

Terceros términos, triángulos y posiciones de alteridad

David Murray

David Murray es Profesor en la
Universidad de Nottingham

ESTUDIOS • Nº 5
Julio 1995
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

La idea de un tercer término o terceridad presenta toda clase de posibles manifestaciones y niveles, como ya lo hemos podido notar en el desarrollo de este coloquio. Para Bernard McGuirk, quien la entiende en un nivel más filosófico, la terceridad es una idea siempre huidiza, y es importante precisamente por esa razón, ya que nunca aparece para quedarse como un extremo de un binario, o como una síntesis de dos términos opuestos. De este modo, apunta, creo, hacia el uso que Derrida hace de la *differance*, como un movimiento inestable e indeterminado entre lo diferente y lo diferido, antes que hacia el acento de Hegel o de Marx en el movimiento dialéctico y en la síntesis.

Me gustaría tratar de tomar una idea más literal, más específica de la terceridad, pero una idea que pueda relacionarse con ese nivel más general. Escuchando el uso que se hace del término aquí en la Argentina, cada vez estoy más confundido acerca del uso del término Tercer Mundo, y de lo que implica exactamente su uso en un contexto como éste. Mientras todavía parece haber algunas ideas de jerarquía y secuencia en el término, por sus asociaciones con el subdesarrollo, existen también posibilidades dentro del mismo de pensar la terceridad en relación a procedimientos de triangulación y alineamiento, de lograr acaso el tipo de mapeo cultural que Fredric Jameson ha convocado a realizar en respuesta a la condición postmoderna.

Yo provengo de una ciudad de Inglaterra, Liverpool, cuyo enorme poder en el siglo diecinueve se basaba principalmente en lo que se llamó el "comercio triangular". Este implicaba llevar mercancías muy baratas a África y cambiarlas por esclavos. Los esclavos eran entonces traídos a América y cambiados por algodón, tabaco o azúcar, que volvían a Liverpool con una enorme uti-

lidad. De muchas maneras, este entrelazamiento de distintos continentes, pero con el "Primer Mundo" firme en el control de la acumulación final, es un ejemplo clásico del vínculo entre capitalismo e imperialismo, y este modelo nos permitiría localizar con bastante claridad el centro y la periferia. El poder cultural y económico se concentra, se acumula, y aun se congela, en el centro. Desarrollos posteriores revelan la inestabilidad de este centro imperial, ya sea en las crisis culturales del mismo, ya en los desarrollos políticos y culturales en la supuesta periferia, pero sólo quiero apuntar al desarrollo del capital multinacional, combinado con la tecnología de los medios masivos de comunicación, que han hecho totalmente innecesario hacer aquel viaje físico triangular, ya que las utilidades y los medios de vida de la gente pasan a formar parte de una circulación epifenomenal de cifras y ganancias proyectadas, o "futuros", como son llamadas sin ironía. En esta apoteosis de la circulación del capital, la circulación comienza a ser más importante que lo que circula, y se convierte de hecho en la creadora del valor, y el énfasis postestructuralista en la circulación de signos antes que en su capacidad referencial parece haber encontrado su encarnación literal. Si ni el patrón oro ni sus equivalentes marxistas, en la teoría del valor del trabajo o del valor de uso, ofrecen un punto fijo de valor fuera de esta circulación, ¿qué podemos hacer de la actual dispersión del poder a través de las redes? Una pregunta a formular es si la realidad virtual de la circulación es verdaderamente equivalente a la manera en que el mundo es, política o económicamente. Dicho crudamente, ¿cuál es la relación entre el mercado como epifenómeno y las economías y las políticas de los países individuales? ¿Sucede realmente que el poder es ahora tan disperso y virtual como para no necesitar una localización en Nueva York, Londres o Tokio, o es esta una conveniente mistificación occidental del hecho de que las redes electrónicas simplemente facilitan el mantenimiento de la explotación y la jerarquía globales, en lugar de anularlas? Los prolongados debates sobre "desarrollo" y "subdesarrollo" y la necesidad estructural de ambas condiciones por parte del capital internacional, han intentado mantener unidos la idea de relación estructural y un sentido de justicia basado en conceptos de economía política que Baudrillard ha revelado como compartidos por capitalistas y marxistas por igual. Pero, ¿qué ocurriría si la red en realidad ya no se correspondiera con la idea de que el poder se acumula finalmente a lo largo de líneas que todos podemos reconocer, y todavía llamamos Primer Mundo y Tercer Mundo?

Como especialista en cultura norteamericana, acostumbrado a observar la relación entre los Estados Unidos y Europa, intentar ahora acomodar a Latinoamérica en mi esquema presenta todo tipo de dificultades, que no se resuelven alineando a Gran Bretaña y los Estados Unidos como Primeros y a Argentina como Tercero, ya que es completamente posible ver a Gran Bretaña en una posición subordinada, casi colonial económica y políticamente en relación a los Estados Unidos, aun cuando puede haber todavía un vestigio de "primeridad" y autoridad cultural asociada a Europa. Trabajos re-

cientes sobre comunidades en diáspora nos han recordado cuántas identidades culturales pueden comprenderse más bien en términos de rutas que de raíces, y libros como *The Black Atlantic* de Paul Gilroy, sirven para acabar con los modelos geo-políticos que sostienen patrones esencialistas y binarios. Sin esos modelos estamos obligados al pensamiento relacional, en el que aspectos de diferentes culturas se desplazan hacia adentro o hacia afuera del alineamiento, pero sin un sentido de jerarquía basado en ideas de prioridad o autenticidad. Tanto individualmente como formando parte de grupos, necesitamos acaso imaginar una situación política y cultural en la que podamos “encontrarnos a nosotros mismos”, no mediante la búsqueda de nuestras “raíces”, ni tampoco ubicándonos en un extremo u otro de un binario jerarquizante, sino trazando nuestras “rutas”, ubicándonos a nosotros mismos en relación a una totalidad de alineamientos cambiantes, encontrando nuestra posición relacionalmente, por triangulación.

Ahora me gustaría dar un breve ejemplo de esta idea desde mi área particular de interés: la raza en los Estados Unidos. Las actitudes raciales particulares de los norteamericanos blancos, como se han venido desarrollando a través de los siglos desde su asentamiento inicial —o conquista— han creado una curiosa distinción entre actitudes hacia los indios y hacia los afro-americanos. Mientras que ambas razas han sido consideradas inferiores, los indios han sido vistos como menos amenazadores que los afro-americanos y no han sido sometidos a las mismas leyes y convenciones con respecto al entrecruzamiento de razas. Mientras que la identidad para ambas razas ha dependido de la “sangre”, la rigidez de la regla por la cual incluso 1/16 de ascendencia negra hacía a la persona completamente negra nunca se aplicó a los indios. Además, ha habido incluso un cierto romanticismo para los norteamericanos blancos en ser capaces de alegar un (convenientemente remoto) grado de linaje indio. El efecto de esto fue que el considerable número de personas mestizas con sangre india y afro-americana eran casi siempre clasificadas como negras. Así, esos indios, quienes a menudo tenían también cierto grado de sangre blanca, eran forzados a ubicarse en un extremo del binario que los situaba en el final de la escalera.

Un ejemplo interesante podría ser la figura del Jefe Búfalo Child Long Lance, quien alcanzó un cierto grado de celebridad en los años veinte y treinta como portavoz de los indios, actor cinematográfico y autor de una autobiografía extensamente leída. En realidad su nombre era Sylvester Long, y había crecido en un barrio negro de Carolina del Norte. Mientras que el resto de su familia seguía siendo identificada como negra, él aprendió de los indios que había conocido cómo hacerse pasar por indio, asistiendo incluso a una escuela india destinada a “civilizar” a los niños indios. Pero mientras los otros chicos aprendían inglés y cómo ser como los norteamericanos blancos, Long Lance aprendía de ellos cómo ser como un indio —conocimiento que luego explotaría para promocionarse a sí mismo como un “Indio Noble”—, presentándose de maneras que agradara a las preconcepciones y al sentimentalismo de los blancos. Finalmente, se des-

cubrió su impostura, para gran disgusto de algunas celebridades de Hollywood. Inadvertidamente, habían llevado a un negro a sus hogares como invitado distinguido. Como su verdadero pasado amenazaba cada vez más con desacreditar su personalidad inventada, la presión de las contradicciones creció y finalmente Long Lance/Sylvester Long se suicidó.

Una historia fascinante y perturbadora, pero en mi breve relato he dado por sentada una cuestión importante al referirme a su “impostura”, como si él hubiera sido realmente negro y aparentado ser indio. En lugar de ver sus actos como ficticios, sería más conveniente ver la totalidad de la construcción de las identidades raciales en los Estados Unidos como ficticia. Long Lance, por su apariencia y color podría acaso haber pasado como indio y aún como blanco, y su familia podría bien haber provenido de un grupo de mestizos, los Lumbee, que a lo largo de este siglo han luchado porque se los considere indios, y ahora lo han conseguido. No es más engañoso, entonces, describirlo como indio que como negro, o como blanco, pero, por supuesto, la peculiar operación de discriminación en los Estados Unidos ha hecho de un pequeño elemento de ascendencia negra el factor decisivo para determinar la identidad racial —un acto de ficción que sustenta una división binaria contra toda evidencia real. Para evitar ser forzado al extremo equivocado de esta oposición binaria, Long Lance fue obligado a grotescas y finalmente trágicas distorsiones, y podemos encontrar una distorsión equivalente en un nivel mayor cuando grupos de mestizos, a fin de demostrar que eran indios antes que blancos, tenían que introducir la discriminación en sus propias escuelas, excluyendo a los negros y reforzando de esta manera la ficticia división binaria creada por la sociedad blanca.

Lo que he tratado de destacar muy brevemente aquí es el modo en que una distinción ideológica antes que física entre negros y no-negros ha dominado y tergiversado no sólo el tercer término de indio, sino todos aquellos numerosos casos que comprenden a individuos y a grupos enteros, que contradicen ese binarismo. El verdadero tercer término, entonces, lo constituye quizá el mestizaje, pero para ser realmente efectivo, en el sentido de negarse a ser reducido a cualquiera de los binarios o a una síntesis de ellos, esta condición o identidad necesita escapar de las trampas de las preconcebidas identidades raciales en oferta. Si miramos a los recientes escritores indios, encontramos este término conectado por un lado con aquella tradicional figura de profunda ambivalencia y condición cambiante, el impostor, y por el otro con el libre juego y las inestabilidades de lo postmoderno. En un escritor indio como Gerald Vizenor, por ejemplo, o un afro-americano como Ishmael Reed, la idea de una identidad fija o garantizada por cualquier idea de pureza racial o autenticidad da paso a un ser en constante invención y creación. Como dice Vizenor en *Interior Landscapes*, “la mezcla de sangres, o mestizaje, es una nueva metáfora, una contramarcha transitiva entre culturas comunales tribales y aquellas pretensiones materiales y urbanas que se oponen a las tra-

diciones conservadoras. El mestizaje oscila en mitos y autobiografías... las historias de los astutos que firman engañosamente”. Como una contramarcha, una fluctuación, un proceso antes que una entidad fija o una combinación de términos fijos, el mestizo, así como el impostor, se convierte en una nueva metáfora, no sólo para los indios, sino para la condición de vivir en el mundo postmoderno. En los mitos, la figura del impostor es anárquica, contradictoria y no puede ser inmovilizada, y ha sido descrita como enemiga de los límites. Vizenor hace explícita esta similitud en función de la idea de complementariedad en la deconstrucción; el impostor “no es una presencia o una persona real, sino un signo en un juego de lenguaje, en un relato cómico que niega la presencia”.

Uno de los peligros más obvios de asimilar al impostor con el repudio postmoderno a los grandes relatos totalizadores o trascendentes o con la subversión de la metafísica por parte de la deconstrucción, es ignorar la especificidad histórica y cultural, lo cual puede ser en sí mismo una forma de englobar a todas las demás culturas en el espíritu “post” de Occidente, una presunción totalizadora de un fin general de la historia y de la ideología. No estoy seguro si la manera en que he relacionado las cuestiones específicas de raza e hibridación con el efecto intelectualmente corrosivo y desestabilizador del tercer término en el nivel de las ideas, funciona o no, o si tales relaciones pueden o deben realizarse, pero mantener abiertas posibles líneas de conexión puede ser al menos una manera de evitar que se diluyan, en una celebración postmoderna, las reales y dolorosas limitaciones y discriminaciones que el pensamiento monolítico y binario todavía apoya y defiende.