



ALTERIDAD. Revista de Educación

ISSN: 1390-325X

jpadilla@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana

Ecuador

Evans, Fred

La sociedad de todas las voces. Los zapatistas, Bajtín y los derechos humanos
ALTERIDAD. Revista de Educación, vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp. 44-62
Universidad Politécnica Salesiana
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467746251004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

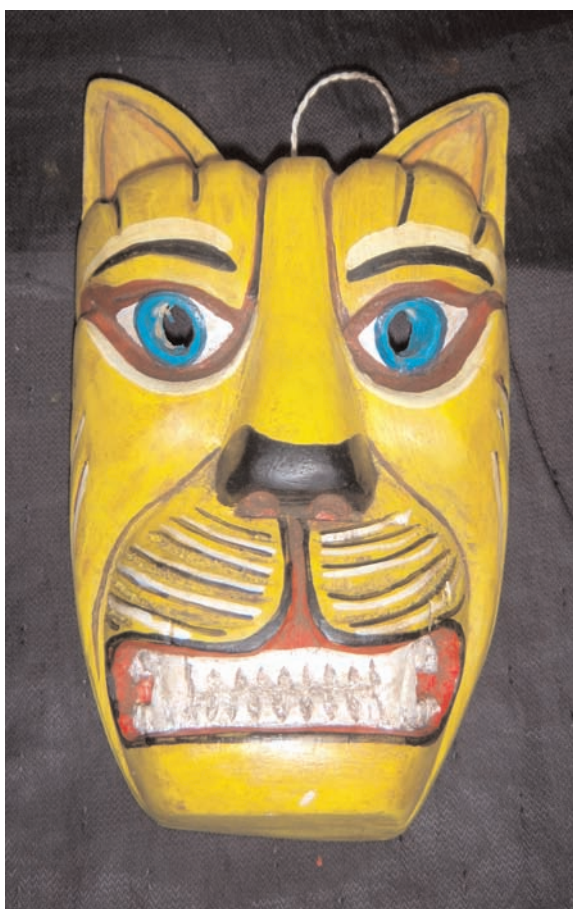
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La sociedad de todas las voces

Los zapatistas, Bajtín y los derechos humanos¹

Fred Evans*



A pesar de sus diferentes orígenes geográficos y culturales, el pensador ruso Mijaíl Bajtín² y el movimiento zapatista en Chiapas poseen mucho en común. Ambos responden al incumplimiento de las promesas de revolución en sus respectivos países;³ ambos hablan de la sociedad en términos de “voces” dialógicamente relacionadas entre sí; y, más aún, ambos forman parte de una tendencia creciente a valorar “la hibridez” por sobre la pureza como manera de caracterizar la identidad cultural y otras formas de identidad.⁴ Incluso la mayor diferencia entre los postulados de Bajtín y los de los zapatistas, es decir, el énfasis que hacen estos últimos en la práctica política, los vincula. Por ejemplo, las demandas de los zapatistas en torno a los derechos humanos y a la autodeterminación de los pueblos ayudan a hacer explícitas las implicaciones políticas que subyacen al interior de los planteamientos teóricos de Bajtín.

Creo que estas afinidades entre Bajtín y los zapatistas pueden ayudar a mostrar que las sociedades son lo que yo llamo “cuerpos de múltiples voces” y que éstas están en una continua metamorfosis; una perspectiva que, me parece,

* Profesor titular del Dpto. de Filosofía y coordinador del Centro de Investigaciones Interpretativas y Cualitativas de la Universidad de Duquesne, Pittsburgh (USA). Autor de numerosos libros y artículos sobre comunicación y sociedad. PHD en Filosofía por la Universidad de Nueva York. Conferencia dictada el 13 de junio, en la semana de la Comunicación organizada por la Carrera de Comunicación Social, de Quito.



captura el lado positivo del multiculturalismo y sostiene que la democracia es una forma de vida en lugar de ser sólo un conjunto de procedimientos electorales. Para aclarar este punto de vista, expondré la idea de Bajtín en torno a la “heteroglosia dialogizada” y a las nociones de “voces” e “hibridez” de las que hace uso en sus trabajos teóricos y que los zapatistas refieren en sus comunicados oficiales y demandas políticas concretas. También plantearé que la visión resultante de la sociedad implica y nos insta a aceptar un principio político: “la interacción de voces igualmente audibles.” Este principio y la visión sobre la que éste se basa, suministran una base amplia para emprender importantes revisiones en las nociones tradicionales de los derechos humanos y la autodeterminación de los pueblos. Además, este principio captura importantes revisiones que no sólo apoyan o están inspiradas exclusivamente por argumentos analíticos sino, más importante aún, por las demandas políticas concretas que formulan los zapatistas en torno a los pueblos indígenas de Chiapas y otros lugares. Esto aclara el sentido en que los discursos o prácticas racistas, y similares discursos excluyentes, son políticamente ilegítimos.

La “heteroglosia dialogizada” y las voces de Chiapas

Bajtín piensa el lenguaje de manera que, con algunas adiciones, lo transforma en una interacción creativa entre fuerzas socio-lingüísticas. De acuerdo con Bajtín, el lenguaje no es la representación unitaria y abstracta del discurso que existe en los libros de gramática o en la teoría lingüística tradicional (1981, 288).⁵ Tampoco es exclusivamente los “idiomas nacionales” como el francés o el chino. El lenguaje consiste, más bien, en la intersección de “puntos de vista socio-lingüísticos” que él llama frecuentemente “lenguajes sociales” (1981, 288) o “lenguajes de heteroglosia”:

En cualquier momento dado de su existencia histórica, el lenguaje es heteroglósico por completo, lo cual representa la coexistencia de contradicciones socio-ideológicas entre el presente y el pasado, entre diferentes épocas del pasado, entre diferentes grupos socio-ideológicos en el presente, entre tendencias, escuelas, círculos, etc., todo en forma corporal. Estos “lenguajes” de heteroglosia se intersectan en una variedad de maneras, formando nuevos “lenguajes” socialmente tipificados (Bajtín, 1981, 291; Cf. 365).

Bajtín dice que cada lenguaje social está “caracterizado por sus propios objetos, significados y valores” (1981, 292; ver también 382, 356) y envuelve “un particular punto de vista sobre el mundo y sobre uno mismo”, esto es, una dimensión reflexiva y evaluadora (1984, 47). Esta dimensión permite a los interlocutores transformar su lenguaje, y a ellos mismos, en objeto de otros comentarios dentro del discurso, parcialmente debido a la rica estructura sintáctica del lenguaje.

Para hacer la descripción del lenguaje formulada por Bajtín más próxima a la idea de una sociedad compuesta por fuerzas interactuantes, debemos hacer dos adiciones a dicha descripción. Primero, los lenguajes sociales establecen las identidades de los sujetos que los articulan — mi manera de dirigirme a ustedes, por ejemplo, claramente me denuncia como un miembro de la academia. Segundo, los lenguajes sociales incluyen prácticas gubernamentales, económicas, artísticas y otras, es decir, actividades que son tanto no lingüísticas como lingüísticas. Como su contraparte puramente lingüística, estas prácticas producen los sujetos que las realizan, establecen dominios de operación y constituyen puntos de vista sobre el mundo y sobre ellas mismas. Por ejemplo, los sistemas económicos determinan la identidad de sus sujetos (propietarios, gerentes y trabajadores), objetos (herramientas, productos del consumo), objetivos (beneficios, cuotas de producción), medios (prácticas de marketing) y valores (puntualidad, consumo). Debido a que estas fuentes de prácticas institucionales están relacionadas con prácti-



cas lingüísticas, las prácticas institucionales también proveen a sus ejecutores de la habilidad para transformarlas en objetos de más comentarios. Un pensador como Marx, así, puede imaginar al capitalismo transformándose a sí mismo en una sociedad sin clases.

Junto con sus dimensiones productiva, autoreflexiva y evaluadora, los lenguajes sociales tienen otra importante característica. Esto es lo que permite a Bajtín llamarlos “voces”, confiriéndoles el estatus de poderes contestatarios (en el sentido doble de dar respuestas a otras y al mismo tiempo ser contendientes entre sí) y permitiéndonos relacionarlos con el punto de vista de los zapatistas. Específicamente, los lenguajes sociales no son discursos aislados que pueden o no estar en contacto entre sí. Por el contrario, ellos son siempre respuestas a, y son formados a la luz de, uno con respecto del otro. Desde el comienzo los sujetos que los articulan están conscientes de, al menos, algunos de los otros lenguajes sociales que componen su medio ambiente dialógico. Esta conciencia y nuestra habilidad para entablar un diálogo con aquellos que articulan idiomas inicialmente extraños a nosotros, sugieren que los lenguajes sociales forman un sistema o comunidad en el cual su identidad y trayectoria de desarrollo están determinadas por sus relaciones mutuas.⁶ A la luz de esta “heteroglosia dialogizada” (1981, 272-273), Bajtín apunta que él “escucha voces en todas las cosas y relaciones dialógicas entre ellas” (1986, 169).⁷

En sus comunicados oficiales, los zapatistas frecuentemente dicen que su movimiento está compuesto por diferentes grupos étnicos, cada uno hablando un idioma diferente, como, por ejemplo, el tzeltal, el tzotzil, el chol, el tojolabal, el mam, el zoque y el español. A causa de esta diversidad de lenguajes y de los diferentes puntos de vista de sus hablantes, los zapatistas usan el término “voz” y reconocen que las voces de Chiapas, así como las de otras regiones de México, están relacionadas. Ellos afirman, por ejemplo, que su “voz comenzó su viaje hace

siglos” (CCRI-CG 1995, 62) y que ésta es un “viento que viene desde abajo” (en contraste con el “viento que viene desde arriba”, del gobierno); que es el “susurro de un nuevo mundo, tan nuevo que no es sino una intuición en el alma colectiva” (47; véase también 165, 170 y 181). Sobre todo, añaden que este viento o voz es la “esperanza de que la dignidad y la rebelión puedan convertirse en dignidad y libertad” (47). Esta conexión entre voz y dignidad es particularmente importante porque la dignidad es la norma ética más importante de los zapatistas y de los indios de Chiapas. Ellos sostienen que sin ésta, no son nada (156) y no serían diferentes de los animales o las cosas (73). Ya que ellos también sienten que tanto la dignidad como la libertad y la justicia requieren democracia (156), uno puede concluir que la dignidad consiste en tener una voz – una cultura o forma de humanidad – que sea escuchada y respetada.⁸

Al igual que Bajtín, los zapatistas piensan las voces como respondiéndose entre sí en vez de estar en aislamiento. Pero los mismos zapatistas se expresan ambiguamente en torno a las relaciones entre estas voces. Algunas veces ellos sugieren que hay solamente un discurso verdadero. De hecho, ellos afirman que “lo bueno para muchos es bueno para todos”, y añaden que los puntos de vista que disienten deben ser escuchados pero en el sentido de “esperar a que el corazón y el pensar lleguen a ser uno en la voluntad de los muchos y en el punto de vista de los pocos” (151). Del mismo modo, ellos dicen tener “un rostro” y “un pensamiento unitario” (102), así como hablar “al corazón colectivo que los comanda” y escuchar a la voz (de ese corazón colectivo) a fin de empezar otra vez (165). Pero su tendencia más fuerte es a hablar de esta voz que ellos privilegian en tanto entretrejida con los diferentes lenguajes sociales de los otros grupos. Es decir, hay muchos mundos, cada uno resonando en los otros, y deben ser escuchados. Por ejemplo, ellos afirman que “los hombres y las mujeres de tierna furia”, es decir, los zapatistas, “hablan con una voz llena de las voces de todos”



(175). Y en un comunicado dirigido a “los pueblos indígenas arrojados de sus tierras y de su historia,” ellos proclaman: “Tu voz, hermanos y hermanas, y las de todas las comunidades desplazadas, hablará a través de nuestra voz” (147; véase también 176). Esta noción de voces intersectándose ha sido articulada muy elocuentemente por uno de los portavoces de los zapatistas, el Subcomandante Marcos. Él describe un tipo de organización política que vislumbra como “un eco que se convierte a sí mismo en muchas voces, en una red de voces que, para encarar la sordera del poder, elige hablar para sí misma, sabiéndose una y muchas, sabiéndose igual en su aspiración a escuchar y a hacerse oír, reconociéndose diferente en las tonalidades y niveles de las voces que la forman “ (Marcos 1996, 112; citado en Holloway 1998).



A fin de especificar la relación entre voces y personas de una manera que ni las separe ni las torne subordinadas entre sí, conviene imaginar que una doble conversión del lenguaje y de los sujetos ya ha ocurrido desde un principio: los sujetos convierten los lenguajes de la comunidad en una interacción entre voces y, simultáneamente, estas voces establecen los parámetros de existencia de los sujetos y su estatus como participantes en una sociedad de múltiples voces. Una vez que esta doble conversión ha tenido lugar, nosotros (los sujetos convertidos en interlocutores) somos el interior de las voces que son nuestras y que están a la vez “más allá de nosotros”, sumergidas en sus relaciones dialógicas entre sí. En tanto que ellas están más allá de nosotros, siempre tenemos algo más que decir o que ver que lo que nuestras expresiones y percepciones inmediatas sugieren; somos siempre más de lo que sabemos.⁹

A la vez, estas voces son inseparables y no pueden ser especificadas por separado de los tipos de cosas que articulamos, experimentamos y hacemos. Somos demasiado las voces que articulamos para afirmar que estamos subordinados a ellas; y ellas están mucho más allá de nosotros, atadas las unas a las otras, de forma que no podemos afirmar que estamos en completo control de ellas o que podríamos conocerlas del todo y, por lo tanto, conocernos exhaustivamente a nosotros mismos.

La hibridación

Bajtín usa el término “hibridación” para caracterizar la manera específica en virtud de la cual las voces se entrelazan entre sí. Según Bajtín, la hibridación es “una argamasa de dos lenguajes sociales en una sola enunciación; un encuentro, en la arena de una enunciación, entre dos diferentes conciencias lingüísticas, separadas una de la otra por una época, por una diferencia social o por algún otro factor” (1981, 358; Cf. 47, 304). En la parodia, por ejemplo, la voz que represen-



ta a otra introduce su “intención semántica” o significado dentro del discurso de otra persona (la voz representada), forzando a esta última a servir al punto de vista de la primera voz, la voz representante (1984, 193; Cf. 1981, 405).

Junto con la explícita “doble voz” que toma lugar en la parodia y en otras formas de hibridación “intencional,” Bajtín también examina una variedad de hibridaciones implícitas o “no intencionales”. Esta variedad no envuelve la mezcla directa de dos lenguajes sociales dentro de los límites de una enunciación única; en su lugar, “sólo un lenguaje está de hecho presente en la enunciación, pero éste está formado a la luz de otro lenguaje (1981, 362, véase 1986, 92). Por ejemplo, visiones del mundo tales como el materialismo y el espiritualismo, el comunitarismo [*communitarianism*] y el individualismo, están formados uno a la luz del otro, más allá de que sus militantes hagan o no hagan explícita esta referencia.¹⁰ Cuando Bajtín postula que las palabras están sobrecargadas con todos los lenguajes sociales de una sociedad, parece reconocer que cada voz es la hibridación de todas (1981, 276, 278, 294). Por esto, la enunciación de una palabra, es decir, nuestra “acentuación” de ésta, equivale a una cita de las demás de las voces, y a una lucha con ellas por la sobresalir o hacerse audible en relación con las palabras elegidas y a los objetos a los que las palabras se refieren.

En particular, los zapatistas exteriorizan su propia afinidad con la noción de hibridación cuando, en un comunicado público, se refieren a un personaje llamado “Votán Zapata.” Lo describen como un personaje que vivió quinientos un años; como un fuego tímido en el corazón de los indios, cuyo “paso era y no era de las tierras [de Chiapas]”; él es y no es “[semilla] de plantío [chiapaneco]”; al hablar [silencia] sus palabras” en la boca de los indios, y se pone de manifiesto a sí mismo, a través de todos, vinculado con los indígenas de Chiapas, incluyendo el antiguo líder revolucionario Emiliano Zapata (CCRI-CG 1995, 196-195). Este personaje híbrido que es

Votán Zapata parece simbolizar también la figura del Subcomandante Marcos. Procedente del México urbano y mestizo, Marcos dice que él tuvo que aprender a escuchar el lenguaje, es decir, el mundo de las comunidades de Chiapas. Insiste en que la adquisición de este lenguaje lo ha transformado a él mismo al extremo de juzgar que, si el mundo moderno escuchara las voces indígenas, “recordaría esa parte de la historia o esa parte del mundo, del mundo moderno, que estaba siendo olvidado, pero del cual se tenía mucho que aprender” (Marcos 1997, 17-18; cf. Gilly 1998, 298-299, 300, 312).

La noción de hibridación impulsada por Bajtín y por los zapatistas sugiere una nueva manera de pensar la comunicación y la sociedad. Las teorías dominantes restringen la comunicación a interlocutores que se hablan a sí mismos, o entre sí, en torno a un objeto particular, conceptual o perceptible. Por el contrario, la hibridación implica que los interlocutores inmediatos están envueltos en una relación triple: la relación con un objeto referencial, la relación entre los interlocutores que dialogan uno con el otro (con uno mismo en el caso del monólogo), y la relación con las voces que están más allá de las voces de los interlocutores inmediatos. Del mismo modo, la noción bajtiniana de la hibridación sugiere que una sociedad no refleja un punto de vista homogéneo, ni consiste en una mera pluralidad de perspectivas o de individuos. Por el contrario, una sociedad es una interacción dialógica de voces que, simultáneamente, separa y junta a sus participantes. En esta interacción, las voces resuenan la una en la otra, cada una simultáneamente por dentro y por fuera del resto, siendo la identidad y la otra (la alteridad) de las demás. Esta mutua resonancia de voces, cada una reverberando al interior de la otra, esta heteroglosia dialogizada, explica por qué nosotros tenemos la sensación de ser siempre más que nuestro yo inmediato – porque sentimos que nuestra existencia irradia en los contornos del espacio y el tiempo. En términos de Bajtín, las voces de la



historia y las de la sociedad contemporánea constituyen nuestro “superdestinatario” o un “tercero tácito” en relación con el cual nuestras expresiones siempre tienen un lugar, cualquiera que sea su grado de audibilidad en una situación inmediata (cf. Bajtín 1986, 126). Esta noción de superdestinatario parece muy cercana a la que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil conceptúa como el sentido cósmico de la comunidad indígena de Chiapas: “Cada persona es un momento de la vida y una síntesis total de la historia del cosmos y de toda la gente que precedió y que continuará, es decir, de todas las futuras comunidades” (1980, 240-241; citado en Gilly 1998, 264).

La producción de nuevas voces

Podemos apelar a la hibridación para explicar otros tres aspectos de una sociedad de múltiples voces: la creación de nuevas voces, la metamorfosis de la sociedad y la afirmación mutua de las voces de la comunidad. Cuando respondemos de una manera directa a la enunciación de otra persona, su recepción en el “corazón” del destinatario se incrementa en relación con las palabras que aproximamos o repetimos en nuestra respuesta. En otras palabras, la voz del destinatario cobra una fuerza mayor por dentro de la nuestra. Esto es más evidente en los casos en que nos encontramos hilando nuestras propias palabras, gestos o prácticas, algo diferentes de las anteriores, o dando centralidad a ciertas palabras o prácticas en nuestro discurso a fin de enganchar, “entender o escuchar,” a un interlocutor que habla un lenguaje social diferente del nuestro. Debido a que estas fluctuaciones descuellan por encima de las demás, toman lugar incluso cuando de forma deliberada tratamos de evitar la conversación con otra persona; así el intercambio dialógico siempre trae modificaciones en los discursos participantes, con frecuencia produciendo voces nuevas. Cuando una nueva voz emerge, incorpora elementos particulares de la discusión que le dio origen. Pero, como todos

Los lenguajes sociales no son discursos aislados que pueden o no estar en contacto entre sí. Por el contrario, ellos son siempre respuestas a, y son formados a la luz de, uno con respecto del otro.

los híbridos, esta nueva voz se posiciona en tensión dialógica con los discursos de los cuales emergió, es decir, con las voces que todavía resuenan simultáneamente por dentro y por fuera de ella.

Para ilustrar la producción de nuevas voces podemos apelar a la historia y al presente de México. Los mayas de Yucatán del siglo XVI (más exactamente un grupo significativo de éstos) deseaban convencer al rey de España de que el interés de todos sería mejor servido si se otorgaba a la congregación de los franciscanos – y no al odiado “clero secular” – los derechos exclusivos para evangelizarlos.¹¹ Los mayas, en consecuencia, escribieron una serie de cartas oficiales al rey. En estas epístolas incorporaron la descripción que fraguaban los franciscanos de los mayas en tanto salvajes o niños que debían ser redimidos de su “pasado diabólico.” Esta apropiación del discurso paternalista franciscano sirvió a los propósitos de corto plazo de los mayas pero contribuyó asimismo a su propia dominación y, eventualmente, dicho de una manera más positiva, coadyuvó a la producción de una raza “mezclada” y de una voz nueva: la del mestizo mexicano. La voz mestiza emergió de las voces maya y española. Sin embargo, la tensión dialógica entre estas dos últimas aún persiste por dentro de la voz mestiza. Esta tensión, entre las voces maya y española, simultáneamente constituyen y fracturan su progenie. Esta tensión es la fuente de la riqueza y, a la vez, de la ansiedad mestiza.¹² La tensión dentro de cualquier voz, inclusive la mestiza, nunca se resuelve en una síntesis sino que continúa como una lucha inagotable de voces.





Los eventos recientes en Chiapas sugieren que los pueblos indígenas han incrementado su audibilidad en relación con los mestizos ahora modernizados. Más aún, estos eventos indican que otra nueva voz está siendo producida. El historiador mexicano Adolfo Gilly (1998) señala que la modernidad repudia la idea tradicional de que las relaciones sociales de una comunidad sean parte de un orden natural y sagrado (1998, 318). Para la modernidad el mundo es un lugar desencantado, cuantificado y mecanizado; de un modo similar, las sociedades son cuerpos racionalmente ordenados en vez de serlo naturalmente; y están compuestos por sujetos legales en vez de por seres constituidos comunal y jerárquicamente (1998, 318). Sin embargo, Gilly enfatiza que este canje de lo moderno por lo tradicional no es del todo exitoso. Por el contrario, hay una “hibridación inexorable” y una subversión

mutua de ambos mundos: el moderno disgregando el mundo tradicional y el mundo tradicional operando una crítica “práctica y silenciosa” sobre el mundo moderno que lo ha interiorizado (319):

El mundo moderno subvierte y desintegra a las sociedades tradicionales. Pero en el proceso de hacerlo, éste las interioriza también, sin saber que recibe sus formas prácticas silentes de crítica; y esta presencia altera la manera de ser del mundo moderno. El combate, el conflicto y el sufrimiento presiden este proceso ciego, desigual y (hoy día) universal (Gilly 1998, 319).

Tanto Gilly como los zapatistas enfatizan que dentro de esta hibridación mutua, los pueblos de Chiapas “no se levantan en contra de la modernidad; demandan un lugar dentro de ésta pero preservando su propia identidad” (1988, 332; 275, 312). En el esfuerzo por alcanzar este lugar, sus sociedades jerárquica y patriarcalmente organizadas adoptan progresivamente formas democráticas y de igualdad de género. Por ejemplo, los zapatistas enfatizan su lealtad a la democracia por sobre las formas jerárquicas tradicionales de toma de decisiones por parte de los grupos de Chiapas (CCRI-CG 1995, 85);¹³ además, con frecuencia recalcan las demandas que las mujeres indígenas hacen en relación con su papel en los asuntos domésticos y políticos (CCRI-CG 1995, 96-98). Más aún, los zapatistas han complementado sus formas tradicionales de comunicación explotando con éxito, en un plano internacional, el video, la Internet y otras formas sofisticadas de tecnología.

Al mismo tiempo que la modernidad impulsa estos cambios, las tradiciones de los indígenas de Chiapas influyen en los comportamientos modernos de los mestizos. Por ejemplo, Gilly plantea que la “racionalidad peculiar e híbrida” de los mexicanos, su “manera de dar razón y sentido al mundo y a la vida”, ha “sido formada por la presencia persistente del mundo encantado en [below and across] la modernidad que todos vivimos y queremos” (1998, 326). Afirma que esta presencia explica parcialmente por qué los mexicanos se sienten tan seducidos



por los zapatistas. Al sintetizar su punto de vista en torno a la subversión mutua de lo tradicional y lo moderno, Gilly compara la rebelión zapatista con un espejo de obsidiana que, para quienes miran en su interior, transforma el mundo en lo posible o “no sucedido” antes que convertirlo en la nostalgia de lo que vino y se fue”:

Tal vez este espejo refleje la conciencia angustiada e inflamada de la modernidad mexicana, una conciencia que quiere ser moderna al tiempo que preserva su mundo, que quiere ser sociedad y, al mismo tiempo, comunidad. Pero ¿no es esto (nada más y nada menos que) la conciencia atormentada del mundo moderno, cuya presunta imagen final, es decir, la de una historia lineal y finita, resultó ser el punto de inicio de interminables e innumerables historias arborescentes? (Gilly 1998, 327).

Estas dos fuerzas presentes en la sociedad mexicana, la mestiza y la indígena, pueden por ello fecundar una nueva voz: la de una modernidad que incluye y promueve, antes que destruir, “innumerables historias arborescentes” (Gilly 1998, 312).

La metamorfosis de la sociedad

El conjunto de estas observaciones en torno a la producción de nuevas voces sugiere que las sociedades de múltiples voces se hallan en incesante metamorfosis. Las voces de una comunidad forman un sistema dialógico. La formación y desarrollo de cada voz ocurre a través del resto. La producción de una nueva voz aparece así registrada en cada una de ellas. Por ejemplo, el punto de vista sociolingüístico de los mayas originarios y el de los españoles se ajustó a la voz mestiza que ellos dieron origen; y ahora la voz mestiza se modificó a la luz del discurso sugestivo que se transmite desde los pueblos indígenas de Chiapas, el cual alcanza los recodos más recónditos de México y del mundo. Los intercambios entre interlocutores, por ello, reorganizan el orden sobresaliente de los discursos particulares; estas reorganizaciones modifican los dis-

cursos y producen nuevas voces en dirección de las cuales el resto se ajusta luego. En otras palabras, las comunidades de múltiples voces continuamente se transforman a sí mismas. Su ser es su metamorfosis.

Esta metamorfosis, junto con la relación dialógica entre voces, implica otro aspecto de las sociedades de múltiples voces. El comportamiento instintivo y espontáneo de los organismos vivos es la persistencia en su ser, en lo que ellos son o serán, por lo que la persistencia puede ser considerada una afirmación tácita de ellos mismos. Dado que las voces de una comunidad son dimensiones de la identidad de una con respecto de la otra – así como también la alteridad entre ellas – la autoafirmación espontánea de cualquiera de estas voces se extiende a todo el resto, a su interacción dialógica, su escucha mutua, y a la metamorfosis de la comunidad. Podemos sostener por tanto que este tipo de afirmación compromete a la comunidad a adoptar un principio político que llamaremos “la interacción de voces igualmente audibles.”

Aunque este principio fluye directamente desde la heteroglosia dialogizada de las comunidades de múltiples voces, si sus voces fueran igualmente audibles al mismo tiempo, las sociedades se tornarían en Torres de Babel. Este principio puede, no obstante, servir como un ideal hacia el cual las comunidades de múltiples voces se comprometan ellas mismas, tanto como fuere posible, en la medida en que afirman en forma espontánea su carácter dialógico.

Monoglosia y heteroglosia

Aunque Bajtín y los zapatistas celebran la hibridación dialógica de la sociedad, reflexionan asimismo sobre la tendencia de las comunidades a desconocer su carácter multivocal. Según Bajtín, esta tendencia presume la tensión entre dos fuerzas, “la monoglosia” y la “heteroglosia.” La monoglosia es el desarrollo de un “lenguaje soberano” en asociación con “procesos de cen-



tralización sociopolítica y cultural.” La heteroglosia, en cambio, es la constante estratificación del lenguaje dentro de discursos generacionales, profesionales y de otros géneros de habla, que entran en alianza con procesos de diferenciación y descentralización social (1981, 271-272). Esta tensión entre estas dos fuerzas se refleja en cada enunciado que producimos (1981, 272), constituyendo así el sello que define a cada sociedad.

No obstante la primacía de estas dos fuerzas, Bajtín no explica del todo su origen. En circunstancias normales, sin embargo, un grado de unidad o monoglosia, tanto como otro de diversidad o heteroglosia, es necesario para que la comunidad se sustente a sí misma; es decir, para proveerse de alimento, vivienda, y de otros elementos necesarios para su sobrevivencia. Pero una amenaza externa a menudo exacerba una ansiedad que habita en todas las sociedades de múltiples voces. Dicha ansiedad se desprende de la posibilidad de que dicha sociedad sea abatida por las voces que resuenan en su interior, hasta transformarlas en una Torre de Babel, impidiéndose así alcanzar la unidad requerida para auto-reproducirse. Cuando esta ansiedad deviene en temor explícito, la comunidad eleva una de sus voces al estatus de oráculo; esto es, al estatus de “la palabra de Dios”, la “raza superior” o de algún otro lenguaje dominante que impugna el carácter de múltiples voces de la comunidad y su principio de interacción de voces igualmente audibles. Este temor es a veces tan intenso que contribuye al tipo de asesinatos, violaciones y mutilaciones que han plagado a Chiapas y a la historia humana.¹⁴

Frente a esta forma extrema de monoglosia, a las únicas voces a las que se les consiente audibilidad son aquellas imprescindibles para la reproducción de la comunidad y de su oráculo, o para encarnar al “otro diabólico” que los oráculos demandan cuando definen su propia identidad y “legitiman” su lugar dominante sobre la comunidad. Aunque la amenaza externa a la comunidad desaparece, los miembros de ésta pueden llegar a estar tan acostumbrados al orá-

culo que su código o lenguaje soberano se mantiene en su lugar, consintiendo que otras voces continúen siendo marginadas a la luz de aquello a que la nueva rutina soberana otorga importancia. El “Hermano Mayor” de 1984, la novela de Orwell, es reemplazado por una burocracia que lo sucede.

El rol que han cumplido los oráculos en México se hace particularmente evidente en la forma en que la herencia indígena del país ha sido utilizada por los sucesivos gobiernos. El gobierno promueve la identificación de sus ciudadanos con los ancestros indígenas prehispánicos de México pero, al mismo tiempo, despoja a los indígenas reales de su estatus étnico, reduciéndolos a la escueta tipificación de ciudadanos. Éstos pasan a ser así lo que Guillermo Bonfil llama una “civilización negada”, es decir, una civilización suplantada pero de ningún modo borrada. Para ser considerados como los hijos legítimos de “los constructores de Teotihuacán y Chichén Itzá,” ellos deben “integrarse” dentro de la sociedad mexicana, es decir, renunciar a su ser indígena (Bonfil 1980, 232-33; citado en Gilly, 1988, 278):

Los constructores de Teotihuacán y de Chichén Itzá pasan a ser ancestros ilustres de los no-indígenas; y los indígenas, una vez más son puestos al margen de la historia. Esto llega incluso al extremo de la relación paradójica entre nacionalismo e indigenismo según lo cual todos los mexicanos son descendientes de Cuauhtémoc salvo los indígenas quienes deben integrarse (es decir, dejar de ser indígenas, a fin de también ser hijos legítimos de Cuauhtémoc (Bonfil 1980, 232-33; citado en Gilly, 1998, 272).

Las comunidades indígenas no sólo son despojadas por el Estado de su estatus como tales. Más aún, las raíces indígenas prehispánicas que los mexicanos comparten son fosilizadas a modo de vestigios del pasado y detrimentos de la vitalidad que los indígenas podrían promover en esta tradición si hubiera oídos para escucharlos. En razón de esta sordera, las raíces indígenas están también representadas como una identidad o tradición univócala, no obstante que la



cultura pasada y presente de los indígenas de México sea multivocal, es decir, compuesta por los lenguajes y tradiciones de muchos grupos étnicos.

No obstante la hegemonía de este tipo de monoglosia, la heteroglosia dialogizada es aún el sello distintivo de México y de otras sociedades de múltiples voces.

Esta constatación se apoya en la afirmación de la heteroglosia de los zapatistas de cara a la tendencia hacia una forma sofocante de monoglosia. En especial, las propuestas de los zapatistas concernientes a los cambios legales y políticos constituyen desafíos al oráculo del “presidencialismo” del gobierno y de sus políticas económicas neoliberales. Por

ejemplo, el criterio de los zapatistas sobre una revolución exitosa no es el triunfo de un partido, una organización o alianza de organizaciones con sus programas sociales particulares, sino, más bien, “la (...) creación de *un espacio democrático* para resolver las confrontaciones entre los diferentes proyectos políticos” (CCRI-CG 85; subrayado mío). Este espacio político equivaldría a “un nuevo pacto entre elementos de la federación que pone punto final al centralismo, permitiendo a las regiones, comunidades indígenas y municipalidades autogobernarse con autonomía política, económica y cultural” (157). En nombre de esta cultura política nueva y diversa, los zapatistas emplazan a los partidos políticos a participar en un Diálogo Nacional, y a que compitan entre sí por el respaldo de las mayorías:



“Esta revolución no va a concluir en una nueva fase, fracción de clase o grupo de poder, sino, más bien, en un espacio libre y democrático de lucha política” (233). De acuerdo con esta idea de un espacio democrático, los funcionarios electos deben “mandar obedeciendo” antes que “comandar la obediencia”; es decir, deben henchir el

corazón y el deseo de las mayorías (151) y garantizar que las voces de las minorías no sean silenciadas (151).

En relación con este espacio democrático, los zapatistas también buscan que el gobierno cambie su política de tierras, así como otras de orden económico. Concretamente, los zapatistas demandan que los pobladores de Chiapas

sean protegidos de los resultados previsibles del neoliberalismo, del TLCAN y de la globalización, es decir, de la pérdida de las tierras que todavía les quedan y de las exiguas ganancias que se derivan de su tradicional estilo de cultivo.¹⁵ En tanto sus prácticas agrarias son parte de su voz, sus demandas económicas equivalen a un pedido que persiste en sus formas de vida y de ser “oídos.” Esta persistencia precisa que los campesinos distingan entre tierra y otros recursos que ellos puedan desarrollar en formas compatibles con la prosperidad actual y el florecimiento de formas de vida futuras. Aunque las prácticas económicas son sólo parte de una forma de vida o de voz, su centralidad para la reproducción de la sociedad no implica que la armonía de cualquier sistema económico pueda mermar la heteroge-



neidad de todos los niveles de la sociedad. La interacción de voces de una sociedad, entonces, requiere del ejercicio de prácticas económicas heterogéneas, así como de estilos culturales diferentes. En un plano más general, se requieren políticas globales nuevas que prevengan y regulen las prácticas capaces de limitar la interacción y producción de fuerzas heterogéneas.

La autodeterminación y los derechos humanos

Para asegurar que el espacio democrático que ellos visualizan, incluya la participación de los diferentes grupos en la sociedad mexicana, los zapatistas formulan peticiones al gobierno que otorgan un significado concreto al principio político de la interacción de voces igualmente audibles. Más específicamente, sus demandas emplazan formas significativas de revisión de la noción de auto-determinación de los pueblos, así como una expansión del significado del concepto prevaleciente de derechos humanos. La noción de “auto-determinación de los pueblos” usualmente ha sido puntualizada en términos de independencia soberana y de no intervención.¹⁶ En trabajos recientes, sin embargo, Craig Scott ha argüido que tanto los pueblos como los individuos “existen y crecen con vigor solamente en el diálogo mutuo” y que, por tanto, cada grupo debe considerar sus derechos en relación con los derechos de los otros grupos con los que está vinculado hoy en día y en un futuro (Craig Scott 1996, 819; citado en Young 1999). Iris Young retoma y desarrolla la afirmación de Scott para sostener una teoría más comprehensiva y justificada de la autodeterminación. En este impulso ella apela a una teoría relacional feminista, y al concepto de libertad como antidominación, desarrollado por Philipp Petit (1977). Ella plantea así que la autodeterminación debería ser entendida como una “autonomía relacional en un contexto de no-dominación.” De acuerdo con esta noción, las relaciones deberían estructurarse

de manera tal que permitan alcanzar un máximo de los fines perseguidos por los diferentes grupos de la sociedad, y que los agentes gobernantes deberían ser capaces de “interferir en acciones para promover instituciones que minimicen la dominación” al tiempo que consideran “los intereses y voces de las partes afectadas” (1999). Young sostiene que su noción de autodeterminación se corresponde con las demandas de las comunidades indígenas de Norteamérica y de otros países que son – y probablemente seguirán siendo – parte de un Estado más grande (Young 1999).

Esta revisión de la noción de la autodeterminación se corresponde con las recientes recomendaciones para una expansión del concepto de los derechos humanos. Charles Taylor, por ejemplo, distingue entre “las políticas de la dignidad” y “las políticas de la diferencia.” Mientras las políticas de la dignidad remiten al énfasis iluminista de la igualdad y de los derechos universales de los individuos (1994, 37), tales como la libertad de expresión y las garantías de seguridad física, las políticas de la diferencia se refieren al otorgamiento de derechos que aseguren la capacidad de culturas particulares o de otras identidades colectivas para sobrevivir y florecer. Los derechos relativos a las identidades colectivas no están presentes ni en los “Derechos del Hombre”, el “Acta de los Derechos” ni en la “Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.” Pero a Taylor le parece que éstos (los derechos de la política de la diferencia) son necesarios en tanto que los integrantes de grupos particulares pueden ser dañados o destruidos cuando la sociedad les da una imagen negativa a su identidad de grupo (Taylor 1994, 25, 36-37, 65). Más aún, el grupo societario que garantiza tales derechos puede “fusionar” su horizonte compartido con los horizontes de otros grupos en aquella sociedad. Según Taylor, esta “fusión de horizontes” enriquece a toda la sociedad, transformando los criterios de juicio. Se alcanza así una base más amplia desde donde evaluar el “valor” que las



creencias de cada grupo introducen para dicha sociedad (Taylor, 1994, 67, 70, 72).

Las demandas políticas de los zapatistas están de acuerdo y apoyan la versión revisada de la auto-determinación (“la autonomía relacional en el contexto de no dominación” de Young) y el reclamo de los derechos humanos formulado por Taylor en torno al tipo Iluminista de los derechos individuales, así como el énfasis más contemporáneo sobre el reconocimiento de los derechos culturales, es decir, respectivamente, “las políticas de la dignidad” y “las políticas de la diferencia.” Los zapatistas aspiran a ser ciudadanos en un México republicano y al mismo tiempo tener la capacidad para negociar dentro de esta república con igualdad como colectividades culturales específicas.¹⁷ O como Gilly expresa sucintamente este deseo dual: “En la rebelión, los indios reclaman el derecho a ser considerados como ciudadanos (lo que supone una suerte de igualdad republicana en el contexto de una identidad colectiva única) y, al mismo tiempo a ser diferentes (lo que supone una pluralidad de identidades colectivas dentro de una igualdad republicana)” (1998, 316).

A fin de alcanzar el respeto a sus identidades colectivas, los zapatistas argumentan que los indígenas y todas las otras comunidades deberían tener el derecho “a gobernarse con autonomía política, económica y cultural” (157; véase también 159, 224, y Mues, 1998, 15-16). El respeto a la autonomía cultural incluye la demanda de que el gobierno otorgue carácter oficial a las lenguas de todas las etnias y organice su instrucción en escuelas, colegios y universidades (159). Esta demanda además supone “el derecho de los pueblos indígenas a tener acceso a información precisa y actualizada a través de estaciones de radio indígenas operadas, con independencia del gobierno, por las mismas comunidades indígenas (223); ya que estos derechos culturales no parecen violar derechos individuales básicos, instituirlos puede ser plausible, más allá de cualquier inconveniente que ellos pudieran causar. Para decir esto mismo en términos de Young, la

Hay una “hibridación inexorable” y una subversión mutua de ambos mundos: el moderno disgregando el mundo tradicional y el mundo tradicional operando una crítica “práctica y silenciosa” sobre el mundo moderno que lo ha interiorizado.

solución apropiada a tales inconvenientes estaría determinada por el espíritu de “la autonomía relacional en un contexto de no-dominación” o, en términos nuestros, en concordancia con la interacción de voces igualmente audibles. Estos principios nos ponen en la misma dirección para las negociaciones, pero como *dicta* filosófica, nosotros no debemos esperar que ellos vayan a proveer reglas específicas para la toma de decisiones en relación con casos particulares.

En tanto que hemos incluido las nociones revisadas de autodeterminación y derechos humanos al interior del principio político de la interacción de voces igualmente audibles, deberíamos notar que este principio resuelve dos asuntos que algunos comentaristas han hecho al tratamiento que hace Taylor sobre los derechos colectivos. Específicamente, Susan Wolf y K. Anthony Appiah aceptan en buena medida la perspectiva de Taylor aunque apuntan a dos de sus limitaciones. La primera limitación es tratada por Wolf y concierne a la vinculación social entre los diferentes grupos de una comunidad. Ella está de acuerdo con el planteo de Taylor de reconocer las identidades culturales, pero discrepa de la idea según la cual las culturas y otras identidades colectivas inicialmente sólo tienen “valor que se presume igual” y deben – sobre la base de una “fusión de horizontes” que expanda la mente – justificar su valor igual o distintivo. Wolf argumenta, en cambio, que debemos reconocer a las otras culturas ya que “las culturas africanas, asiáticas y americanas nativas son parte de nuestra cultura propia o, más bien, de la cultura de algunos de los grupos que juntos



constituyen nuestra comunidad” (1994, 81). En relación estrecha con los miembros de estos grupos o con sus literaturas y otros productos culturales, “reconocemos quiénes, como comunidad, somos nosotros” (1994, 85). En otras palabras, nuestra identidad comunal incluye las otras culturas con las cuales compartimos el espacio social. Por ello, debemos reconocer estas culturas como parte de nuestra comunidad e identidad, más allá de lo que pensemos de su contribución al enriquecimiento de esta comunidad y de su identidad. Mientras Taylor parece buscar razones pragmáticas como base para afirmar otras culturas, Wolf en cambio nos recuerda una razón más elemental para esta justificación: el reconocimiento de nuestra identidad social heterogénea. Su planteamiento está, de esta manera, más cercano al nuestro, a pesar de las referencias posi-

vas que hace Taylor sobre Bajtín y al dialogismo antedicho.

Ambos, Wolf (1994, 77) y Anthony Appiah (1994, 163), señalan una segunda limitación en el planteamiento de Taylor: éste atrapa sujetos individuales dentro de una identidad particular, tal como su cultura, raza o género. La noción de heteroglosia dialogizada escapa de esta trampa: los individuos comparten la hibridación de las voces que ellos articulan y así tienen, desde un principio, más que una identidad única. Aunque una de las voces que caracteriza a un individuo puede ser más audible que el resto, ésta siempre está matizada en términos de las otras y particularmente en términos de aquellas que han tenido un grado más alto de importancia en la historia dialógica del individuo. El reclamo por el reconocimiento cultural, así, no implica que alguien deba estar atrapado dentro de una identidad univocal.

Las voces nihilistas y su superación

Las demandas políticas de los zapatistas y las nociones revisadas de los derechos humanos y de la autodeterminación de los pueblos que hemos considerado, nos permiten ver de forma más concreta el principio político de la interacción de voces igualmente audibles. Como contrapartida, la naturaleza atrayente de este principio y del punto de vista de la sociedad – la sociedad como un cuerpo de múltiples voces metamorfoseándose – provee un fuerte soporte a las demandas de los zapatistas y a la revisión de las nociones tradicionales de derechos humanos y de autodeterminación.

Pero un doble problema confronta la afirmación de la sociedad como un cuerpo de múltiples voces. Por un lado, este principio parece demasiado estrecho: ¿no es este punto de vista en sí mismo un oráculo, que limita por eso mismo la interacción de las voces que celebra? ¿No



implica esto una posibilidad que Bajtín y los zapatistas rechazarían: el establecimiento de la heteroglosia dialogizada como un punto de vista totalizante? Por otro lado, esta visión de la sociedad parece demasiado extensa: ¿no encierra tal afirmación todas las voces de la sociedad, incluyendo las del racismo, el sexismo, y otras formas de discurso excluyente? La respuesta a ambas preguntas es “No.” La idea de un cuerpo de múltiples voces es tanto un anti-oráculo como un oráculo. Esta idea afirma la metamorfosis de la sociedad, la hibridación de las voces de la comunidad y el tipo de escucha que produce nuevas voces y revisiones en el propio discurso. Esta idea, en otras palabras, funciona como una barrera a cualquier formulación final de sí misma, a cualquier intento de hacer de ésta un oráculo y, a la vez, mantenerla abierta a revisión en la contienda o competencia por la audibilidad entre las voces de la comunidad.

Aunque la afirmación del cuerpo de múltiples voces de la sociedad parecería involucrar la celebración de todas sus voces, la comunidad puede en forma legítima impedir que un grupo de creencias alcance igual audibilidad que el resto. Este grupo incluye al racismo, el sexismo, o cualquier otro sistema de creencias que inste a sus proponentes a no escuchar a otros en razón de su color de piel, su género, su orientación sexual o cualquier otro rasgo que no fuere, en sí mismo, discursivo. Al subordinar la voz a los rasgos no discursivos, los exponentes de este discurso excluyente no sólo se ensalzan a sí mismos al nivel de un oráculo; niegan el “carácter vocal” de la sociedad y de sus miembros, y repudian así la fuente de su estatus, y del nuestro, como interlocutores. En tanto rechazan un cuerpo de múltiples voces (común a todos nosotros), su discurso no puede convertirse legítimamente en las voces que dirigen la política de la comunidad, incluso si aún son escuchadas o si es lícito escucharlas. Estos discursos excluyentes son, de hecho, el

ejemplo más claro de la tendencia de la comunidad a sobre-reaccionar frente la posibilidad de ser abatida por las voces que claman dentro del cuerpo social y, como resulta, negar el ser de la comunidad. En el caso de Chiapas, así, la afirmación de la interacción de voces en el “espacio democrático” defendido por los zapatistas, implicaría identificar y limitar el rol de estas modalidades de discursos excluyentes así como, también, de los tipos de oráculos más benignos. En otras palabras, esto conjeturaría la superación de la tendencia nihilista de la sociedad.

La noción de Bajtín de la heteroglosia dialogizada y el reclamo de los zapatistas por un acrecentamiento en la audibilidad de las voces de Chiapas, nos invitan a reconsiderar la estructura de la sociedad y a revisar nuestra idea en torno a los derechos humanos y la autodeterminación de los pueblos. Como respuesta a esta invitación, hemos extendido la noción de Bajtín en torno a la heteroglosia dialogizada y hemos caracterizado a las sociedades como cuerpos de múltiples voces – es decir, cuerpos cuya reproducción es su auto-metamorfosis, y cuyas voces resuenan mutuamente, cada una simultáneamente adentro y afuera de las demás, constituyéndose cada una la identidad y la otra de las demás. Repensándonos en términos de esta hibridez, y no desde la noción más tradicional de identidad pura, aspiramos a incluir el reconocimiento cultural en nuestra idea de derechos humanos, y a comprender la autodeterminación de los pueblos en términos de la “autonomía relacional inserta en un contexto de no-dominación” propuesto por Young. En otras palabras, ojalá esta nueva visión de nosotros mismos y de la sociedad nos conduzca a reconocer que nuestras diferencias son los regalos que tenemos el uno para el otro – que cada voz es una parte de nuestra identidad híbrida y una fuente de renovación, tanto como nuestro otro.



- 1 Quiero agradecer a los participantes en el Congreso de la Asociación Americana de Filosofía (APA), sección hispánica, en torno a "Sociedades multiétnicas y derechos humanos", Washington, D.C., Diciembre, 1998, y al Decimocuarto Congreso de Filosofía, Puebla, México, Agosto, 1999; como también a David Alexander, Juan Carlos Grijalva, Lizardo Herrera, Leonard Lawlor, Judith E. Martí, Barbara McCloskey, Greg Nielsen, Richard Schmitt, Ofelia Schutte, Benigno Trigo, Javier Villanueva, y Iris Young por sus útiles comentarios sobre varios borradores de este trabajo. Estoy especialmente agradecido a Juan Carlos Grijalva por traducir del inglés al español, con mi colaboración, este ensayo. Agradezco así mismo a Luis Delgado Arria por su generosa pulida de la traducción original. La versión en inglés de este trabajo, la cual ya fuera publicada antes, es: Fred Evans, "Voices of Chiapas: The Zapatistas, Bakhtin and Human Rights," *Philosophy Today*, 43: 196-210. La versión publicada en Francés es: "Dialogisme et droits de l'Homme au Chiapas," *Cahiers de Recherche Sociologique*, 36: 75-104. Tengo permiso de *Philosophy Today*, el editor original, publicar la traducción sin recompensarlo.
- 2 Para una biografía y recuento del trabajo de Bajtín, ver especialmente Morson y Emerson (1990). Bajtín forma un círculo con un número de otros intelectuales rusos. Uno de los miembros de este círculo, Voloshinov, es internacionalmente conocido por su libro *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1986). Sin embargo, los académicos están divididos sobre si Bajtín es realmente el autor de este trabajo (ver, por ejemplo, Clark y Holquist, 1984, y Morson y Emerson, 1990, para contrastar las posiciones sobre este asunto). Ya que mi propósito aquí es más bien temático que histórico, no desarrollaré este asunto y me restringiré, a menos que explícitamente sea señalado de otra manera, a los trabajos que los académicos reconocen que pertenecen palmariamente a Bajtín.
- 3 Los rebeldes zapatistas, es decir, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su liderazgo civil, el Comité Clandestino de Revolucionario Indígenas (CCRI), demandan que el gobierno respete las promesas económicas de la constitución que fueron un resultado de la Revolución Mexicana. Igualmente, Bajtín fue una importante figura en un grupo de intelectuales cuyo trabajo, al menos implícitamente, criticó la reducción de la Revolución Rusa, por parte de Stalin, a dogma y al Archipiélago de Gulag.
- 4 Ver, por ejemplo, Lugones (1994) y Alcoff (1995) sobre identidad racial mezclada; Young (1997) sobre reciprocidad asimétrica; Gilroy (1993), Canclini (1995), Chambers (1994), Evans (1998), Naficy (1993) y Homi Bhabha (1994) sobre discursos híbridos y "poscoloniales"; Ginzburg (1980) sobre el cosmos híbrido de un molinero del siglo XVI; Ippolito (1997) sobre la hibridación de "egos postizos" computarizados, y Lucero (1996) y Ringgold Cameron et al (1998) en relación con la producción del arte híbrido. Véanse a continuación los planteamientos formulados por teóricos políticos que discuten las políticas del multiculturalismo y el reconocimiento cultural en términos de lo que es relevante a la noción de hibridación.
- 5 Bajtín es ambiguo con respecto al sentido exacto de que una "gramática unitaria" es una abstracción. ¿Quiere él decir que la gramática emerge desde prácticas lingüísticas más básicas y altamente contextualizadas (como dice Hopper 1998) o que la gramática sólo existe en representaciones formalizadas del lenguaje? Otro miembro del círculo bajtiniano, Voloshinov, argumenta que la gramática es un producto de las relaciones de clase que son dominantes en una sociedad (Voloshinov 1986, 123; véase Evans 1998, n. 8, 419-420, para una exposición de Voloshinov sobre este punto). Bajtín define el "discurso" como un "lenguaje en su totalidad concreta viviente" en oposición al "lenguaje como el objeto, específico de la lingüística" (1984, 181).
- 6 No puedo defender aquí completamente esta afirmación, aunque es central en mi tesis. Junto con el sentido vago que tenemos de otros puntos de vista que rozan el nuestro, mi principal argumento es que algún tipo de totalidad es necesario para explicar nuestra aptitud para entender a otros interlocutores. Para mi crítica de la idea opuesta – que la comunicación consiste en último término en interlocutores que unen un conjunto común de palabras con un conjunto común de ideas simples (innatas o aprendidas) localizadas en la memoria semántica de cada interlocutor – véase Evans 1993; en este trabajo yo también discuto y critico la noción de "conexionismo" en la ciencia cognitiva. En relación con este tema véase también Kent 1991.



- 7 Para una discusión de la noción de Bajtín que relaciona esto con los estudios actuales del lenguaje hechos por los psicólogos y lingüistas, véase Wertsch (1991). Para una comparación y contraste del punto de vista de Bajtín con el de totalidad de Benjamin Lee Whorf y el énfasis sobre la gramática, véase Schultz (1990). Bakhtin suma a estas voces la posesión de “altura, alcance, timbre, categoría estética (lírica, drama, etc.)” y articula también particulares “visiones sobre el mundo y los destinos” (1984, 293). En otras palabras, las voces tienen dimensiones lingüísticas y subjetivas (véase más adelante).
- 8 Para un tratamiento sistemático de esta noción de dignidad y su relación con el marxismo, véase Holloway (1998); véase también Gilly, quien argumenta que, en las culturas indígenas de México y en muchas otras culturas indígenas y tradicionales, la dignidad incluye el estatus de lo individual pero está también unida con “una idea comunitarista [*communitarian*] de lo que es un ser humano” y con respecto a un orden que los indígenas sienten que es inherente a la naturaleza y la sociedad. La injusticia es cualquier cosa que amenaza este orden (1998, 280-281; 282).
- 9 Bajtín sostiene que la comprensión de otra enunciación es inseparable de nuestra respuesta a ésta. Y plantea, además, que nuestra respuesta a esa enunciación también anticipa la réplica que nuestro interlocutor puede dar a nuestra respuesta, es decir, anticipa su “fondo aperceptivo.” Bajtín llama a este proceso un entendimiento parcialmente constituido por una respuesta activa (“*active responsive understanding*”). Ésta implica que una enunciación forma parte de una cadena y, de esa manera, continúa más allá del momento inmediato de su ejecución (Bajtín 1986, 68, 92-95). Más aún, Bajtín habla de las personas como seres “nacidos de tal idea [no finalizada]” y del “fuero interno inacabado” de los personajes de las novelas de Dostoevski (17; véase el tratamiento por Dimitri Nikulin, 1988 de este aspecto del trabajo de Bajtín). Yo interpreto esta inacababilidad como que las voces son más que nosotros y no obstante inseparables de nosotros; es decir, ellas “son” nosotros.
- 10 Algunos otros ejemplos de hibridación intencional son la práctica mímica anti-falocéntrica de Irigaray (1985, 76 y 209) y la “doble conciencia” de la cual W.E.B. Du Bois y, más recientemente, Gilroy hablan (Gilroy 1993, 48). El intento por apropiarse del discurso del Otro algunas veces se vuelve en contra, y el discurso que ha sido apropiado termina dominando la voz apropiadora (Bajtín 1981, 293, 294; 1984, 202; véase más adelante sobre los mayas, y véase también Gilly 1998, 297, en torno al uso que los mayas hicieron del cristianismo como una ideología con la cual derrocar la opresión de aquéllos que originalmente se la impusieron.
- 11 He tomado prestado este ejemplo y una de sus ramificaciones, su versión interna de la voz del hablante, de Hanks (1996, 278-290). “Los padres seculares” son católicos pero no pertenecen a ninguna orden. En sus cartas, las mayas que las escribieron y firmaron exaltan a los franciscanos por hablar maya, y condenan a los padres “negros” (seculares) por hablar únicamente español; ensalzan a los franciscanos por sus votos de pobreza y caridad, y acusan al clero secular de cuidar únicamente su riqueza y sus familias; y declaran que los franciscanos los guían bien mientras que el clero secular abusa de ellos. Estos fueron los términos que los franciscanos tradicionalmente usaron para distinguirse del clero secular y apoyar su intento por ser la única o la principal fuerza religiosa en la región (Hanks 1996, 288).
- 12 Al escribir desde una perspectiva explícitamente bajtiniana, el antropólogo mexicano, José Alejos García (1994) argumenta que la identidad de los ladinos (mestizos hablantes de español) en el Chiapas de 1930, fue formada en relación con el complejo “otro” Occidental (“españoles-europeos-extranjeros”) y los indígenas, derivando en “un triple juego de imágenes,” la auto-imagen del ladino, la imagen que el otro tiene del ladino y la imagen que el ladino tiene del otro (110-111).
- 13 Gilly señala que anteriormente la relación del Estado con las comunidades indígenas por la vía de los intermediarios, los caciques, congela las relaciones sociales internas de aquellas comunidades y así las comunidades fueron subordinadas, pero no modificadas o absorbidas, en la cultura política de las clases dominantes. A finales de los setenta, los indígenas de Chiapas comenzaron una lucha contra los caciques y el sistema que les dio origen (1998, 285). A la luz de este antecedente, Gilly alerta contra la romantización de la noción de los indígenas de su cultura tradicional y su noción comunitarista de “dignidad”: La idea indígena de “orden” es jerárquica más que igualitaria (1998, 280-282). Pero Gilly sostiene también la



- idea de que el proceso de hibridación puede cambiar esta noción comunitaria de orden en pro de una versión más igualitaria de ésta (1998, 282; consúltense también páginas subsiguientes).
- 14 Por ejemplo, la masacre instigada por el gobierno el 22 de diciembre de 1997 en Acteal, Chiapas; véase Gilly 1998, 289. Aunque no puedo abordar este tema en este momento, la noción de un oráculo y la dinámica que establecen los oráculos está entendida como una alternativa a la noción menos políticamente definida de “el orden simbólico” que el psicoanalista Jacques Lacan (1977) y sus seguidores han desarrollado. Yo comparo el orden simbólico homogéneo con un oráculo; y entiendo por oráculo a una voz (una voz ilegítimamente privilegiada) entre muchas otras. En otras palabras, el cuerpo de múltiples voces reemplaza la trilogía lacaniana de “lo real,” “lo imaginario” y “lo simbólico.”
 - 15 Específicamente, la revisión del artículo 27 de la Constitución Nacional de 1917, impulsada en 1991 por el presidente Salinas, mediante enmienda constitucional (con la que se buscaba modificar el estatus de la tierra como la propiedad pública de la nación mexicana para asegurar al menos la posibilidad de una redistribución agraria) restringe a los campesinos el acceso legal a las tierras, el mantenimiento de sus ejidos y otras tierras apropiadas comunally. También, la más reciente adopción del TLCAN restringe la venta exitosa de sus productos en lo que ahora es un mercado desprotegido (véanse Gilly 1988, 268-271, 299-300; CCRI-CG 1995, 221-223).
 - 16 A la luz de relevantes documentos internacionales, por ejemplo, la resolución 1541 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, y la opinión de muchos académicos en este campo, Iris Young define la noción tradicional de la autodeterminación en términos de la “soberanía” y la “no-interferencia”: “Autodeterminación significa que un pueblo o gobierno tiene la autoridad para ejercer completo control sobre lo que sucede dentro de su jurisdicción, y ningún agente externo tiene el derecho a hacer reclamos sobre, o interferir con, lo que hace el agente autodeterminado “ (1999). Young sostiene que esta definición ha sido usualmente aplicada sólo a Estados que pueden sostener una economía independiente. Más aún, parte del problema de aplicar la noción de “autodeterminación” a las comunidades indígenas (el problema que Young está particularmente ansiosa de tocar en su trabajo) va más allá de la noción de independencia económica como una condición *sine qua non* de dicha autodeterminación.
 - 17 Las demandas de los zapatistas reflejan tanto derechos individuales (en su propio manifiesto, “libertad, democracia y justicia,” CCRI-CG 1995, 93; véase también 156-162) como derechos colectivos (en su llamado al gobierno para que reconozca sus derechos culturales, es decir, el respecto a sus “derechos y dignidad como pueblos indígenas... de acuerdo con sus culturas y tradiciones,” 156; véase también 224). Mues sostiene que la convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas, también ratificada por México, explícitamente legitima los derechos colectivos de las comunidades indígenas (1998, 4). Ella también afirma que el artículo # 4 de la Constitución Política Mexicana explícitamente “protege y promueve el desarrollo de las lenguas, culturas, prácticas, costumbres, fuentes y formas específicas de organización social” (de las comunidades indígenas), aunque este artículo no reconoce explícitamente que las comunidades indígenas tengan el “derecho a la autonomía y a la autodeterminación” (1998, 8; traducción mía). Mues añade que muchos defensores de los derechos indígenas sostienen que el artículo # 4 tácitamente implica el derecho a la autonomía y a la autodeterminación para las comunidades indígenas de México. Véase también el artículo # 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas”.



Referencias

- Alcoff, Linda
1995 "Mestizo Identity." In *American Mixed Race: The Culture of Microdiversity*. Ed. Naomi Zack. New York: Rowan and Littlefield.
- Appiah, K. Anthony
1994 "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction." In *Multiculturalism*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 149-163.
- Bhabha, Homi
1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bakhtin, Mikhail
1981 "Discourse in the Novel." In *The Dialogic Imagination*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, 259-422. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail
1981a "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel." In *The Dialogic Imagination*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist, 84-258. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail
1984 *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, Mikhail
1984a *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Bakhtin, Mikhail
1986 *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee, edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.
- Bonfil Battalla, Guillermo
1980 "Historias que no son todavía historia." In *Historia o para qué?*, ed. Carlos Pereyra et al. México City: Siglo XXI.
- Cameron, Dan, Richard J. Powell, Michele Wallace, Patrick Hill, Thalia Gouma Peterson, Moira Roth, and Ann Gibson, eds.
1998 *Dancing at the Louvre: Faith Ringgold's French Collection and Other Story Quilts*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Canclini, Nestor Garcia
1995 *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trans. Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopez; foreword by Renato Rosaldo. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CCRI-CG (Comite Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejercito Zapatista de Liberacion Nacional)
1995 *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, trans. Frank Bardacke, Leslie Lopez, and the Watsonville, California Human Rights Committee. New York, NY: Monthly Review Press.
- Chambers, Iain
1994 *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Clark, Katrina, and Michael Holquist
1984 *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Evans, Fred
1993 *Psychology and Nihilism: A Genealogical Critique of the Computational Model of Mind*. Albany, NY: The State University of New York Press.
- Evans, Fred
1998 "Bakhtin, Communication, and the Politics of Multiculturalism," *Constellations*, 5:3, Sept., 403-423.
- García, José Alejos
1994 "El Otro y Yo. Identidad Ladina en Tumbala, Chiapas." In *La Identidad: Imaginación, Recuerdos y Olvidos*, ed. Ana Bella Pérez Castro. Mexico City, Mexico: Universidad Autónoma de México, 107-116.
- Gilly, Adolfo
1998 "Chiapas and the Rebellion of the Enchanted World." In *Rural Revolt in México*, ed. Daniel Nugent. London: Duke University Press, 261-334.
- Gilroy, Paul
1987 *The Black Atlantic*. London: Verso.
- Ginzburg, Carlo
1980 *The Cheese and the Worms*, trans. John and Anne Tedeschi. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Hanks, William F.
1996 *Language and Communicative Practices*. Boulder, CO: Westview Press.
- Holloway, John
1996 "Dignity's Revolt." In *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, eds. J. Holloway and E. Pelaez, 159-98. London and Sterling, VA: Pluto Press.
- Hopper, Paul J.
1998 "Emergent Grammar." In *The New Psychology of Language: Cognitive and Functional Approaches to Linguistic Structure*, ed. Michael Tomasello.
- Ippolito, Jon
1997 "Trusting Aesthetics to Prosthetics," *Art Journal*, Vol. 56, No. 3, 68-74.
- Irigaray, Luce
1985 *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kent, Thomas
1991 "Hermeneutics and Genre: Bakhtin and the



- Problem of Communicative Interaction." In *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ed. David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman. Ithaca, NY: Cornell U. Press, 282-303.
- Lacan, Jacques
1977 *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. New York, NY: W.W. Norton and Company, Inc.
- Lucero, Michael
1996 *Michael Lucero: Sculpture 1976-1995*. Ed. Paul Anbinder. New York, NY: Hudson Hills Press.
- Lugones, Maria
1994 "Purity, Impurity, and Separation." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19.2: 458-479.
- Marcos, Subcomandante
1996 "Interview," *Chiapas*, no. 3, 106-116.
- Marcos, Subcomandante
1997 Videotaped interview conducted and shot by Kerry Appel, Jan. 1997, trans. Jason Gilmore and Kerry Appel. Text received by internet transmission.
- Morson, Gary Saul, and Caryl Emerson
1990 *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mues, Laura
1998 *Derechos Indígenas: El Caso de México*. Col. Copilco Universidad, Mexico, D.F.: Academia Mexicana de Derechos Humanos Filosofía y Letras No. 88.
- Naficy, Hamid
1993 *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Nikulin, Dmitri
1998 "Being as Dialogue," *Constellations*, vol. 5, no. 3, 381-402.
- Pettit, Philip
1997 *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Schultz, Emily A.
1990 *Dialogue at the Margins: Whorf, Bakhtin, and Linguistic Relativity*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Scott, Craig
1996 "Indigenous Self-determination and Decolonization of the International Imagination: A Plea," *Human Rights Quarterly*, vol. 18, 809-24.
- Taylor, Charles
1994 "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-74.
- Volosinov, V. N.
1986 *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wertsch, James V.
1991 *Voices of the Mind: A Sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wolf, Susan
1994 "Comment." In *Multiculturalism*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 75-86.
- Young, Iris Marion
1997 "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought," *Constellations*, vol. 3, no. 3, 393-414.
- Young, Iris Marion
2000 "Two Concepts of Self-Determination." In *Human Rights and Post-Colonial Legacies*, ed. Austin Sarat. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

