

B. Franklen

BIBLIOTECA BENJAMIN FRANKLIN



SUFRIMIENTO CULTURAL
LITERATURA E HISTORIA DE
LOS MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS

RODOLFO PALMA ROJO

COLECCIÓN BIBLIOTECA BENJAMIN FRANKLIN

©Rodolfo Palma Rojo, 2022

©Editorial de la Universidad de Alcalá, 2022

Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares (Madrid)

©Instituto Universitario de Investigación en Estudios
Norteamericanos "Benjamin Franklin" de la Universidad de Alcalá
Calle de la Trinidad, 1
28801 Alcalá de Henares (Madrid)
Tel. 91 885 52 52
www.institutofranklin.net

PORTADA: "El Tepeyac de Los Ángeles" ©1992George Yepes,
georgeyepes.com, All rights reserved.

SUFRIMIENTO CULTURAL. Literatura e historia de los mexicanos en Estados Unidos

ISBN: 978-84-18979-34-7

Depósito legal: M-29471-2022

Coordinadora editorial: Ana Serra Alcega

Impreso en España

Impresión: Cimapress

Maquetación: <https://maquetadordelibros.es>

SUFRIMIENTO CULTURAL
Literatura e historia de los mexicanos
en Estados Unidos

RODOLFO PALMA ROJO



— BIBLIOTECA BENJAMIN FRANKLIN —

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Francisco Sáez de Adana Instituto Franklin-UAH

COMITÉ ASESOR

Carmen Flys UAH
Fernando Galván UAH
José Antonio Gurpegui Instituto Franklin-UAH
Sylvia Hilton UCM
Francisco Moreno Instituto Franklin-UAH

COMITÉ DE REDACCIÓN

Silvia Betti Università di Bologna
Francisco Castilla UAH
Thomas Chávez University of New Mexico
Cristina Crespo Instituto Franklin-UAH
Carmen de la Guardia UAM
Miguel Ángel de Zavala Instituto Franklin-UAH
Lorenzo Delgado CSIC
David Fernández Víttores UAH
David García Cantalapiedra UCM
Maya García Vinuesa UAH
Jesús García Laborda Instituto Franklin-UAH
Silvia Gumiel UAH
Luisa Juárez Instituto Franklin-UAH
Montserrat López Mújica UAH
José Javier Martínez Herráiz UAH
Carmen Méndez UCM

COMITÉ EDITORIAL

Carlos Herrero Instituto Franklin-UAH
Ana Lariño Instituto Franklin-UAH
Ana Serra Instituto Franklin-UAH

A Mette Marie

Our job is to create a solid foundation of literature, something that will not disappear tomorrow or the day after, but something that is big and solid and strong. And something that will endure.

Cecilio García-Camarillo

Muchísimos hombres se sienten hoy en día en lamentable contradicción con otra infinidad de semejantes. Es un rasgo característico de la cultura la arraigada desconfianza que siente el hombre frente a todos los que no entran en su propia esfera . . . por eso es innegable que la más profunda analogía del hombre con relación a sus semejantes radica en su desestimación.

Robert Musil

Having been subjected, first to a brutal physical attack, and then to a long process of economic attrition, it is not surprising that so many Mexicans should show evidences of spiritual defeatism which so often arises when a cultural minority is annexed to an alien culture and way of life. More is involved, in situations of this kind, than the defeat of individual ambitions, for the victims also suffer from the defeat of their culture and of the society of which they are part.

Carey McWilliams

ÍNDICE

Prefacio	11
Sufrimiento cultural como paradigma	15
Nueva visita al territorio de Calibán	39
La cautiva es el mensaje	75
«Preferiría no hacerlo» y otras maneras de eludir reconvenciones	109
Nada propicio para el escritor como artista	139
¿Quién lo habría pensado?	173
Utopía, guerra y persecución	193
Dos contundentes respuestas: <i>Yo soy Joaquín</i> y <i>Zoot Suit</i>	221
Desmantelamientos	243
Olvido, experiencia y memoria	265
Cierre y apertura	291
Notas	300
Bibliografía	307

Prefacio

Prefacio

Después de haber estudiado tanto las prácticas como los discursos hegemónicos estadounidenses que han velado y, muchas veces, despreciado o desvanecido la presencia y memoria de la comunidad de origen mexicano en aquel país, decidí emprender este ensayo.

Para ello, hube de comprender necesariamente el alcance del concepto hegemónico y su relación con las otras capas de la sociedad, específicamente en términos culturales; estos que son intrínsecos, propios de la persona, los que la definen por su visión del mundo, por su hacer (cómo se relaciona con ese mundo) y decir cotidianos (cómo responde a ese mundo) y por quien es; a final de cuentas, una persona. Se trata entonces de lo más íntimo del ser –el *self*, la mismidad y expresión del *ethos*–, el lugar donde se guarda la historia, la memoria y la tradición. Vuelto oraciones, proverbios, juegos, mitos, ritos, es el equipaje ancestral que impulsa los anhelos más recónditos y apreciados; la casa y la arboleda que la persona lleva consigo. Todo aquello que nos hace ser quienes somos.

La tríada de Raymond Williams, que desmantela lo hegemónico en dominante, residual y emergente, me permitió rebasar un acercamiento que me habría llevado a compartimentar, excluir y subyugar, porque finalmente el enfoque que fragmenta –por ejemplo, en Estados Unidos, sería la subdivisión en minorías– para su estudio los diversos grupos culturales es propio y conveniente de la cultura dominante, puesto que el resultado obtenido es el examen y la reafirmación de los conceptos que genera una minoría sobre sí misma, útiles para informar al estrato hegemónico sobre su quehacer, por un lado, y, por el otro, fortalecer la minoración de la minoría.

Es por ello que, para poder recoger una visión comprensiva, leo a los escritores de origen mexicano no como expresión de una minoría-minorizada por los mismos juegos de poder, sino como parte de la literatura de una nación, a manera de una cultura residual.

Como bien explica Felipe Fernández-Armesto, en su monumental *Our America*, los primeros asentamientos en territorio estadounidense fueron hispanos. La colonización de Estados Unidos ocurrió en el descorder de dos telones; uno de derecha

a izquierda, y el otro de abajo hacia arriba, por encima de las poblaciones nativas y apoyado por gente proveniente de todo el mundo o casi. En ese escenario ocurrió el encuentro entre los descendientes de esos primeros colonos, los mexicanos y los estadounidenses.

De ahí que tanto los hechos como las ficciones impelen el desmantelamiento de una literatura e historia monolíticas y unívocas. A partir de las primeras crónicas de ambos grupos, conforme voy avanzando en el estudio de la literatura y la historia, hilvano ejemplos para tratar de explicarme un concepto que encontré en un renglón de Edward Said, el sufrimiento cultural, que, por medio de la acción simbólica, se transformó en estas páginas en paradigma. Los ejemplos que lo constituyen funcionan como sinécdoques, esto es, amplían el significado propio, se transforman en representaciones y muestran algo que antes se hallaba oculto. A su vez, como los paradigmas se conforman con el pareo de sus similares, el del sufrimiento cultural se entrelazó con el elaborado de Giorgio Agamben, *homo sacer*, expresión de la nuda vida y esencial para la aprehensión de los infortunios y desatinos de la condición (in)humana en estos tiempos.

Final y tristemente, todo parece resumirse en el encuentro desigual entre dos personas. Ambas quieren vivir una vida buena y ser felices, pero que ven en la otra un posible obstáculo, difícil de superar, a menos que... Y es en ese cruce de caminos donde se olvidan las semejanzas y los deseos comunes; en lugar del diálogo, la confrontación e imposición de las ideas. Y estas, a su vez, necesitan aparatos que las conduzcan, las hagan aparecer, imponerse y avasallar; es cuando se ponen en marcha los implacables instrumentos culturales. Solo visto así, puede entenderse que las ideas, transformadas en artefactos culturales, puedan lastimar de tal forma.

De ahí que haya cercado tales situaciones –hechas ejemplos–, extraídas de la historia y de la literatura estadounidenses, para –una vez descritas sus estructuras– comprender la condición humana, su *ethos* proteico y contradictorio, cuando se manifiesta a través del sufrimiento.

Sufrimiento cultural como paradigma

Sufrimiento cultural como paradigma

El temor y la crueldad, como la ceniza y la lava, salen del mismo cráter.

Gaston Bachelard

Man to Man is an arrant Wolfe.

Thomas Hobbes

Human beings are creatures capable of feeling pain and suffering not only as a result of physically painful acts but also as a result of acts with symbolic meaning.

Avishai Margalit

Durante mucho tiempo observé sus efectos, sin alcanzar a nombrarlo. La corrosión que provocaba, aunque evidente, no era física, ni tampoco podía constreñirse al campo de lo psicológico, pues ese trastorno afecta, más acá de la conducta, la constitución del ser humano, lastima seriamente su estar en el mundo, que lo vuelve ininteligible y, por lo mismo, apenas soportable.

Recuerdo haber encontrado aquel pernicioso malestar, después de haber convivido y documentado el afán de la amplísima comunidad mexicana en Estados Unidos por lograr lo que cualquier persona desea: una vida buena y sana –como me enseñaron los filósofos del desierto, alguna vez en Embudo, Nuevo México, hace ya cerca de treinta años.

Fue por entonces que me di cuenta de que, si bien la principal motivación de la migración es la económica, existe una tríada de carencias que permanece velada: la falta de respeto, reconocimiento y solidaridad, que no propicia que los individuos se queden en sus lugares de origen. La cuchillada artera del sufrimiento por razones culturales les ha sido clavada desde el punto de partida y, con el arribo a un país ajeno, la herida pareciera comenzar a expedir cierta fetidez. Esas oleadas de voluntades empeñosas se encuentran en el nuevo territorio con una comunidad mexicana añeja, que llegó mucho tiempo antes o se halla desde hace siglos en Estados Unidos, lo que no facilita las cosas para nadie, pues viven y conviven en una sociedad donde se los mantendrá bajo sospecha, siempre puesta a prueba su capacidad de integración y acatamiento a las exigencias de la cultura dominante.

Uno de los extremos de aquella indecible aflicción lo reconocí en el dolor inconsolable de la madre de Darío Miranda. Con frecuencia él cruzaba la frontera de los dos Nogales para trabajar en Estados Unidos. Una noche se encontró con una pareja de guardias fronterizos. Tan pronto los vio, se echó a correr. Lo mataron por la espalda. No fueron condenados por ese crimen, sino por haber disparado con rifles no reglamentarios. La madre me contó una y otra vez la historia, buscando un sosiego entre las sombras, descubrir la fugaz clave de lo incomprensible.

A través de su agotado aliento me contagió de incertidumbre. Supe desde ese momento que el desasosiego solo podría apaciguarse, si acaso entenderse, cercándolo por medio de la acción simbólica. Esto es –de acuerdo con Kenneth Burke– crear estrategias para su aprehensión y comprensión, denominarlo –pienso que lo mejor es hacerlo a través de ejemplos–, nombrar sus estructuras y elementos sobresalientes, y, al hacerlo, expresar una actitud hacia este contradictorio fenómeno.

Para Heidegger, la comprensión implica compenetrarse con el mundo. Lo que los griegos denominaron *phronēsis*: el plano práctico del involucramiento y de la participación, «un conocimiento práctico-moral que se vuelve constitutivo de lo que somos en el proceso del devenir» (Bernstein 149). Hay que advertirlo de la mano de Hans-Georg Gadamer: la situación se hace más profunda y compleja, porque «comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no a la manera de una autopesión previa o ya alcanzada, ya que esta autocomprensión se realiza en la comprensión de algo y no ofrece el carácter de una libre autorrealización» (129). Y, sin embargo, al ejecutarla, «la verdadera comprensión hermenéutica se convierte en una parte íntegra de nuestro ser» (Bernstein 150). No hay escapatoria o escondrijo posible, la comprensión, por lo tanto, la *propia* comprensión, únicamente puede ocurrir con los otros y sus actos, determinados como prácticas culturales –como clarifica Gerald Bruns– y añade: «Comprender implica hallarse en casa, mientras que el sinsentido es aislamiento, arbitrariedad, carencia de contextos» (3).

Phronēsis, en Aristóteles (libro VI), es una de las cinco virtudes intelectuales propias de la vida política –la segunda mejor opción, después de la contemplativa, para lograr el fin último, la felicidad–, y es el conocimiento ético del cómo, en contraste con *tēchnē*, que sería el saber cómo, o con *epistēmē*, el conocimiento científico. (Las otras dos restantes son la *sophía* y el *noûs*, sabiduría y entendimiento intuitivo, respectivamente.) Así, *phronēsis* resulta ser el fundamento del *ethos*, si se entiende como el conocimiento práctico-moral que constituye lo que es la persona, y, por lo mismo, su modo de concebir y vivir la vida en relación con los otros. No solo el *ethos* expresa cómo se comprende de manera práctica el mundo, sino también explica su atracción, repulsión y abandono –tanto comunión como excomunión con los otros.

Fuera del juego de la comprensión–autocomprensión, el individuo queda a la deriva, aislado, ausente. Es alguien a quien se ha empujado fuera del centro. El que se separa o es separado de lo que él, y no los otros, considera el centro, es un *exiliado*. No importan las razones; tampoco hay centro único o el mismo para todos: los brazos de una madre pueden constituirlo, si no es que su voz, por ejemplo, o la familia completa, o el atrio de la iglesia, o *las palabras* que todos los días y a ciertas horas se pronunciaban. Salir, ser expulsado o alejarse de *eso* (sin perderlo, se entiende) es exiliarse. No es casual entonces que Liam O’ Flaherty haya titulado uno de sus cuentos «Going into exile».

There was a deep, calm silence outside the cabin and within the cabin, in spite of the music and dancing in the kitchen and the singing in the little room to the left, where Patrick Feeny’s eldest son Michael sat on the bed with three other young men, there was a haunting melancholy in the air. (O’ Flaherty 133)

Pronto se descubre que toda esa ruidosa y forzada alegría era porque los dos hijos de Patrick Feeny, Mary y el ya mencionado Michael, están por emprender *su* viaje a Estados Unidos. A Patrick se lo describe de esta forma: «His mind was in agony all the time, thinking that on the following day he would lose his two eldest children, never to see them again perhaps» (O’ Flaherty 134).

Patrick está luchando contra sí mismo y, casi en verso, lanza su queja al vacío: «It’s a cruel world that takes you away from the land that God made for you». En más de un modo sintetiza lo terrible que es el exilio, donde no solo ocurre la expulsión, sino el despojo, el desgarrar y el desprendimiento de lo que nos es común y habitual;

they had cut adrift from the routine of their home life. They no longer had any place in it. In a few hours they would be homeless wanderers. Now that they were cut adrift from it, the poverty and sordidness of their home life appeared to them under the aspect of comfort and plenty. (O’ Flaherty 143)

Lo familiar queda en la memoria y, a manera de un *crossfade*, de ese oscuro comienza a surgir una luz ininteligible que lastima los ojos. La persona así herida parece abandonada a su suerte, para que con sus escasos recursos lidie con la ansiedad y la inseguridad afectiva.

Germaine Guex encontró que una sintomatología sustentada en la tríada de la ansiedad, la agresividad y la devaluación de la persona expresaba la neurosis del *abandónico*, y que Frantz Fanon retoma para tratar a los extranjeros en Francia: «The inferiorized black man goes from humiliating insecurity to self-accusation and even despair» (42). En ellos encuentra la condición del *abandónico*, aquel que no se siente

apreciado como ser humano y que será capaz de renunciar a todo lo suyo con tal de ser aceptado en ese mundo donde él se asume como extraño.

An attitude of recrimination toward the past, a lack of self-esteem, and the impossibility of making himself understood . . . Yet he would like to be cloaked with a mantle of affection. He never wanted to be *abandoned*. (56)

El individuo se halla abatido por un poderoso sentimiento de impotencia y de inseguridad hacia todo aquello que lo circunda y lo rechaza. Se encuentra fuera del centro para los demás y por ello se mantiene en guardia constante, con la certeza de que en cualquier momento se le hará saber, y muchas veces de la peor manera, que ha sido rechazado. De ahí que una constante preocupación lo atormenta –según comprueba Guex en varias ocasiones–, la de ser el otro.

Del campo psicológico, sin dejarlo por completo, Fanon traslada la condición del *abandónico* a lo cultural y a lo político. Para ello, retrotrae el dificultoso encuentro entre colonizador y colonizado, en el que uno impone valores y denigra al otro. De manera inteligente subraya que «el problema de la colonización no se limita a la intersección de las condiciones históricas y objetivas, sino también la actitud del hombre hacia tales condiciones» (65). Es entonces cuando importa ser subjetivo, «encuentro imposible ser objetivo, he intentado tocar la miseria del negro, tanto de manera palpable como afectiva» (67). No hay diferentes tipos de colonialismo, como tampoco los hay de racismo.

All forms of exploitation are alike. They all seek to justify their existence by citing some biblical decree. All forms of exploitation are identical, since they apply to the same «object»: man. By considering the structure of such and such an exploitation from an abstract point of view we are closing our eyes to the fundamentally important problem of restoring man to his rightful place. (69)

Claude Lévi-Strauss podrá ser muy bien recordado tanto por el descubrimiento como por su entrelazamiento de tres principios fundamentales: la separación entre naturaleza y cultura, más dos características de la condición humana: la voluntad de no estar solo y, como consecuencia, el deseo de comunicarse. Esos universales explican, a su vez, sendas prohibiciones: la del incesto y la del asesinato. Si se quiere no estar solo –o quedarse solo–, si persiste la necesidad de comunicarse con los demás, es conveniente acatar los interdictos. En esos y otros sometimientos, vio Freud «el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones» (39). Aquel que se halla aparte de la comunidad –el salvaje, en términos modernos– da rienda suelta a sus instintos. Con la cultura, estos se tienen

que contener o encauzar, si no es que suprimir o reprimir. «Esta *frustración cultural* rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura» (41-42).

Shakespeare llamó a esa naturaleza aún no convertida en humana Calibán. Tan lo es que, en *La Tempestad*, se cuenta que el amo de este, el dueño de su aislamiento, tuvo que ponerlo en cadenas para evitar que atacara a su hija Miranda. Si el padre de ella, Próspero, representa el culmen de la civilización, una vez que ha dominado la magia y el espíritu (Ariel), Calibán encadenado es el instinto reprimido, que le permitirá, a través de la concertación del matrimonio de Miranda (matrimonio que, de no haber existido las cadenas, no hubiera sido posible) con uno de los recién llegados a la isla, entablar comunicación con los ajenos a él y poder así abandonar la isla (del aislamiento), donde permanecerá Calibán como su único habitante, puesto que Ariel, como espíritu libre, podrá optar entre muchas alternativas.

De esa manera habrá que comprender que lo salvaje también se pueda representar como Calibán sin cadenas, libre de buscar la satisfacción de sus instintos sin cortapisas. Calibán se vuelve peligroso no nada más para las buenas maneras del comedor y la recámara, sino para la cultura y sus fundamentos. Su irrupción mina lo establecido, los acuerdos y las suposiciones. Eso ocurre con la personificación de Calibán en diferentes seres humanos. Fanon relata que al africano se lo concibe como salvaje, residuo de una etapa anterior a la cultura: «To have a phobia about black man is to be afraid of the biological, for the black man is nothing but biological. Black men are animals. They live naked. And God only knows what else» (Mannoni ctd. en Fanon 143).

Frantz Fanon estudió «el síndrome del africano del Norte», que implicaba dolores inexplicables y cuya causa los médicos de Lyon atribuían a los defectos tanto cerebrales como culturales de esta población, a la que calificaban de la peor manera. Para el psiquiatra martiniqués, en cambio, era evidente que «perturbado en su afectividad, amenazada su actividad social, el norafricano combina todas esas condiciones que hace que un hombre se enferme» (Shatz 20). Sentencia Fanon: «el racismo es un peligro para la salud mental».

Con la cultura aparece el miedo a los diferentes, a los que no se los comprende a primera vista, y, de la mano del miedo, la crueldad en muchas de sus manifestaciones. Una de ellas, el desprecio por ser quien es aquel otro, fundamentado en una quimera, el racismo, puesto que no existen «razas» humanas, sino seres humanos.

Edward Carpenter considera que esa deshumanización paradójicamente comenzó con la civilización. Él la llama enfermedad. Ubica su germen en la propiedad y en todas las instituciones derivadas de ella; con la propiedad privada y por la riqueza generada, se introdujeron nuevas formas de comportamientos sociales;

it destroyed the ancient system of society based upon the gens, that is, a society of equals founded upon blood-relationship, and introduced a society of classes founded upon differences of material possession; it destroyed the ancient system of mother-right and inheritance through the female line, and turned the woman into the property of the man; it brought with it private ownership of land, and so created a class of landless aliens, and a whole system of rent, mortgage, interest, etc.; it introduced slavery, serfdom and wage-labor, which are only various forms of the dominance of one class over another; and to rivet these authorities it created the State and the policeman (loc. 140)¹

No vuelve a hacer ninguna consideración sobre las instituciones que se generaron a raíz de la aparición de la propiedad, pero hay que tenerlas en mente y tratarlas como ramificaciones de la enfermedad en el arte, la religión, la política y el derecho, para poder comprender el fenómeno. Sin mencionarlas, concluye que si, al menos, el ser humano no hubiera sido disgregado de su entorno, no habría habido tal enfermedad.

If each man remained in organic adhesion to the general body of his fellows, no serious dis-harmony could occur; but it is when this vital unity of the body politic becomes weak that it has to be preserved by artificial means, and thus it is that with the decay of the primitive and instinctive social life there springs up a form of government which is no longer the democratic expression of the life of the whole people; but a kind of outside authority and compulsion thrust upon them by a ruling class or caste. (loc. 501)

En el punto crítico de la enfermedad de la civilización, el individuo pierde la memoria y la tradición, renuncia a sus nobles pasiones por seguir a un líder (loc. 520-522). El ser humano es dejado a su suerte, en el sálvese quien pueda,

in this «each for himself» is no rule of the Demos in every man, nor anything resembling it. Here is no solidarity . . . but only disintegration and a dust-heap. (loc. 529)

Mientras Carpenter –que escribe en 1920– propone la vuelta a las sociedades primitivas, para recuperar y desarrollar un complejo comunismo humano que conduzca hacia la libertad (loc. 738), en contraste, su amigo Havellock Ellis –en una carta dirigida al ensayista– plantea una sabia eugenesis para obtener ese alto nivel *natural* al que se aspira. Es decir, volver a la naturaleza para corregir o, si se prefiere, curar los errores biológicos del individuo. Principio ineludible del racismo.

Thomas Hobbes afirma que lo que existe en el encuentro de dos personas no es anhelo o deseo de comprensión, sino miedo. «The cause of mutuall fear consists partly in the naturall equality of men, partly in their mutuall will of hurting» (24). Y

unos renglones más adelante, sentencia con gravedad: «All men in the state of nature have a desire and will to hurt».

Ese estado de naturaleza, lo que no ha sido cubierto, como el vestido a la desnudez, de cultura. Es de todos conocida la antigua fábula árabe de la rana y del escorpión que se encuentran a la orilla del río y se ponen de acuerdo para cruzarlo. Este le pide que lo transporte en su espalda y ella, a su vez, que no la aguijonee. Así lo ofrece y, además, la hace prometer que no lo tirará a las aguas, pues no sabe nadar. Ya cerca de alcanzar la otra orilla, el arácnido le clava el aguijón al batracio. ¿Por qué lo hiciste?, le pregunta antes de morir. Y el alacrán contesta: porque está en mi naturaleza. La conclusión final varía según el pueblo en particular que se trate de denostar. Así, la pretendida versión original acaba con la frase «porque somos árabes, ¿no es cierto?»

En esa historia prevalece la idea de que en ciertos individuos se podría encontrar una sospechosa similitud con bichos ponzoñosos: la naturaleza, más temprano que tarde, aflorará y quebrantará cualquier acuerdo o convivencia social, aun a costa de su vida. Por el contrario, la rana nunca está bajo sospecha, porque no puede intuirse que esté en su naturaleza hacer el mal, ni siquiera hundir su carga como teme el alacrán. La rana resulta confiable, ha de respetar el trato.

De ahí se llega al multicitado *motto* de Renan, que Césaire transcribe y que Fanon habrá de retomar en su *Peau Noire*: «Permitan que cada quien se dedique para lo que fue hecho, y todo funcionará bien» (38). Así —dice el filósofo francés en su *Reforma intelectual y moral*—, no existe contradicción con lo que la naturaleza ha producido, por ejemplo, los chinos, «una raza de trabajadores manuales», los negros, «una raza de labradores», y los europeos, «raza de amos y de soldados». A quien sorprenda este último designio de la naturaleza deberá leer el comienzo del párrafo citado, donde Renan asegura que «la regeneración por las razas superiores de las razas inferiores o degeneradas es parte del orden providencial de las cosas para la humanidad» (ctd. en Césaire 38).

Once años después de *La réforme intellectuelle et morale*, en 1882, Ernest Renan publicó *Qu'est-ce qu'une Nation?*, donde niega categóricamente la existencia de una «raza» pura, y deja las cuestiones raciales a la zoología y las humanas a la historia. La negación de la existencia de las «razas puras» va más allá al derrumbar la posible idea —o uno más de los prejuicios del sentido común— de que pudiera haber naciones compuestas por mínimas «razas»: todas las naciones —atina Renan— están compuestas por una multiplicidad. Si bien no utiliza el concepto de «mestizaje», sí llega a decir, por ejemplo, que en Inglaterra «ocurre una verdadera mezclanza». En ese nuevo texto, su concepto de «raza» tiene que ver más con el desarrollo de la cultura que con la forma de los cráneos. Por ello,

la raza es algo que se hace y se deshace . . . La raza no lo es todo como ocurre con los roedores y los felinos, y no se tiene el derecho de andar por el mundo midiéndole el cráneo a la gente, para después cogerla de la garganta y decirle: «¡Eres de nuestra sangre, nos perteneces!». (14)

En esa conferencia del 11 de marzo de 1882, sobre la definición de nación, Renan además fijó la similitud entre etnia y raza, al grado de que sus contemporáneos –al igual que los nuestros– los utilizaron como términos intercambiables, para luego expresar su certeza de que «basar la política en análisis etnográficos significa fundarla en una quimera» (12), que corrige su libro de 1871 y prefigura una crítica a la biopolítica del presente.

Su pensamiento –sumado al de Herbert Spencer, Hippolyte Taine y Gustave Le Bon– llevado al extremo permitió a los intelectuales de América, en específico a los latinoamericanos, entender la composición de sus naciones como la confluencia de diversas «razas», a las que en términos generales no les mostraban ningún aprecio y, por lo mismo, confiaban en el «mejoramiento» a futuro (Hale). Por ejemplo, los iberos –según Francisco García Calderón– habían recibido las terribles influencias africanas, eran una «raza degenerada por el contacto con África» (7). El proyecto de las naciones entonces reside en recuperar la vitalidad latina y –he aquí la expresión del pensamiento racista de García Calderón– en «la depuración del mestizaje», que, a través de las generaciones y con la intervención benéfica de los grupos europeos, se deshará de sus rasgos «inferiores» absorbiendo los «superiores».

«El problema de las razas es de suma gravedad en la historia americana: explica el progreso de algunos pueblos y la decadencia de otros» (193), asevera en el capítulo segundo de *Las democracias latinas de América*. Como sucede en estos casos, se acude a la ciencia para confirmar los prejuicios: «Un antropólogo argentino, el señor Ayarragaray dice que “el mestizo primario es inferior al progenitor europeo, pero a menudo superior al ancestro indígena”» (197); lo que entonces le permite a García Calderón asegurar que el ser un híbrido lo ha hecho «desleal, servil, y a menudo haragán» (197), y que solamente con mayores «mezclas», especialmente europeas, podrá mejorar su carácter, pues «no basta un solo cruzamiento para que los caracteres de la raza superior sean comunicados al mestizo en forma duradera» (200). Es el europeo, americanizado como «criollo», el modelo constituyente de la «raza» nueva.

Otro ejemplo más del daño que ocasiona el racismo es el que proveen los filósofos Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros, cuando aseguran que al tipo físico le corresponde un tipo psicológico. Según ellos, la América hispana es el resultado del amalgamamiento entre europeos, indígenas y africanos; constituye la cuarta «raza» del

mundo, «la americana», que completa el cuadro con la blanca, amarilla y la negra; no explican, desde luego, cómo se pueden unir los colores con la geografía en esa taxonomía. «Mientras los ingleses –comenta Ingenieros en su texto introductorio a la obra de Bunge– tuvieron en Norte América hembras anglosajonas, conservando pura su psicología al conservar la pureza de su sangre, los españoles se cruzaron con mujeres indígenas, combinando sus taras psicológicas con las de la raza inferior conquistada» (11). Bunge es menos ofensivo –sin dejar de serlo del todo– y más descriptivo:

El puritanismo de los colonizadores evitó allá, en la América inglesa, todo contacto sexual con indios y negros, citando al efecto versículos bíblicos donde se prohibía a los hebreos casarse con las hembras de filisteos y de los amalecitas. . . . Por desgracia en Hispanoamérica hubo, a la inversa, contacto y hasta amalgama de las tres razas. (132)

Un ejemplo concluyente es el pensamiento sobre la condición latinoamericana de Domingo Sarmiento, quien vio la barbarie y la violencia invadiendo la ciudad por antonomasia, Buenos Aires, casi como una venganza de las provincias por nunca haber recibido «un poco de civilización, de industria y de población europea» (39); la historia como un listado de ejemplos que prueban el punto de cómo la barbarie le ha dado con la quijada de una mula a la civilización varias veces en Argentina; una serie de tipos del hijo del colonizador europeo, el gaucho, que tiene en común su desapego a las normas, su vida inhóspita y salvaje, así como la rebeldía contra el orden establecido o por establecer; dos «razas», la española y la indígena, y una casi extinta, la negra, que es «inclinada a la civilización, dotada de talento y de los más bellos instintos de progreso» (43), sin que diga en qué se fundamenta, ni explique por qué entonces fue casi exterminada.

De la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle la espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho ha de haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido. Pero no se ha mostrado mejor dotada de acción la raza española cuando se ha visto en los desiertos americanos abandonada a sus propios instintos. (43)

Calificar ese pensamiento de racista no solo se justifica por el uso libre y arbitrario de la palabra «raza», así como por el hecho de, por su sola enunciación, aceptar su

existencia, sino también y quizá lo más relevante por unir «raza» a comportamiento. Más una fatal conclusión de Sarmiento: la fusión que ocurre en América Latina de africanos, europeos e indios es un fracaso total; con decir que a los habitantes de estos lugares les tocó lo peor de esos mundos: España conquistadora es conservadora y atrasada; África es esclavizada; y las culturas autóctonas, ociosas e industrialmente incapaces.

Es con D. F. Sarmiento que se establece el binomio civilización–barbarie con tal contundencia que influye en el subsiguiente pensamiento latinoamericano que, por un lado, esbozará explicaciones sobre dicha dualidad o, por otro, volverá la vista, ya sea a Europa o a Estados Unidos, en busca de una superación a lo que se planteaba como un sino ineludible.

Este pensamiento encuentra una perfecta correspondencia con el hegemónico de Estados Unidos, cuyas aseveraciones sobre el individuo se fundamentan en una terminología biológica, donde se introduce constantemente la riesgosa categoría de «raza», puesto que la separación de las personas por tipologías y rasgos se emplea para concebir las diferentes aptitudes y carencias de los grupos según su naturaleza.

Cuando el orden y control de dichos grupos se programa y ejecuta de acuerdo con esos principios, se encuentra de lleno en el ámbito nada equitativo de la biopolítica.

En el centro de los conflictos culturales –siguiendo a Axel Honneth– se halla la lucha por el reconocimiento: el intenso y constante esfuerzo de los diferentes grupos «por establecer patrones de reconocimiento mutuo», según dice su traductor Joel Anderson (xxi). Las relaciones mismas entre los individuos en la sociedad deben proveerlos de reconocimiento a través «del amor, de los derechos y la estima» (1)², en ello estriba su realización como personas, y de ahí que el mutuo reconocimiento sea un deber social. Anderson acota que, «por lo general, a los integrantes de los grupos marginados y subalternos se les ha negado sistemáticamente el reconocimiento a causa de su cultura o forma de vida» (x), y es natural entonces que esas demandas invadan el espacio político y no se diriman, por ejemplo, en el ámbito laboral, ya que es precisamente allí donde el individuo es definido –con cierta facilidad en el uso de las categorías– de acuerdo con sus funciones y valorado según sus aportaciones, lo que deja fuera lo más íntimo de la persona. La relevancia de cada uno de estos términos puede entenderse al analizar –como lo hace Honneth a lo largo de su libro– lo riesgoso y violento de sus contrarios (que resumen la falta de respeto hacia aquello que son los demás, su mismidad); el sobajamiento de la condición humana por medio de mecanismos culturales desplegados por la hegemonía. Honneth lacónicamente concluye que todo ello contribuye al surgimiento de conflictos sociales, pues la identidad de la persona se conforma y se transforma con los demás. La autoestima, la confianza y el respeto en sí y para sí mismo dependen de los otros.

Ya que, dentro del marco de una relación éticamente establecida de reconocimiento mutuo, los sujetos siempre aprenden algo más acerca de su identidad particular, y puesto que en cada caso se trata de una nueva dimensión de su mismidad que, por lo mismo, ven confirmada, deben una vez más abandonar, por medio del conflicto, el nivel de vida ética que han alcanzado, para lograr que su identidad sea reconocida de una manera más demandante. En ese sentido, el movimiento de reconocimiento que conforma la base de una relación ética entre los individuos consiste en un proceso donde se alterna tanto la reconciliación como el conflicto. (17)

En el conflicto entran en juego una serie de valores que se exige sean reconocidos como intrínsecos de la persona y que los otros le niegan; y el conflicto puede prolongarse, si no es que perpetuarse, cuando se asume como un medio para obtener reconocimiento. No obstante, la concepción dinámica de las identidades, como en constante respuesta, parece propiciar un refinamiento o un escalamiento en los diversos planos éticos de la sociedad. En sus conferencias de Jena, sobre la filosofía del Espíritu, Hegel señaló:

En el reconocimiento, la persona deja de ser este individuo. Existe por su derecho de reconocimiento, esto es, ya no por su existencia inmediata. . . . El hombre necesariamente recibe y da reconocimiento. Esa necesidad es suya . . . Al reconocer, el hombre es este movimiento, y este movimiento en sí mismo es lo que ocupa el lugar de su condición natural: él es reconocimiento. (ctd. en Honneth 42)³

Lo que lleva a Axel Honneth a una de las conclusiones más importantes en cuanto a las consecuencias éticas del reconocimiento:

El argumento crucial [de Hegel] aquí es meramente que toda coexistencia presupone una especie de afirmación mutua básica entre los sujetos, ya que, de lo contrario, ninguna forma de estar juntos –sea la que fuere– podría jamás existir. (43)

Honneth retoma varios ejemplos de Hegel para mostrar de qué manera un simple acto que permite la autodefinición y, por lo mismo, la valoración de sí mismo puede ofender a otro sin habérselo siquiera propuesto y provocar una escalada de reacciones (entre las que se puede hallar el azoro del primero). El punto que se prueba con esa escalada creciente de ofensas es que ambos poseen derechos. «Marca la etapa de la experiencia en el proceso formativo del individuo, en el cual los sujetos finalmente aprenden a verse a sí mismos como personas dotadas de “derechos”» (47). Verse de tal forma implica –interpreta Honneth a Hegel– reconocer los límites finitos del otro, «que los sujetos cobran conciencia del terreno existencial común, a partir de que aprenden a verse recíprocamente como seres vulnerables y amenazados» (48). Solo así una sociedad puede establecer y expandir sus instituciones; por ejemplo, el trabajo cobra sentido porque satisface las necesidades de los demás tanto como las propias.

Hay un reconocimiento como propietarios del trabajo realizado que los contratos laborales certificarán. «El reconocimiento de mi personalidad, en el contrato, *me* permite contarme como ser existente» (Hegel ctd. en Honneth 51). Y sus cláusulas dejan entrever el conflicto escondido en la sola posibilidad de que el contrato pudiera quebrantarse. Así, el reconocimiento mutuo de los derechos respectivos debe ser visto como una solución momentánea del conflicto, lo cual explicaría (pensando en Estados Unidos) tanto las represiones como las respuestas positivas (*affirmative*) por parte de las autoridades a las solicitudes de reconocimiento de las llamadas minorías, durante los años sesenta del siglo pasado (o, el caso más extremo, la Guerra Civil, cien años antes), que además se circunscribe a la situación del individuo «solamente dentro de las relaciones éticas del Estado», puesto que, como indica Honneth,

la ley representa una relación de mutuo reconocimiento, a través de la cual todas las personas son concebidas como ostentadoras de los mismos reclamos; . . . no puede servir como un medio para el respeto de la historia de la vida particular de cada individuo. En su lugar, esta forma (hasta cierto punto) individualizada de reconocimiento presupone, además de un logro cognitivo, un elemento emocional, que hace posible experimentar la vida del otro como un riesgo para la realización propia del individuo. (56-57)

Hegel ya no ahonda sobre las consecuencias a las que tales condiciones lo conducirían para, en su lugar, enfocarse al estudio de la formación de la conciencia. ¿Cuáles serían esas consecuencias que ahora Honneth asume suyas?

Hegel pudo haber descrito una vez más la construcción del mundo social como un proceso de aprendizaje ético que conduciría, a través de diversos momentos de lucha, hacia relaciones de reconocimiento mutuo cada vez más demandantes. Si él hubiera llevado consistentemente la lógica de este proceso hasta el establecimiento de una comunidad ética, se habría acrecentado con ello la forma de interacción social en que cada persona, con sus particularidades específicas, podría apreciar con una percepción de reconocimiento basada en la solidaridad . . . Pero este paso –el movimiento lógico hacia una concepción de la vida ética basada en la teoría del reconocimiento– no lo dio Hegel. (62)

La idea de una comunidad genuinamente libre quedó sin desarrollarse en el proyecto de Hegel. Es decir –ahora en términos de Honneth–, una comunidad que reconoce *a* y permite el reconocimiento *entre* sus miembros, a través de la solidaridad («amor» es el término empleado por Hegel), respeto y estima. Como hace ver Joel Anderson –traductor y prologuista de la obra de Honneth–, los elementos se entrelazan: el reconocimiento recíproco responde a las proclamas de identidad, que se encuentran en la raíz de la justicia social, donde anida el respeto a sí mismo del individuo como principio generador. Ese respeto a sí mismo ha sido desarrollado y comprendido

frente a los otros, «sin la experiencia de haber interactuado con alguien, no se puede estar en la posición de influir en uno mismo» (75); forma parte de la conciencia misma del ser, construida en comunidad mediante el reconocimiento mutuo de las personas –las mismidades–. El individuo aprende a reconocerse como ser con derechos que le confiere haber sido aceptado (*reconocido*) por la comunidad; esos derechos están íntimamente vinculados al reconocimiento de los otros miembros de esa comunidad, lo que le otorga –según Mead– «una posición, la dignidad de ser miembro en la comunidad» (ctd. en Honneth 79). Por su parte, Axel Honneth llama la atención sobre el hecho de que no es coincidencia de que George Mead haya vinculado dignidad con reconocimiento, puesto que

implícito en el término se halla el aserto sistemático de que la experiencia del reconocimiento corresponde a un modo de relación práctica con el *self*; en la cual se puede estar seguro del valor social de la identidad propia. El concepto general que Mead elige para designar esta conciencia del valor de uno es el del respeto a sí mismo. (79)

Una de las maneras más palpables de ese reconocimiento ocurre en el diálogo, donde se comprende y se es comprendido. Sin embargo, si la memoria y la libertad se cancelan, como ocurre en los procesos de aculturación, la posibilidad de diálogo se suprime. Y, en igual proporción que el sufrimiento se intensifica, el respeto a sí mismo disminuye, hasta llegar a alcanzar su punto límite: la nuda vida.

Giorgio Agamben, gracias a un rastreo filológico profundo, encontró en la figura del *homo sacer* la máxima expresión de despojo cultural. El *homo sacer* es aquel a quien puede matarse sin cometer ningún crimen, pero que tampoco es susceptible de ser sacrificado (*uccidibile e insacrificabile*). En otras palabras, su asesinato no puede ser ofrendado y no es un delito. Como persona carece de valor; la suya es la nuda vida que, en el entorno del poder, puede ser impunemente arrebatada. Tal cual lo expresa George Jackson (1941-1971) desde la oscuridad de la cárcel, desde el subsuelo cultural y hablando de sí mismo, en *Soledad Brother*:

Born to a premature death, a menial, subsistence-wage worker, odd-job man, the cleaner, the caught, the man under hatches, without bail –that’s me, the colonial victim. Anyone who can pass the civil service examination today can kill me tomorrow . . . with complete immunity. (ctd. en Zinn 509)

Políticamente la nuda vida es la que en principio los Estados (aparentemente democráticos y liberales) pretenden constituir en una forma de *estar ahí*, en la que se despoja de todo valor a las personas y a todas aquellas prácticas que no correspondan con los valores propios (los llamados nacionales). Agamben abunda: el triunfo del

capitalismo no hubiera sido posible «sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado . . . a través de una serie de tecnologías adecuadas, los “cuerpos dóciles” que le eran necesarios» (Agamben, *Homo* 12).

En otras palabras, una cultura que desvaloriza, desprecia y persigue a otras culturas. El *homo sacer* es un extremo. No es un esclavo (al que no podía matársele impunemente), ni tampoco un trabajador migratorio sin documentos (al que sí se le puede matar impunemente); ni mucho menos es el chivo expiatorio (pues no se le puede sacrificar). En términos biopolíticos es el ser humano que no tiene valor, ni siquiera digno de ser aculturado, puesto que en su naturaleza se hallan elementos nocivos o una completa ausencia de valores para la sociedad establecida. Es decir, su cultura carece de valor (aún más, ha dejado de existir) y únicamente implica peligro. Cabe insertar aquí la advertencia de Agamben:

Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. (*Homo* 20).

Tales padecimientos circulan dolorosamente a lo largo de la pérdida o modificación de las señas de identidad que han constituido esa cultura *propia*, especialmente entre las más vulnerables, por apreciadas, de ellas: lenguaje, religión, terruño y familia. Para exiliar al individuo, marginarlo del centro, despojarlo de su bagaje, no solamente se las acomete en su historia, sino también en la memoria. Y la memoria tiene su residencia en un lenguaje ancestral, pleno de narrativas familiares, proverbios, oraciones y recuerdos. Memoria que es pura tradición que se refracta en una melodía, en una conversación a la hora de la merienda, en el ribete de un vestido, en una décima o en la historia que se cuenta antes de dormir.

Las expresiones culturales se incorporan «dentro de las relaciones y procesos históricos y materiales que las constituyen y dentro de los cuales desempeñan una función esencial» (Taylor 466); puesto que, como señala Raymond Williams:

Una cultura está compuesta por un conjunto de relaciones entre formas dominantes, residuales y emergentes, lo que es un modo de enfatizar la cualidad desigual y dinámica de un momento determinado. Representa, este enfoque, un alejamiento de los análisis de épocas históricas monumentales . . . donde los periodos, estadios de la historia, se suceden unos a otros. (Taylor 146)

Lo que Williams propone con la tríada de formas (dominantes, residuales y emergentes) es un modelo analítico que, por un lado, *desmantele* cualquier determinismo que pueda prefigurar o condicionar las expresiones culturales, y, por otro, se enfoque en lo que él