



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

SUFRIMIENTO CULTURAL: LITERATURA E HISTORIA
DE LOS MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA
RODOLFO PALMA ROJO

ASESOR DE TESIS:
DR. ANTONIO PRIETO STAMBAUGH
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., OCTUBRE DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mis amados padres
Mario y Luz María,
y de mis bienqueridos amigos
José Luis Arcelus,
Bernardo Gallegos y Huberto Batis

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

The whale is neither good nor evil. It is the mighty Other or Opposite, what we leave when we split totality and claim half as our own before demanding the whole again.

J. B. Priestley

AGRADECIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS

Mis estudios de doctorado quedan enmarcados, al principio y al final, por los alientos de dos muy buenos amigos, Rafael Guevara Fefer y Jorge Traslosheros Hernández. El primero me incitó a inscribirme en el programa de Estudios Latinoamericanos y mucho me apoyó para que cumplimentara los requisitos. Y, de la misma manera, actuó conmigo Jorge Traslosheros en el momento de la conclusión, quien significativamente terminó siendo miembro del sínodo. Después de una breve plática en febrero de 2020, hizo suyo mi propósito de graduación, no escatimó esfuerzos ni palabras para animarme a continuar y finalmente concluir. En ese mismo sentido, dejó constancia de mi aprecio por los dos coordinadores del posgrado de Estudios Latinoamericanos, Mario Vázquez, al inicio, y Efraín León, al final, quienes caballerosa y amablemente me abrieron las puertas para entrar y salir. Desde luego que no puedo dejar de subrayar mi agradecimiento a cada uno de los miembros del comité tutorial. En especial a Antonio Prieto Stambaugh, lector incansable de la tesis desde los primeros borradores, quien, muy merecidamente, por sus comentarios y críticas, culminó como su director. Lo mismo puedo decir de Rafael Mondragón, quien, a pesar de haberse incorporado al final del proceso, cálida y entusiastamente se dio a la tarea de leer y anotar con gran acuciosidad el volumen. También tengo el orgullo de que el grupo de lectores de la tesis se haya completado con otros dos inteligentes amigos, geniales en su trabajo, que la vida me ha entregado con tanta generosidad, Norma Cantú y Antonio Saborit, quienes fueron un aliciente constante para esforzarme en realizar el mejor trabajo que pudiera realizar a mi alcance.

Además de agradecerles a ellos y a mi familia (esposa, tres hijos y hermano), quiero aprovechar este espacio para hacer un reconocimiento pleno de gratitud a mis maestros que tuve a lo largo de mis estudios, comenzando con Hugo Martín, que me enseñó a leer y a escribir, a quien le siguieron Jesús Rodríguez, Ignacio Ocaranza, Rafael Paz, Eleazar Alfaro, Guillermo Sheridan, Marcos García, Germán Dehesa, Alfonso Ruisoto, Cristina Barros, Hernán Lavín Cerda, Eugenia Revueltas, Dimitrios Sarrás, Rafael López Miarnau, Luis Astey, Arturo Souto, Glenn Harden, William Blackwell y Arnost Lustig.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. EL UMBRAL DEL LABERINTO	
INTRODUCCIÓN	33
1. PUEBLO CONQUISTADO	36
2. LA CONDICIÓN LATINOAMERICANA	52
3. BARBARIE Y CIVILIZACIÓN	74
CAPÍTULO II. UTOPIA, GUERRA Y CAUTIVERIO	
INTRODUCCIÓN	87
1. NO HAY TAL LUGAR	91
2. "PARA SALVARNOS DE LA ANARQUÍA Y DE LA RUINA TOTAL"	104
3. PERSECUCIÓN Y CAPTURA	123
CAPÍTULO III. ACULTURACIÓN COMO PADECIMIENTO	
INTRODUCCIÓN	137
1. ¿QUÉ ES SUFRIMIENTO CULTURAL?	140
2. DESMANTELAMIENTO DE LA ACULTURACIÓN	154
3. DIÁLOGO/INTROVERSIÓN	168
4. "NO SOY UN ACULTURADO"	182
5. YO SOY JOAQUÍN	189
6. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO	199
7. MEMORIA, EXPERIENCIA Y OLVIDO	218
CAPÍTULO IV. LOS NUEVOS CAUTIVOS	
INTRODUCCIÓN	235
1. LA HANNA DUSTAN DE HOY	239
2. LA MATRIZ NARRATIVA	255
3. MIEDO IRRACIONAL	283
4. SERES PARA REFUTAR SERMONES	295
5. NADA FAVORABLE PARA EL ESCRITOR COMO ARTISTA	333
6. ESTÓMAGOS BRAHMINES	349
7. ¿QUIÉN LO HABRÍA PENSADO?	379
8. RECUERDA TODOS LOS SANTOS	396
CAPÍTULO V. EL MALESTAR DE ESTADOS UNIDOS	
INTRODUCCIÓN	407
1. NUEVA VISITA AL TERRITORIO DE CALIBÁN	411
2. ETHOS BARROCO Y ETHOS PURITANO	457
3. ORDEN MORAL Y LIBERTAD	467
4. LA VIDA EN EL FUTURO PROMETIDO	490
5. EL ATAQUE A LOS PACHUCOS	512
6. "NO PARECEN SABER DÓNDE ESTÁ EL CENTRO DEL MUNDO"	528
VI. CONCLUSIONES	541
BIBLIOGRAFÍA	553

INTRODUCCIÓN

El sufrimiento cultural como objeto de estudio

"Sufrimiento cultural: literatura e historia de los mexicanos en Estados Unidos" es el resultado de una investigación sobre los discursos y prácticas hegemónicas estadounidenses que han borrado o despreciado la memoria y presencia de la comunidad de origen mexicano en aquel país. Para comprender su dificultosa situación y llegar a definirla como sufrimiento cultural, fue necesario entonces recurrir a los análisis literarios e históricos

La tesis que aquí se presenta retoma algunos momentos paradigmáticos en la historia de los mexicanos en aquel país, cuyo análisis entrecruza con sendas creaciones literarias, para dismantelar tanto la concepción de una historia monolítica y unívoca como la de una literatura canónica estadounidenses.

Asimismo, fundamento mi punto de vista y análisis literario e histórico sobre todo en las elaboraciones teóricas de Giorgio Agamben, especialmente las expuestas en su serie de libros sobre el *homo sacer*; los profundos ensayos acerca de historia y memoria que realizan, cada quien por su lado, Paul Ricœur y Maurice Halbwachs; el análisis de los elementos éticos que exponen, por una parte, Avishai Margalit, en cuanto a la constitución de una sociedad decente, esto es, aquella que no humilla, y, por otra, Axel Honneth, con relación al reconocimiento requerido e indispensable entre los individuos;

sin dejar de mencionar la crítica histórico-social de Herbert D. Croly y de Américo Paredes, al igual que la perspectiva marxista de Raymond Williams.¹

Sobre esta última es necesario ahondar porque sus conceptos de cultura dominante, residual y emergente, así como el de estructura de sentimiento, fundamentan el enfoque de esta tesis. En lugar de separar a los diversos grupos que componen la nación de acuerdo con factores biológicos –que, a final de cuentas ejecutan la minoración de la minorías y le otorgan un valor fuera del centro de la corriente principal–, es más productivo hacerlo en términos culturales, como propone Williams: "la complejidad de la cultura no sólo se halla en sus procesos variables y en sus definiciones sociales [...], sino también en las interrelaciones dinámicas, en cada momento del proceso, de los elementos históricamente variados y variables."² En esas dinámicas internas se descubre "lo dominante, lo efectivo, y en ese sentido lo hegemónico";³ sin embargo, aún es necesario incluir lo residual y lo emergente, que no sólo son significativos en sí mismos, sino "por lo que revelan de las características de lo dominante".⁴ Lo emergente implica "nuevos significados, valores y prácticas".⁵ Por su parte, lo residual no sólo existe como oposición, sino como alternativa, y, por lo mismo, explica lo dominante. La cultura residual se ha formado en el pasado y –subraya

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013. Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2010. Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Universidad de Harvard, 1996. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995. Herbert David Croly, *The Promise of American Life*, Nueva York, McMillan, 1909. Américo Paredes, "With His Pistol in His Hand": *A Border Ballad and its Hero*, Austin, Universidad de Texas, 1958. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Universidad de Oxford, 1977.

² Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Universidad de Oxford, 1977, p. 121. NB. Todas las traducciones, salvo cuando se empleen ediciones en español, son mías.

³ Raymond Williams, *op. cit.*, p. 121.

⁴ *Ibíd.*, p. 122.

⁵ *Ibíd.*, p. 123

Williams— es un elemento activo en el presente, que provee de sentido a la dominante mediante su incorporación, ya sea a manera de "reinterpretación, dilución, proyección, discriminación, inclusión y exclusión".⁶

Aunque el concepto de cultura dominante tiene ciertas similitudes con el de corriente principal (*main stream*), específicamente por su referencia a lo hegemónico, los distancian las interrelaciones, el dinamismo y la historicidad del primero. Continuando con la analogía que la define, la corriente principal del pensamiento sitúa todo aquello que no la constituye en los márgenes, desde los cuales ocurren los fenómenos culturales —por ejemplo— de las minorías. Y desde los márgenes se establecen y manifiestan ya sea como oposición, alternativa o sumisión de la corriente principal.

De ahí que me haya resultado más provechoso para el análisis concebir la cultura de los mexicanos en Estados Unidos como residual. Incluso Raymond Williams destaca que el modo de incorporación con que la dominante somete a la residual "resulta evidente en el caso de la tradición literaria, en la definición de lo que es o no es literatura";⁷ en contraste, en el *main stream* estadounidense se desarrolla el término de "literatura de las minorías".

Finalmente, el concepto de estructura de sentimiento, entendido como "un conjunto común de percepciones y valores compartidos por una generación",⁸ me resultó muy útil para agrupar y calificar las visiones del mundo de una época y región

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

⁸ Jenny Bourne Taylor, "Estructura de sentimiento", en *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Michael Payne (comp.), Barcelona, Paidós, p. 185.

determinadas, como ocurre en el capítulo I sobre las exposiciones teóricas latinoamericanas, así como las de los estadounidenses en los subsecuentes capítulos.⁹

Es por todo lo anterior que, para poder recoger una visión comprehensiva de lo que ha sido la literatura de Estados Unidos, haya leído la creación literaria de los escritores de origen mexicano no como expresión de una minoría-minorizada por los mismos juegos de poder, sino como parte de la literatura estadounidense en general, a manera de una cultura residual.

Entiendo que se pueda trazar una línea de estudio *dentro* del grupo cultural elegido –del tipo *Chicano Narrative* (1990) de Ramón Saldívar, o *Chicano Poetics* (1997) de Alfred Arteaga– para así revelar relaciones intrínsecas, pero he preferido inscribir el análisis literario en un campo más amplio, donde ocurren las relaciones conflictivas entre la cultura dominante y la residual, como el que abarca *Countering the Counterculture* (2003) de Manuel Luis Martínez, cuya declaración de motivos suscribo completamente y me apropio para esta tesis:

this book is an intervention in reading practices that have operated largely in isolation from each other and therefore have not yet provided a full, complex understanding of this important American narrative. I'm speaking

⁹ Agradezco a Antonio Prieto Stambaugh la referencia al artículo de Lola Paraño Gómez, "Afectividad, política y conocimiento: resistencia al neoliberalismo desde la escena teatral latinoamericana", publicado recientemente en la revista *Investigación Teatral*. En ese texto, la autora vincula la atmósfera afectiva con la estructura del sentir. El epígrafe, tomado de Sara Ahmed, que encabeza el texto hace muy explícita la puesta en práctica del concepto: "Affect is what sticks, or what sustains or preserves the connection between ideas, values, and objects". Los afectos presentan una intencionalidad hacia los objetos y a situaciones determinados, y, por lo mismo, puede deducirse su sentido, puesto que las emociones se hallan sujetas a estándares normativos para "encajar" en el mundo, y que "pueden ser apropiados tanto razonable como irrazonablemente" –esto último de acuerdo con una de las principales exponentes de la teoría de los afectos, Ruth Leys, quien retoma precisamente ese planteamiento de Anthony Kenny. Leys, en *The Assent of Affect* ubica la aparición, en 2009, de la revista *The Emotion Review* como el elemento cohesionador del interés en los afectos entre los investigadores de Europa y Estados Unidos. Su libro es una de las publicaciones más recientes sobre el tema (2017), junto con *Affect Theory and Literary Criticism* (2019), editado por Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth. Desde luego que la antología *The Affect Theory Reader* (2010), que incluye el citado artículo de Ahmed, ha resultado primordial para la difusión de este modo operativo de los afectos. Cito las fechas también con el ánimo de mostrar la contemporaneidad de mi trabajo de tesis, en el que elegí el enfoque de Raymond Williams sobre la estructura del sentimiento, sin conocer que por esos mismos años se desarrollaba el análisis de los afectos

of an American studies project that continues to marginalize minority narratives, histories, literatures, and is especially ignorant of the Mexican American subject's role in the making of national culture and politics. By the same token, I wish to intervene in the trajectory of a Chicano studies that has allowed itself to be marginalized by working at so great a distance from "mainstream" history and literature, that it can perceive its own production only as "oppositional" or "resistant". This book is a call for both disciplines to broaden their perspectives and to understand the profound imbrication between the Chicano and the "American" narratives, making possible a more fruitful interrogation that we might call "Americano studies".¹⁰

Para *minorizar* a los mexicanos, la cultura dominante ha elaborado y repetido un discurso histórico parcial de la colonización de Estados Unidos, así como una justificación para el hecho de que, en menos de quince años (entre 1835 y 1848), ese país se hubiera apoderado de más de la mitad del territorio de México. La historia que ha construido la corriente hegemónica (*mainstream*) del pensamiento estadounidense es lineal y se traza de Este a Oeste, marcando como punto de arranque a Jamestown, en 1607. Esa historia hegemónica prefiere excluir la otra historia –la

¹⁰ Manuel Luis Martínez, *Countering the Counterculture, Rereading Postwar American Dissent from Jack Kerouac to Tomás Rivera*, Madison, Universidad de Wisconsin, 2003, p. 5. "Este libro es una intervención en las prácticas de lectura que por mucho tiempo han operado en aislamiento entre sí y, por lo tanto, no han provisto aún de una comprensión cabal y compleja de esta importante narrativa americana. Hablo de un proyecto de estudios estadounidenses que continúa marginando las narrativas, historias y literaturas de las minorías, y es particularmente ignorante del papel del México-estadounidense en la política y cultura nacionales. Del mismo modo, deseo intervenir en la trayectoria de los estudios chicanos puesto que ellos mismos han permitido su marginación al trabajar desde una gran distancia de la "corriente principal", tanto en la historia como en la literatura. Este libro es un llamado para que ambas disciplinas ensanchen sus perspectivas y entiendan la profunda imbricación que existe entre el chicano y las narrativas "americanas", para hacer posible un cuestionamiento más fructífero que deberíamos designar como 'estudios americanos'".

Tampoco los estudios sobre la cultura latinoamericana en Estados Unidos han proliferado en las tesis de Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Es más, las tesis de doctorado que tratan el tema son escasas. En el siglo pasado, destacan sólo dos: la que probablemente sea la primera investigación sobre "los chicanos en una sociedad cambiante", de Axel Ramírez en 1994; y, cuatro años después, la de Antonio Prieto Stambaugh –quien además es el asesor de ésta– sobre "Artes visuales transfronterizas..." Una revisión de las casi 1 200 tesis, que se han elaborado en el Colegio de Estudios Latinoamericanos entre 2001 y 2015, detectó no más de tres trabajos para obtener el grado de maestría con algún tema referente a la cultura de los mexicanos o de los latinoamericanos en general en Estados Unidos. Hay solo una investigación que se realizó para optar por el grado de licenciatura, la de Rebeca Núñez sobre "Los pachucos: el estigma que dio identidad a los mexicanos en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial", en 2014.

predominantemente hispanoamericana— que surgió más de un siglo antes en Puerto Rico, y luego se desarrolló en las colonias de Florida y Nuevo México, extendiéndose de Sur a Norte —como prodigiosamente señala Felipe Fernández-Armesto en su historia *Our America*—. ¹¹ Una historia española y posteriormente mexicana. En términos generales, fueron líneas transversales (la que, arrasando los pueblos originarios, corrió de Este a Oeste, cruzada por la que iba de Sur a Norte) las que formaron Estados Unidos, lo que hace a este país no sólo anglosajón de origen, sino también latinoamericano, tanto por su historia como por su cultura.

Los momentos paradigmáticos de la historia de Estados Unidos que se retoman en esta investigación sobre el sufrimiento cultural de los mexicanos en aquel país son la colonización, la creación de la República de Texas, la Guerra Civil, el principio de la Segunda Guerra Mundial y el final del siglo XX; contrapunteados críticamente con las obras literarias, que cumplen también una función paradigmática: *Historia de la Nueva México* (1610), de Gaspar Pérez de Villagrà; *Who Would Have Thought It?* (1872), de María Amparo Ruiz de Burton; *La balada de Gregorio Cortez* (c. 1901); *Zoot Suit* (1978), de Luis Valdez; y *The House of Forgetting* (1997), de Benjamin Alire Sáenz.

La aculturación como sufrimiento cultural

Fue la piedra de toque de esta tesis *The House of Forgetting*, de Benjamin Alire-Sáenz. La novela se publicó hace ya más de veinte años, y desde mi primera lectura la (mal)interpreté ¹² como la alegoría de la dificultosa —por no decir apesadumbrada—

¹¹ Felipe Fernández-Armesto, *Our America. A Hispanic History of the United States*, Nueva York, Norton, 2014, 402 pp.

¹² Utilizo el término en el sentido de Harold Bloom, "reading is always a misreading", en *A Map of Misreading*, Universidad de Oxford, p. 3.

situación que viven y han vivido las comunidades de origen mexicano en Estados Unidos. Esa casa del olvido puede ser vista como símbolo de esa nación norteamericana, donde una joven –que representa a todos aquellos nuevos estadounidenses– es mantenida en cautiverio con el fin de borrarle la memoria y el lenguaje: la memoria donde –según Ricoeur y Halbwachs– residen las tradiciones, la historia y los recuerdos familiares; el lenguaje, la forma de expresar una visión del mundo. Y, a cambio del despojo, a la cautiva se le inculcan *otros* valores. A esos nuevos estadounidenses se los considera extranjeros –aun cuando hayan nacido ahí–, y susceptibles de ser educados, cultivados como si fueran plantas –comparación que está en la novela–, para después incorporarlos a la sociedad.

En términos antropológicos, la academia estadounidense definió como aculturación todo aquello que "abarca los fenómenos que ocurren cuando grupos de individuos de diferentes culturas llegan a mantener un contacto continuo de primera mano, así como los cambios subsecuentes en los patrones originales, ya sea de uno o de ambos grupos".¹³ En la quinta y última sección de su informe, Redfield, Linton y Herskovits enumeran los posibles resultados del proceso de aculturación: aceptación, adaptación o reacción. La aceptación culmina en asimilación, cuando "el proceso de aculturación resulta en la adquisición de una gran porción de otra cultura y la pérdida mayoritaria de la antigua herencia cultural".¹⁴ Como se verá en el capítulo III de esta tesis –donde incluso se presentan casos en que se pretende medir el grado de aculturación de los individuos–, en Estados Unidos se busca fervientemente que los

¹³ Robert Redfield *et al.*, "Memorandum for the Study of Acculturation", en *American Anthropology, 1921-1945*, Universidad de Nebraska, 1976, p. 257. The Social Science Research Council encomendó a principios de 1936 a Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits la formación de un comité "para estudiar las implicaciones del término 'aculturación'".

¹⁴ *Ibidem*, p. 262.

procesos de aculturación sucedan de esta manera –adquisición y pérdida mayoritarias– y siempre de manera unilateral. Nunca en forma de adaptación, cuyo posible y deseable resultado sería una combinación de los rasgos originales y foráneos, al grado de llegar a "producir un entero cultural, parejo y funcional, que es en realidad un mosaico histórico".¹⁵

No hay que dejar de lado que el encargo del estudio antropológico tuvo como objetivo encontrar las implicaciones y las subsecuentes líneas de investigación sobre el término de aculturación, hace ya más de ochenta años; y que los tres autores tuvieron el suficiente talento para señalar teóricamente las diversas maneras en que las relaciones entre las culturas pueden ocurrir. En ningún momento debe pensarse como una preceptiva, aunque es de resaltar el hecho de que, cuando las relaciones se tiñen de política –poder y dominio–, los parámetros indicados por estos tres antropólogos, en cuanto a los alcances del concepto de aculturación, resultan útiles para describir la realidad, al igual que les sirven a los miembros de la cultura dominante para explicarse el mundo.¹⁶ En Estados Unidos y en la práctica –como se comprobará a lo largo de estas páginas–, la aculturación ha sido entendida y llevada a cabo siempre como una combinación de obsecuencia y despojo:¹⁷ sumisión hacia lo que se adquiere

¹⁵ *Ibíd.*, p. 262.

¹⁶ En 1939, Bronislaw Malinowski hace una severa crítica al concepto de aculturación: "Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que "aculturarse"[...]. El "inculto" ha de recibir los beneficios de "nuestra cultura"; es "él" quien ha de cambiar para convertirse en "uno de nosotros"[...] mediante el uso del vocablo *acculturation* introducimos implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y valuadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno" (B. Malinowski, "Introducción", en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 125). De ahí que el antropólogo polaco y académico de la Universidad de Yale haya recibido con gusto el término de transculturación, acuñado por Fernando Ortiz, porque "todo cambio de cultura [...] es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe" (ídem). Que no lo haya utilizado en sus estudios prueba la segunda parte de mi idea: la explicación de los hechos culturales en Estados Unidos, entintada de una ideología del poder, se desenvuelve con facilidad si teóricamente se sustenta en el concepto de aculturación: qué tanto adquiere el otro, más que nada.

¹⁷ El ejemplo más evidente de aculturación, entendida como obsecuencia y despojo, es el rechazo de la sociedad dominante a cualquier otra lengua que no sea el inglés.

y pérdida de lo poseído, en donde la voluntad de uno –nunca de ambos– de los grupos de individuos y sus acciones poco pueden hacer para contrarrestar ese hecho, especialmente si pretende incorporarse a esa sociedad; unirse al "ejército de los vivos", como se indica a manera de oráculo al comienzo de *The House of Forgetting*. Enseguida concluí que tal atrocidad implicaba sufrimiento cultural.

El término sufrimiento cultural lo hube hallado en una línea de *Cultura e Imperialismo* (1993), de Edward Said, mucho tiempo antes de decidirme a aplicarlo en este estudio. El autor palestino lo empleó en su crítica a *The Other Side of the Medal* (1926), de Edward Thompson, quien alegaba que la colonización inglesa en la India había desatado un odio irracional en los nativos, así que se los debería emancipar para que pudieran comportarse como personas libres; en breve: los indios "quieren que se les devuelva el respeto a sí mismos".¹⁸ Justo ahí, cuando Said sintetiza para luego criticar la posición de Thompson, aparece la frase dedicada al sufrimiento cultural:

His is one of the earliest and most persuasive metropolitan attempts to understand imperialism as a cultural affliction for colonizer as well as colonized. But he is bound to the notion that there is "a truth" to events involving both sides that transcends them.¹⁹

Los dos conceptos concurrentes –el respeto a sí mismo y el sufrimiento cultural– se anulan gradual y mutuamente. Esto es, el engrandecimiento de uno disminuye el otro. El respeto a la persona (*self*) se adquiere en sociedad y depende del grupo, pues éste

¹⁸ Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 321. La tipificación de Thompson como "the crusading opponent of British policy" se pierde en la traducción al español. De igual manera, la traductora traslada erróneamente "their self-respect" a "su autoestima."

¹⁹ Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, p. 206. La traducción al español: "El suyo es uno de los primeros y más persuasivos intentos metropolitanos para entender el imperialismo como sufrimiento cultural, tanto para el colonizador como para el colonizado. Por otro lado, Thompson es prisionero de la noción que existe una "verdad" en los hechos que involucran a los contendientes y que trasciende a ambos." *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 322.

es el que otorga valor a esa persona. Por ello, la cita que hace Said de Thompson es sumamente reveladora: los indios quieren que se les devuelva el respeto a sí mismos, exigen ser reconocidos por lo que son. Tan evidente le resulta al autor de *El otro lado de la moneda* que lo señala como condición para ser libre, "para que nos mire a nosotros y a cualquier otro a los ojos y así deje de mentir".²⁰ La secuencia de pensamiento es clara: si el colonizado es liberado y recupera, por lo mismo, el respeto hacia sí mismo, se comportará de la misma manera –y aquí la crítica de Said– que el colonizador. Así ese comportamiento –impuesto tanto por la liberación como por la colonización– es cultural. Al ser condicionado y luego impuesto, tal proceso produce sufrimiento. Sufrimiento cultural (*cultural affliction*).

Affliction en inglés implica estar dolorosamente afectado por algo que causa sufrimiento. Y ese algo –como puede concluirse por lo dicho anteriormente– es la cultura. Así, se define la aflicción por sus causas, lo que permite ampliar su sentido a malestar, padecimiento, pesadumbre, disgusto e incluso dolor. Dolor psíquico –se entiende– como el que infligen las naciones autoritarias en general o, en particular, los grupos represivos dentro de ellas.²¹ *Malheur* es la palabra que emplea Simone Weil –trasladada al inglés precisamente como *affliction* y al español como desdicha– para definir el malestar que “se adueña del alma y la mata, hasta el fondo, con una marca

²⁰ Edward Said, *op. cit.*, p. 206.

²¹ 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 esa 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 hacen que un hombre se enferme". Cit., en Adam Shatz, "Where Life is Seized", *LRB*, 19 de enero de 2017, p. 20. Así, "el racismo es un peligro para la salud mental" (Ídem).

que solo a ella pertenece, la marca de la esclavitud ... La desdicha es un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte..."²²

Para una mayor comprensión, no hay que dejar de tener en mente la idea fundamental de Avishai Margalit: una sociedad decente es la que no humilla. El filósofo piensa que procurar el respeto a las personas erradica la humillación. O, en sentido contrario, para humillar es necesario despojar a la persona del respeto a sí misma; la gravedad del hecho radica en que con ello se inicia la desvalorización del individuo hasta reducirlo a un *nadie*. Para profundizar en tal ignominia, retomo el concepto de *homo sacer*—desarrollado extensamente por Giorgio Agamben— que se refiere a la vida de un hombre que puede ser arrebatada sin cometer por ello ningún crimen. Se trata del hombre despojado de todo valor que ni siquiera es digno de ser sacrificado (*uccidibile e insacrificabile*). Es la nuda vida que, en el entorno del poder, puede ser eliminada impunemente. El hombre, que "durante milenios siguió siendo lo que era para Aristóteles un animal viviente y además capaz de una existencia política", se ha transformado en hombre moderno "en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente".²³

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."²⁴

²² Simone Weil, "El amor de Dios y la desdicha", en *A la espera de Dios*, p.72.

²³ Michel Foucault, *La voluntad de saber*, p. 173, cit., en Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Aldaia, Pre-textos, 2013, p. 11.

²⁴ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 12. En términos de Agamben: "...como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres" (p. 17). Así, la nuda vida se plantea como excepción, "es decir, de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión" (p. 21). El *homo sacer* es la personificación de la nuda vida, por ello el derecho arcaico romano

Cuerpos y mentes politizados. En términos del poder hegemónico estadounidense: seres aculturados.

Son los valores íntimos los primeros en desaparecer en el proceso de aculturación; la *propia* cultura. El sufrimiento cultural circula dolorosamente a lo largo de la pérdida o modificación de las señas de identidad que han constituido esa *propia* cultura, especialmente entre las más vulnerables de ellas: lenguaje, religión, terruño y familia. No sólo se las acomete en su historia, sino también en la memoria. La memoria se fundamenta en un lenguaje ancestral, pleno de narrativas familiares y comunitarias. Esa memoria se refracta en la historia y en la literatura. De ahí mi objetivo de estudiar el sufrimiento cultural en la literatura e historia de las comunidades mexicanas en Estados Unidos.

Los intentos –la mayoría de las veces exitosos– de la cultura hegemónica por borrar y distorsionar la historia y presencia de los mexicanos en Estados Unidos se remontan al siglo XVII, con el establecimiento de las colonias anglosajonas en el noreste del continente americano. Ese país ha elaborado el discurso de una historia monolítica y sin contradicciones –en palabras más comunes, su historia oficial–, proyectada hacia un futuro construido –como si ya hubiera sido consolidado– en el pasado por el pensamiento de sus así llamados padres fundadores. Una concepción clásica –como la define Gerald L. Bruns– considera "que las cosas se transmiten del pasado por la tradición y que, a menos que todo se haga pedazos, el futuro será una versión de lo que ha sido a lo largo del tiempo: algo por lo cual vivir o matar. Ese tipo de cosas que llegan como tradición son normativas y restrictivas [como ocurre, por

decretaba que podía quitársele la vida sin cometer por ello ningún delito, pero –subrayando así su inutilidad para la *vida pública*– no se le podía sacrificar.

ejemplo, con] la Iglesia, el Estado y la Escuela".²⁵ Y, de igual manera, aquella nación ha establecido un modo cultural que responde a los mismos patrones ideológicos con que ha estructurado la historia, a tal grado que todo individuo que no sea partícipe de los beneficios (de pertenencia) de la hegemonía padecerá el menoscabo de lo que él considera su *propia* cultura. Así, la cultura dominante estadounidense tipifica las manifestaciones de los grupos no hegemónicos como expresiones minoritarias. Socava el respeto de las comunidades al humillarlas.

Queda por esclarecer el final de la frase de Said, donde se plantea que hay sufrimiento cultural tanto para el colonizador como para el colonizado ("a cultural affliction for colonizer as well as colonized"). Se entiende el padecimiento del oprimido al ser despojado constantemente de todo valor, pero ¿en qué sentido sufre o cómo es posible que el opresor sufra situado en una posición privilegiada?

En palabras de Thompson, el colonizador sufre porque se da cuenta de que el colonizado no ha adquirido los valores morales ("decir la verdad", en su ejemplo) tan apreciados para aquél. La respuesta dejó insatisfecho a Said, y desde luego que a mí me resultaba insuficiente para el análisis de la situación de poder en Estados Unidos. Tardé mucho tiempo en entender el contrapunteo del sufrimiento cultural. Casi el mismo que me llevó estudiar los materiales de esta tesis. Fue la narrativa del cautiverio –descrita y analizada en el capítulo IV– la que finalmente me proveyó de las claves necesarias para esclarecer la interrogante enunciada más arriba, lo que debe considerarse una aportación original de este trabajo. Entonces comprendí que la narrativa del cautiverio en Estados Unidos enmascara, sin dejar de expresarlo, un

²⁵ Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient & Modern*, 1992, Universidad de Yale, p. 196.

miedo mayor del opresor: el de ser aculturado. Por razones religiosas –finalmente culturales–, el estadounidense de origen anglosajón tiene pavor de ser al mismo tiempo desposeído y poseído en el encuentro con quien es diferente a él, como si, al mismo tiempo, se lo despojara de sus valores y un mal le fuera inoculado. De ahí que el miedo al "contagio" se convierta en odio a los extranjeros; prevalezca la no aceptación de lo que es distinto o habitual; e impere la exigencia de que sea ese otro quien se aculture como requisito previo para iniciar cualquier relación.

En *The House of Forgetting*, de Benjamin Alire-Sáenz, hay una cautiva de origen mexicano que un día acuchilla a su captor y, con ese acto violento, logra salir de su encierro. Nada distinto a lo contado en la literatura latinoamericana; pero sí se diferenciaba de la narrativa del cautiverio producida en Estados Unidos por el hecho significativo de que una mujer secuestrada, originaria del barrio más pobre de todo el país, acuchillara a un representante de la hegemonía cultural.

En ese mundo bien ordenado, poseedor de un designio o destino divino –que es como se describe a Estados Unidos reiteradamente a lo largo de esta tesis–, no hay diferencias posibles entre los individuos, ni pobres ni disidentes, como resultado de su elevado espíritu democrático y desarrollo económico. Fuera de esa corriente principal que todo lo uniforma y lo iguala, lo único que queda son las minorías. Minorías en proceso de aculturación, como si estuvieran a prueba.

Por ello es cada vez más urgente desconstruir la diferencia, invirtiendo los términos y ahondando en los análisis históricos y político-culturales de lo que hasta el momento ha sido considerado como una minoría. Que la fracción explique el sentido del todo. Así, se comenzará a apreciar cada vez un más latinizado a Estados Unidos, y ya no sólo como receptor incómodo de migrantes.

Sin lugar a dudas, la producción artística de autores de origen latinoamericano cobra cada vez más un papel destacado en Estados Unidos. Baste como ejemplo reciente la obra musical *Hamilton: An American Musical* (2015), que –en términos generales– implica que un latinoamericano, Lin-Manuel Miranda, utilizando los medios desarrollados por la sociedad neoyorquina, cuente a sus compatriotas estadounidenses –de una manera muy peculiar, por no decir ligera– la historia y el pensamiento de uno de sus "padres fundadores". Y, mejor aún, al final de una de sus representaciones, el elenco cuestionó directamente, en voz alta, a Mike Pence,²⁶ quien acababa de ser elegido vicepresidente de aquel país. *Hamilton* debe ser vista antes que nada como un producto estadounidense y, al mismo tiempo, como un modo de ser latinoamericano.

Ya desde finales del siglo XX, los creadores de origen mexicano en Estados Unidos habían logrado establecer con firmeza y profundidad una serie de temas y un modo peculiar de expresarlos, que no sólo les atañe, sino que, cargados de historia, como resultado de una búsqueda de más de un siglo y medio, los dotan de señas de identidad. Refuerzan ese acercamiento publicaciones recientes, como la monumental *Norton Anthology of Latino Literature* (2011) con más de dos mil quinientas páginas, que hace un recuento literario desde Bartolomé de las Casas hasta los autores más recientes en Estados Unidos; o la previa *Herencia, The Anthology of Hispanic Literature of the United States* (2002); así como la ya mencionada historia de Fernández-Armesto, *Our America. A Hispanic History of the United States* (2014). Los relatos, poemas e historias, y las críticas que contienen, prueban que la cultura latinoamericana ha sido

²⁶ "*Hamilton* had some unscripted lines for Pence", *The New York Times*, 19 de noviembre de 2016. La nota hace alusión a la función del día anterior: "On Friday night, Mike Pence attended the Broadway musical and an actor delivered a statement, drawing a sharp rebuke from Donald Trump".

fundamental en la creación y desarrollo de Estados Unidos. Asimismo, una simple revisión de estas obras puede dar cuenta de los cambios vertiginosos en las herramientas de análisis que despliegan sus autores y editores: mientras la más antigua de las antologías todavía utiliza la nada productiva categoría de "mestizaje";²⁷ la Norton prefiere emplear el término anglosajón de aculturación; y Fernández-Armesto es más radical –por su no conformismo– en el uso de los conceptos, baste como ejemplo el título de su séptimo capítulo: "The Return to Aztlan. Americanization and Resistance in the Age of Mexican Countercolonization." Esos nuevos giros denotan ya una insatisfacción por las clasificaciones utilizadas desde o impuestas por la corriente hegemónica del pensamiento.

También ha habido modificaciones en cuanto a su recepción: Alire-Sáenz, que no fue considerado en ninguna de las dos antologías antes mencionadas, ganó el Pen/Faulkner por su obra *Everything Begins & Ends at The Kentucky Club*, en 2012; y *Who Would Have Thought It?* de Ruiz de Burton fue vuelta a publicar, después de más de ciento veinte años, por una casa editorial reconocida académica e internacionalmente y, por lo mismo, con grandes alcances de difusión. Se trata de dos obras que estructuran en gran medida el análisis de esta tesis.

²⁷ Me refiero a la noción de mestizaje que implica, por oposición, la existencia de grupos humanos que jamás hubieran tenido algún contacto con otros. Es donde se corre el riesgo de caer en categorías racistas: entender mestizaje como mezcla de "razas", culturas o grupos, y, ya sea en un sentido, sobrevalorar tal combinación, o, en el otro, desvalorizarla. De ahí que tampoco resulte productiva dicha categoría, pues fuera de los esquemas racistas, nada favorece o desfavorece que un grupo no haya tenido contacto directo con otros grupos. En cambio, dejar de emplear esa categoría exigiría abandonar los esquemas racistas de pureza e impureza. Y menos que nada resulta productivo –en términos políticos– ingresar en la arena racista para disputar un sitio en ella.

El sufrimiento cultural como hipótesis

Una vez ubicado el tema y su problemática, ambas iluminadas por el concepto de sufrimiento cultural, fue necesario asimilar un método que, a partir de los estudios literarios –o, si se prefiere, desde las humanidades– fuera lo suficientemente comprensivo para, por un lado, analizar las particularidades de la cuestión, y, por otro, atender a su generalidad. Un acercamiento en que las particularidades se transformaran en paradigmas, sin tener que partir de exposiciones generales, en apariencia abarcadoras, pero riesgosamente reproductoras de un pensamiento que se pretende criticar.

Giorgio Agamben, además de fundamentar la categoría paradigmática de *homo sacer* –básica, como ya he repetido, para este estudio– describió en otro de sus libros, *Signatura rerum*, el método por el cual se concretó precisamente dicha categoría. De ahí que crea necesario extenderme varias páginas para ofrecer la explicación de un método del que me he apropiado para la elaboración de esta tesis.

Los fenómenos históricos que Agamben ha analizado a lo largo de sus investigaciones los ha tratado como paradigmas, "cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto".²⁸ En el entrecruce de los ejes sincrónico y diacrónico, aparecen los "fenómenos históricos singulares" [que] son tratados como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible".²⁹ *Paradigma* adquiere aquí los rasgos de ejemplo, incluso los de la (re)presentación de un momento.

²⁸ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, [2008] 2010, Barcelona, Anagrama, p. 11.

²⁹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 22-23. Un lector atento podrá percibir la presencia de Foucault en los planteamientos del filósofo italiano, al cual cita y comenta extensamente en su libro.

Cabe señalar que con ello se rebasa tanto el estudio lineal, cronológico, como aquel sustentado en

los contextos metonímicos ([p.ej.,] el siglo XVIII, la Francia meridional) para restituir el primado a los contextos metafóricos [...]. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo.³⁰

Así, el paradigma es tanto ejemplo como ejemplar, "sobre todo *exemplum*, que permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático".³¹

Es aquí donde Agamben avanza en la definición del método paradigmático, que resulta –como ya mencioné– fundamental para la elaboración de esta tesis:

Mientras la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento, que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último.³²

En síntesis: un ejemplo produce conocimiento gracias al desplazamiento que realiza entre particulares. Pero el ejemplo adquiere una peculiar relación con éstos: si

³⁰ *Ibíd.*, pp. 23-24.

³¹ *Ibíd.*, p. 24. Empleo en diversos momentos de la tesis la figura de la sinécdoque, por su cualidad de extender o restringir los significados, convirtiendo así los ejemplos o las partes en paradigmas de un "contexto problemático más amplio". "En la sinécdoque se dice que las relaciones entre la figura y la cosa designada son internas; en ella se nos da *muestra de algo*, una parte que se quiere que represente el todo, una especie que *representa* un género, la materia denotando la forma y la utilidad a que se aplica" (R. Wellek y A. Warren, *Teoría de la literatura*, p. 231. Mis énfasis). Aprovecho esta acotación para señalar que también la inserción de las notas a pie de página se ha asimilado al método, puesto que –siguiendo a Peter Szondi– éstas se despliegan para mantener en activo la acción circular entre comprensión y explicación (apropiación) de determinados conceptos, mientras el cuerpo mayor del texto avanza desplegando su interpretación. De ahí muchas veces su (im)pertinencia las haga muy extensas. Asimismo, el uso del paréntesis en palabras del tipo (re)presentación o (im)pertinencia no implica "representación y presentación" o "impertinencia o pertinencia" sino que cada término se halla en cierto grado modificado o afectado por el otro; no se excluyen sino se asimilan.

³² *Ibíd.*, pp. 24-25.

bien se constituye en paradigma de otras singularidades, éstas son a su vez paradigmas de ese "fenómeno original". El fenómeno original "como paradigma es [...] el lugar en el cual la analogía vive en perfecto equilibrio más allá de la oposición entre generalidad y particularidad".³³

El filósofo italiano ejemplifica con dos términos empleados en sus propias investigaciones: el *homo sacer* y el "musulmán". Aquél es –como ya se dijo– a quien puede dársele muerte sin recibir castigo, pero no puede ser sacrificado; aquel otro es el que vivió fuera de sí, deshabitado de sí mismo, perdido, en el campo de concentración. Y el rejuego entre ambos particulares puede describirse de la siguiente manera: el *homo sacer* asume el estatuto de paradigma que, por analogía, explica al "musulmán" que, a su vez, expresa paradigmáticamente la nuda vida que está inscrita en el concepto de *homo sacer*: "todos estos fenómenos históricos singulares son tratados [...] como paradigmas que, al mismo tiempo que deciden un contexto problemático más amplio, lo constituyen y lo vuelven inteligible".³⁴

En un pasaje de su acucioso texto, Agamben hace una distinción entre dos tipos de hipótesis: la más habitual, es decir, aquella que "funda sus investigaciones [...] presuponiendo (éste es el sentido del término griego *hypóthesis*) a partir de los datos que son tratados como principios conocidos"; el otro tipo, el de la dialéctica –y cita a Platón– concibe "las hipótesis no como principios sino propiamente como hipótesis, es decir, como escalones y trampolines, para ir hasta lo no supuesto [*anypótheton*], hacia el principio de todo y, una vez allí, descender hasta una conclusión, manteniéndose

³³ *Ibíd.*, p. 39.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 22-23.

ligado a las cosas que están ligadas a éste, sin servirse absolutamente de lo sensible, sino de las mismas ideas."³⁵

Cabe aquí recordar la teoría de Agamben que da cohesión a su método: "la cognoscibilidad del paradigma *nunca está presupuesto*, sino que, por el contrario, su prestación específica consiste en la suspensión y la desactivación de su facticidad empírica para exhibir sólo una inteligibilidad, entonces tratar las hipótesis como hipótesis significará tratarlas como paradigmas".³⁶ Con ello se propician varios giros. Antes que nada, se desplaza la preconcepción o presupuesto hacia un lado del fenómeno: la inteligibilidad no lo precede, lo acompaña. Asimismo, se cancela la "dualidad" entre "fenómeno singular" y "totalidad": "*la totalidad no resulta más que de la exposición paradigmática de los casos singulares*".³⁷ A manera de conclusión transcribo:

El fenómeno, expuesto en el medio de su cognoscibilidad, muestra la totalidad de la cual es paradigma. Y éste, con respecto a los fenómenos, no es un presupuesto (una "hipótesis"): como "principio no presupuesto" no está ni en el pasado ni en el presente, sino en su constelación ejemplar.³⁸

Así, transformado mediante el método paradigmático, el principio del sufrimiento cultural habita su constelación ejemplar, tanto comprende como es comprendido por otras particularidades. El paradigma de sufrimiento cultural, establecido como hipótesis para esta investigación, es tanto ejemplo del paradigma *homo sacer*, como paradigma del propio particular del *homo sacer* y de una serie de acciones ligadas por analogía: humillación, desprecio, despojo, exterminio de la memoria, masacre de prisioneros de

³⁵ Platón, *República*, Libro VI, 511b, 2-c, I. En G. Agamben, *op. cit.*, p. 33. Sus corchetes.

³⁶ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 33-34.

³⁷ *Ibidem*, p. 36.

³⁸ *Ídem*.

guerra, aculturación, cautiverio. Todas ellas permean y atraviesan la tesis "como escalones y trampolines, para ir hacia lo no supuesto", es decir, como hipótesis.

Pentágono del sufrimiento cultural

A manera de cinco calas inquisitivas, la tesis se estructuró en sendos capítulos para comprender y explicar el sufrimiento cultural de los mexicanos en Estados Unidos, en su literatura e historia. El primero de ellos da un panorama general, nada exhaustivo, de la historia apesadumbrada de esta extensa comunidad, y hace un recuento de lo que los pensadores latinoamericanos han dicho sobre el carácter de sus pueblos. Aparecen las figuras discordantes del pachuco, el pelado y el guarango, como ejemplos del desprecio de los estratos dominantes hacia los individuos sometidos y explotados precisamente por ellos.

Las ideas que expresa esa pléyade de pensadores del XIX y de principios del XX pretenden tener un fundamento científico que les permite intercambiar las clasificaciones naturales con las sociales. Sin embargo, esos malabarismos epistemológicos solamente los conducen a la reafirmación de conceptos racistas y, en consecuencia, a la justificación de la desestimación por la vida de los negros, indios y "mestizos", a tal grado que llegan a proponer su exterminio. Individuos despojados de todo valor pueden ser eliminados impunemente, tal cual reza el concepto de *homo sacer*.

Así, en esas extensas descripciones de lo que alguna vez se tipificó como el carácter o el ser de los pueblos, se hallan las miradas –unas detractoras, otras pocas favorables– hacia su conformación, así como a sus relaciones ideales y reales con las otras naciones (principalmente las europeas o la estadounidense). La ecuación

civilización y barbarie es la que constantemente surge como categoría explicativa; asimismo, prevalece y se mantiene como referente a lo largo del trabajo, puesto que éstos son también los términos empleados por los colonizadores y sus herederos del noreste de Estados Unidos: Calibán y Ariel. La tensión entre estos dos elementos, puestos así como contrarios, ha sido y sigue siendo simiente de conflictos culturales. Siempre el dominante –aunque su propio comportamiento llegue a ser brutal– considerará al dominado como un salvaje al que hay que aculturar antes de permitirle salir de la jaula. En ese binomio, siempre la libertad será condicional.

Como puente entre la visión latinoamericana y la anglosajona, encuentro al pachuco. Coincidentemente es figura despreciable/desechable tanto desde México como en Estados Unidos. Si bien confirma la comunión de estrategias biopolíticas, indica la desastrosa situación del mexicano en el umbral del sufrimiento cultural, puesto que no hay que dejar de lado en ningún momento que la concepción que construye la persona sobre sí misma ocurre en sociedad; es también en sociedad donde confluye la memoria; y es también en sociedad, y sólo en sociedad, donde el individuo puede obtener el respeto a sí mismo.

El país conformado después de la Guerra Civil estadounidense se negó a ser una nación de naciones pudiéndolo haber sido. Así comienza el primer capítulo de este trabajo, para luego hablar de las consecuencias de tal hecho: se compartimentó en grupos que llamó "razas", entre las cuales (pre)dominó el grupo "blanco", de origen anglosajón y protestante. La situación específica de los mexicanos, que incluso habían sido propietarios de tierras antes de 1848 –año en que pasan a ser estadounidenses–, o que emigraban para trabajar en las minas y los ferrocarriles, es de segregación. Además, los conceptos sobre lo mexicano que se habían desarrollado en el propio

México no les fueron tampoco favorables, pues se los concibió como seres traicionados o traidores, y su presencia en Estados Unidos fue entonces tolerada siempre bajo sospecha.

El segundo capítulo abunda sobre un caso concreto y trágico: la guerra entre Texas y México, en 1836, en la que hay de inicio dos mexicanos liberales, Austin y Zavala,³⁹ decididos a luchar contra la tiranía de Santa Anna. La sanguinaria actuación de este presidente y su derrota, aunadas a la posterior pérdida de más de la mitad del territorio de México en 1848, fueron determinantes en la manera en que serían juzgados y valorados los mexicanos que permanecieron en Estados Unidos, tanto por los anglosajones victoriosos como por sus connacionales. El grito de lucha "¡Recuerden El Álamo!", se constituyó en el *motto* de toda una nación para nunca más ser humillada, a pesar de que Austin y Zavala en pos de la utopía hayan sido los artífices principales de la naciente República de Texas.

Los hechos trágicos de El Álamo y de Goliad se presentan como ejemplos de la historia unívoca y lineal que ambos países –México y Estados Unidos– prefieren contar y utilizar a manera de manto que encubra los conflictos más profundos que existieron. El discurso dominante de la historia estadounidense borra la participación de los mexicanos, cancela las verdaderas causas de la intervención de los arribistas anglosajones y de su violencia para apoderarse del gobierno y del territorio texanos. Y no sólo eso, sino que se une convenientemente a los denuestos emanados de la historia oficial mexicana, para clasificar a todo aquel tejano participante como un traidor a su patria.

³⁹ Stephen Austin, por adopción; Lorenzo de Zavala, después de luchar por la independencia de México, de súbdito español pasó a ser ciudadano mexicano. Ambos, Austin y Zavala murieron como texanos.

La denigración y la desvalorización de las personas permitieron a los nuevos ocupantes de Texas despojar no sólo de la tierra y del trabajo, sino de la propia vida a sus antiguos poseedores. El ejemplo paradigmático que empleo es el corrido de Gregorio Cortez, acuciosamente rescatado y analizado por uno de los más grandes intelectuales estadounidenses del siglo XX y de origen mexicano, Américo Paredes. Cortez es motivo de persecución y cárcel. En esa cacería humana y final captura, la ley se quebranta y el orden se desestabiliza por los actos de su antagonista ideal (también ejemplar), el *ranger*. Una figura creada para perseguir, capturar o matar a los diferentes.

El tercer capítulo presenta un estudio sobre el significado del sufrimiento cultural vinculado a los procesos de aculturación, a través de una serie de textos, en su mayoría escritos por autores de origen mexicano. La aculturación es entendida en Estados Unidos como un proceso unidireccional y unidimensional, de ahí que los autores que buscan y propician entablar diálogos desmantelen los mecanismos del propio proceso. Aculturación debe comprenderse –bajo los supuestos de una relación desigual– como la exigencia de que un individuo se despoje de sus señas de identidad para suplirlas por las que la cultura dominante determine o haya determinado. En sociedades autoritarias implica adicionalmente un escrutinio constante de los resultados de dicho proceso, que involucra la verificación y calificación de las conductas del individuo una vez que ha iniciado el proceso; que abarcan desde el manejo del lenguaje hasta las prácticas religiosas, sin dejar de considerar el uso del tiempo libre, la ropa y la comida. Como ya señalé, el respeto a sí mismo solamente ocurre en y por medio de la sociedad, así que ser excluido o excluirse de esa participación es una forma de humillación, un atentado contra la dignidad, una falta de consideración y aprecio por la memoria, la tradición y la literatura del grupo dominado.

La serie de autores que se revisan oscilan entre los diferentes modos del diálogo y de la desconstrucción. Y en esta última concurren dos extremos dignos de estudio: Richard Rodriguez y Gloria Anzaldúa. El primero ha sido recurrentemente denostado por los herederos del movimiento chicano por su actitud hacia la cultura hegemónica, la que podría considerarse de asimilación, aunque –en otras palabras– podría definirse también como una posición conservadora ante el (bio)poder. En contraste, el rechazo de Anzaldúa a la aculturación es contestario y rebelde, al tiempo que reivindica una cultura enraizada profundamente y que brota desde su interior. En cambio, los otros autores revisados exigen un diálogo a la cultura hegemónica y, precisamente por su ausencia, remarcan la falta de reconocimiento a la que son sometidos. Recorro a Arguedas –el único latinoamericano no nacido en Estados Unidos de los autores seleccionados– con su declaración tajante de no ser un aculturado, para establecerlo como el eje por donde corren las expresiones literarias de Corky Gonzales, Ernesto Lagarza, Alire-Sáenz y Cecilio García-Camarillo, así como la carta altamente significativa que César Chávez le escribe a un empresario agrícola. Todos estos textos, en diferentes grados, señalan el ansia de diálogo de sus autores, que implicaría la exigencia de reconocimiento por parte de los miembros de la sociedad hegemónica. Es decir, la negación de ser aculturado y, antes al contrario, la exigencia de que sus señas de identidad –como lo máspreciado que posee un individuo– les sean reconocidas y valoradas. A manera de espirales recursivas –como parte del método aquí esbozado– se retoman los conceptos de respeto a sí mismo y de formación de la memoria –que, subrayo, sólo ocurren en sociedad– para vincularlos con la humillación como analogía del sufrimiento cultural.

Ya definidos los términos, se puede ahondar, como lo planteo en el capítulo cuarto, en el miedo a la aculturación por parte de los colonos puritanos, que, a su vez, produjo un esquema o molde narrativo. La sola idea de ser capturado e inoculado de lo que ellos consideran barbarie alimenta su propio sufrimiento cultural (el del colonizador), ya sea a través de alucinaciones, pesadillas o relatos; forjó y ha seguido forjando la literatura estadounidense, como ya lo señaló James D. Hartman en 1999.⁴⁰ Por mi parte, establezco y desarrollo lo que denomino una matriz narrativa, que es resultado de los miedos del cautiverio y del pensamiento religioso de los primeros colonizadores en el este de Estados Unidos. Se trata de una matriz que funda un modo de narrar y que permanentemente difunde la corriente ideológica dominante no sólo en la literatura, sino en la cultura popular, que incluye noticieros, programas de televisión, películas, cómics y todo tipo de revistas hechas para el consumo diario e inmediato.

Esa matriz se estructuró de manera rígida, casi como un cliché, en la cultura estadounidense, que, además de servir para expresar la visión de un mundo providencial y calvinista –predeterminado, donde la maldad humana es innata–, se empleó con eficacia en su narrativa moralista y moralizante del siglo XIX, la cual se revisa ampliamente.

Logré clarificar y comprender con mayor profundidad esa noción de matriz narrativa a partir de la lectura de la novela *Who Would Have Thought It?* de María

⁴⁰ James D. Hartman, *Providence Tales and Birth of American Literature*, Baltimore, The John Hopkins University, 1992, 202 pp.

Amparo Ruiz de Burton, ya que me condujo a contrastarla precisamente con las obras de ficción de sus contemporáneas –el grupo brahmín del noreste de Estados Unidos.⁴¹

Como señalé anteriormente, en lugar de leer la literatura de los mexicanos en los márgenes de la cultura estadounidense, incluso como contestataria o conformando una tradición literaria minoritaria, preferí acercarme a ella en su relación con la cultura dominante, esto es, observarla en su condición residual.

Una vez alejada la novela de su inscripción del canon de la literatura chicana, que la considera como precursora de un pensamiento liberal y opositor al orden establecido, con conciencia de identidad y género, aunque con algunas contradicciones que se pretenden justificar, tanto por la época en que vive como por su condición de clase,⁴² pude analizarla a través del despliegue de sus recursos literarios y teniendo en

⁴¹ Oliver Wendell Holmes se refirió a la élite de intelectuales y escritores como "la casta brahmín de Nueva Inglaterra". Cf. *Our Famous Women: An Authorized Record of the Distinguished American Women of Our Times*, que como su título enuncia constituye un compendio biográfico de autoras como Stuart Phelps, Beecher Stowe, Terry Cooke, Cady Stanton, Chandler Moulton, y veinticinco más.

⁴² La novela, publicada en inglés originalmente en 1872, pasó casi desapercibida por los reseñistas y lectores del momento. Exactamente lo contrario ocurrió casi ciento veinte años después, cuando fue rescatada por la editorial Arte Público, pues se produjeron sesudos estudios, biografías, artículos, capítulos de libros y libros completos para ahondar en el estudio no sólo de esta novela, sino de la autora y sus otras obras; y pocos años después, una editorial de grandes alcances, como es Penguin, la volvió a editar. En términos generales –como señalo *supra*–, el enfoque de esos textos críticos se ha predeterminado por la necesidad de inscribir la obra de Ruiz de Burton en la tradición de la literatura chicana, de tal forma que se la concibe como precursora de dicha tradición y –por lo mismo– se la pretende adecuar, concibiéndola como liberal, incluso contestataria, con conciencia identitaria como mujer y como mexicana. Hay quien incluso quiere verla en el *centro* de la crítica a la "edad del oropel" (los años de gran voracidad capitalista posteriores a la Guerra Civil) y se la equipara con la realizada por Beecher Stowe o Mark Twain. En ese tipo de análisis se pierde de vista algo fundamental: si es que estos dos autores hacen crítica, la hacen sobre las imperfecciones del mundo que anhelan que se llegue a desarrollar sobre las ruinas de la sociedad agraria, derrotada en aquel enfrentamiento armado entonces reciente. En cambio, Ruiz de Burton satiriza la llegada de ese mundo –el de los yanquis– que ha desplazado el otro que ella había conocido, poseído y siempre concebido como mejor. En otras palabras, su visión del mundo está más cerca de los "caballeros" españoles de California y los "señores" del sur de Estados Unidos. Personajes de salida, como también lo fueron –y se podrá leer en esta tesis– los rancheros, peones y campesinos sureños de origen mexicano con un fuerte sentido de comunidad, aunque el espíritu aristocrático de Ruiz de Burton sea incapaz de mencionarlos.

Quien ve esas contradicciones en la autora –pero, en lugar de explicarlas, las subraya– es José F. Aranda, en "Breaking All the Rules: María Amparo Ruiz de Burton Writes a Civil War Novel", en *Recovering the U.S...* Primero, la inscripción en la tradición chicana de la obra de Ruiz de Burton lo hace concluir: "She was some kind

mente los valores dominantes de su época, que rezumaban de manera muy explícita –por no decir obvia– en la obras de sus contemporáneas. Considero este acercamiento a la obra de Ruiz de Burton, junto con el descubrimiento de la matriz narrativa, como dos aportaciones originales de esta tesis.

Esa forma de leer *Who Would Have Thought It?* me obligó a interrogarme sobre el (im)posible diálogo que la autora tuvo con su sociedad y tratar de entender por qué, a pesar de su calidad, no tuvo ninguna aceptación, justo en el momento posterior a la Guerra Civil en que tocaban las fanfarrias por el nacimiento no sólo de una nación, sino de una literatura. Para esbozar una respuesta, hay que considerar que el grupo de escritoras estadounidenses contemporáneas de Ruiz de Burton expresaba con singular (por unívoca) maestría el pensamiento hegemónico de sus tiempos. Ni en pensamiento, ni en técnica, la mirada cínica y la sátira de la narrativa de Burton se adecuaban al gusto de la época (difícilmente incluso al actual). Es más, y como lo han revelado los recientes estudios, la autora define ese pensamiento dominante como propio de los yanquis; precisamente el apelativo con que los sureños de Estados Unidos aludían a los que resultaron ganadores de la guerra de secesión.

of Pan Americanist interested in any form of government that would guarantee intellectuals a leading role[...]towards a universalist position on nationalism, citizenships, and democracy" (p. 69). Enseguida, le atribuye la propuesta de constituir un gobierno que eliminaría la corrupción y el nepotismo. Está de más destacar que el comentario se fundamenta en una proyección del presente hacia el pasado, a pesar de que el propio Aranda subraya la dificultad de los críticos chicanos de conciliar el evidente conservadurismo –que prefieren tipificar como liberalismo de élite– de Ruiz de Burton con "el populismo que se halla en la base del chicanismo de los años sesenta" (p. 66).

La lista de investigadores y críticos de la obra de Ruiz de Burton es cada vez más amplia y ya rebasa la veintena de nombres, pero vale la pena destacar algunos: Beatrice Pita, Jesse Aleman, el ya mencionado José F. Aranda, Amelia María de la Luz Montes, Anne E. Goldman, Rosaura Sánchez, Marissa López; así como los libros *Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage, Vol. III*, editado por María Herrera-Sobek y Virginia Sánchez Korrol, Arte Público Press, Houston, 2000, 456 pp., y *María Amparo Ruiz de Burton: Critical and Pedagogical Perspectives*, editado por Amelia María de la Luz Montes y Anne E. Goldman, Universidad de Nebraska, Lincoln, 2004, 303 pp., que contiene once artículos más anexos.

Lo relevante para esta tesis fue verla como una autora estadounidense que no respondía a las expectativas de los lectores de la última mitad del siglo XIX prefijadas por la cultura hegemónica. La novela es mejor que la mayoría de las que escribieron sus contemporáneas –sin alcanzar las alturas de las obras maestras de Hawthorne y Melville–, pero no tuvo mayor difusión ni aceptación porque no respondía a los patrones y exigencias de la sociedad hegemónica que explícitamente solicitaba un enternecedor *pathos*, "humor delicado, sutil personificación y un pensamiento religioso elevado",⁴³ sin nada de crítica social. De no haberla yo inscrito en el mundo de sus contemporáneos, en el contexto literario de su momento, no habría detectado los lugares comunes y los prejuicios de la época, las imposiciones y pretensiones ideológicas de esa élite de escritoras, ni tampoco percibido –una vez resaltadas por contraste– las cualidades literarias de *Who Would Have Thought It?*

Esa lectura me permitió confrontarla con las novelas de sus contemporáneas de cuño puritano y destacar, sin embargo, el pensamiento conservador de María Amparo Ruiz de Burton, inconforme con la secesión de los estados sureños, las hipocresías de los ministros protestantes y el abrupto enriquecimiento de grandes sectores de la sociedad estadounidense debido a la connivencia y corrupción de jueces y políticos.

Su narrativa no obedece al rígido patrón puritano ya establecido –como tampoco ocurrió con las obras de Melville, Hawthorne y Whitman y que, por lo mismo, no tuvieron gran reconocimiento en su época– ni, por consiguiente, a su visión del mundo. De ahí la imposibilidad de un autor que se rehúsa a emplear las convenciones literarias y los esquemas ideológicos del momento para hacerse de un público. El público lector de la

⁴³ Rose Terry Cooke sobre *The Minister' Wooing* de Beecher Stowe, en *Our Famous Women. An Authorized Record of The Distinguished American Women of Our Times*, 1884.

hegemonía necesita, más que escritores, intérpretes que le comuniquen, mediante el empleo de códigos rígidamente establecidos, los temas que le son ajenos, como ocurre, por ejemplo, en *La cabaña del Tío Tom* o en la ya citada comedia musical *Hamilton*.

En el quinto y último capítulo se describen los modos en que fueron conquistados y colonizados vastos territorios por los españoles, a través de las crónicas que los sobrevivieron; no sólo para separar y distinguirlos de los utilizados por los anglosajones, sino para que, por un lado y como lo estableció Fernández-Armesto, documentar la aportación española (y la posterior mexicana) a la formación de Estados Unidos; y, por otro, señalar cómo esos principios fueron cancelados y reemplazados por los hasta ahora hegemónicos: orden y libertad, bajo un pensamiento calvinista, que ha culminado en un inquietante malestar en Estados Unidos. Un malestar que ha provocado humillaciones, linchamientos y guerras. En la raíz de la violencia se vuelve a encontrar el miedo a los demás, patente a los pocos días del arribo de los colonos anglosajones al noreste del continente. Como señalo apoyándome en Richard Slotkin,⁴⁴ todo acto que los puritanos vivieron o pudieron entender como una agresión hacia sus establecimientos lo interpretaron como parte del plan maestro del demonio. De ahí que la concepción estadounidense de poder se impregne en demasía de religiosidad que conduce a una inquietante lucha contra el mal, como puede deducirse del ejemplar sermón del reverendo Nathaniel Clark Burt de 1851. Estos parámetros fueron útiles para emprender posteriormente una devastadora guerra contra los sureños en términos morales y no económicos o políticos, como lo señala el grupo de intelectuales en su libro colectivo *I'll Take My Stand*, de 1930. Y de esa misma manera –religiosa y

⁴⁴ Richard Slotkin, *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Norman, Universidad de Oklahoma, 2000, 670 pp.

moralmente— se condena la pobreza como responsabilidad de quien la padece y se sospecha de todo aquel que no es cristiano y europeo occidental.

Así como el segundo capítulo tiene el corrido de Gregorio Cortez como ejemplo de la saña y odio contra los mexicanos que vivían en Texas, el capítulo final se sustenta en la obra de Luis Valdez, *Zoot suit*, en la que reverbera la persecución y la violencia ejercida en contra de los pachucos, a principios de la década de los cuarenta del siglo pasado; epítome de la furia que desata el pánico de los anglo-estadounidenses y se descarga con rabia contra los que no son como ellos.

Con el análisis de *Zoot suit* se cierran los diversos círculos de esta tesis: inicialmente se repasó la concepción (muy acorde con el pensamiento latinoamericano del siglo XIX y principios del XX) acerca del México-estadounidense como alguien que se disfrazaba dentro de ese traje de solapas anchas y bajo un amplio sombrero para eludir las miradas de los estadounidenses mismos, y enseguida concluir que esas distorsiones eran producto de mentes atemorizadas por la noción de un amenazante "otro", invasor y posible aculturador, que condujo a grupos uniformados a atacar brutalmente a las personificaciones de esas fantasías, en los inicios de la Segunda Guerra Mundial.

Más que un regreso al umbral del laberinto, el quinto capítulo implica una inversión de perspectivas: comienza con la colonización española para luego centrarse en la historia estadounidense y desembocar en los ataques contra jóvenes mexicanos que vestían aquellos trajes amplios, sombreros vistosos, pantalones amarrados al tobillo y zapatos de punta. Ya no está aquella mirada inicial de un intelectual de México que los concibe como la expresión extrema de ser mexicano, sino la de intelectuales

estadounidenses que encuentran en esos hechos desastrosos un ejemplo del malestar que ha germinado en su país.

Un malestar que se ha encarnado finalmente en la segunda década del siglo XXI –justo cuando esta investigación llegaba a su fin– en un régimen autoritario, racista y discriminatorio, que había estado soterrado y a veces demasiado palpable, pero siempre presente desde el siglo XVII, como espero pruebe esta tesis. Lo que ha sido tomado como ejemplar en el estudio del sufrimiento cultural en la historia y literatura de los mexicanos, ahora amenaza con generalizarse y en convertirse en el tan temido estado de excepción. Sin ser la voluntad de la mayoría, en 2016 se apodera del gobierno de Estados Unidos el miedo hacia los demás, el pavor de ser poseído y luego despojado por aquellos que no tienen un origen europeo y cristiano; se destacan los conceptos raciales y se propugna una supremacía blanca, al tiempo que el gobierno asume una misión providencial. Es de temer que la práctica de humillar a los que no tengan aquellos orígenes se convierta en un sistema cuyo nombre es fascismo.

EL UMBRAL DEL LABERINTO

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, o sea, que no solamente un germano considera a un judío como un ser inferior o inconcebible, sino que lo mismo piensa un futbolista de un pianista. En definitiva, el objeto existe sólo merced a sus límites y gracias a una actitud en cierto modo hostil contra el ambiente que lo circunda; sin el Papa no se hubiera dado Lutero, y, sin los paganos, tampoco el Papa; por eso es innegable que la más profunda analogía del hombre con relación a sus semejantes radica en su desestimación.

Robert Musil, *El hombre sin atributos*

*Decía Gregorio Cortez,
con su pistola en la mano:
—¡Ah, cuánto rinche montado
para un solo mexicano!*

El corrido de Gregorio Cortez.

Introducción

Una vez establecidas a mediados del siglo XIX las fronteras de Estados Unidos, se estructuró tanto su propia historia como la caracterización de sus habitantes. A los mexicanos no se les reconoció su participación en la colonización y fundación de ese país, sino se los consideró gente dominada, a la que se ha mantenido bajo sospecha constante a causa —sobra decir— de prejuicios culturales. Así, a manera de inicio, se hará un breve recuento de su presencia y desestimación en Estados Unidos a partir de 1836.

El sufrimiento de los mexicanos en aquella nación se agrava por el hecho que desde México la opinión sobre ellos tampoco supera los lugares comunes del pensamiento social y político del siglo XX, como en el ejemplo del pachuco. El primer capítulo

de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, considera al pachuco –un mexicano que vive en Estados Unidos y viste con trajes de solapas amplias– como expresión extrema y nada apreciable de la mexicanidad. Lo que se destaca en el texto que sigue es que *El laberinto...* está muy bien inscrito en la tradición del pensamiento latinoamericano elaborado en el siglo XIX y principios del XX, el que, con poca fortuna y escasas excepciones, se enredó en una serie de disquisiciones en cuanto a la formación del carácter de sus habitantes que, la mayoría de las veces, rayaron en concepciones racistas, donde el "indio" y el "negro" llevaron la peor parte, compartiéndola con el "mestizo".

Es con D. F. Sarmiento que se establece el binomio civilización-barbarie con tal contundencia que influye 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. José Enrique Rodón, bajo la influencia de Comte, Renan y Taine, forjó la figura de Ariel como ideal a conseguir, en contraste con el execrable Caibán, y, al hacerlo, cayó en la trampa positivista, en la que las clasificaciones naturales fundamentan las sociales, lo que justifica que ciertos seres ocupen los estratos más bajos en el orden social simplemente por su naturaleza.

Este pensamiento encuentra una perfecta correspondencia con el dominante 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 conduce – como se ejemplifica en las siguientes páginas– a 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. Así, los mexicanos de origen radicados en Estados Unidos son despreciados, sometidos y sujetos a las mayores desconfianzas sólo

por el hecho de ser quienes son, como lo explica Carey McWilliams: la raíz del sufrimiento cultural se halla en el desgaste constante de una cultura ante otra que no la reconoce y la desestima.

1. Pueblo conquistado

En la formación de Estados Unidos y poco después de haberse apoderado de vastos territorios mexicanos, los invasores se rehusaron a crear una nación de naciones, a pesar de que sus componentes se hallaban muy bien dispuestos. Baste pensar en las diversas naciones indígenas que ahí habitaban, además de los grupos colonizadores europeos de diferentes procedencias. En cambio, crearon un país anglosajón, "blanco" y protestante (WASP, por sus siglas en inglés), dominante de una serie de grupos alternos y subsidiarios; entre ellos, los México-estadounidenses. Por ello, cuando Lalo López comenta el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que se usó, entre otras cosas, para firmar la paz entre Estados Unidos y México, dice que con tal documento,

se creó una frontera que obviamente no existía, ni siquiera en la mente de los que ahí vivían. Y lamentablemente una de las funciones que cumple la frontera es la de subrayar las nociones –según el caso– de permiso o transgresión cada vez que se le cruza.¹

Al año siguiente de haberse delineado la frontera, esto es, con la firma del Tratado, ingresaron sólo a California miles de mexicanos. Iban a excavar las minas, a construir vías para los trenes, a levantar cosechas. Se sumaban a todos aquellos ya-no-mexicanos que no habían deseado o podido abandonar sus casas, y a las oleadas de chilenos y peruanos que los habían antecedido unos meses antes.² Los recién llegados hallaron un lugar parecido a su propio país; se trataba de un México nuevo, si no es que incipiente, construido a contracorriente. Así se encuentran dos afluentes de mexicanos producto de terribles violencias. Uno es extraño en tierra extraña y el otro es extraño en su propia tierra. No sólo había habido un cambio de nacionalidad en el papel (Art.

¹ Lalo López, "Legacy of a Land Grab", *Hispanic*, vol. 10, núm. 9, septiembre 1997, p. 24.

² Carey McWilliams, *North from Mexico. The Spanish Speaking People of the United States*, p. 127.

VIII del Tratado),³ sino de regímenes de orden y dominio bajo los cuales fueron considerados como extranjeros sin derechos, a los que se les podía despojar de propiedades y vidas.⁴ Y, a sabiendas que tales dictados promoverían levantamientos, los mexicanos fueron vistos desde un inicio bajo sospecha. Por ejemplo, en 1849 se había esparcido el rumor de que diez mil mineros mexicanos, "amigos de Santa Anna", apoyados por ricos empresarios, se apropiarían de California.⁵ Ya un año antes las autoridades estadounidenses habían intentado instaurar una política anti-inmigratoria, bajo la premisa de que a todo aquel que llegara a California y no fuera ciudadano estadounidense se le consideraría como un intruso. Entonces, en abril de 1849, se efectuó una reunión de "yanquis que habían llegado por mar", para poner remedio a esa situación que veían tan intolerable como riesgosa. Así que salieron a purgar a los pueblos mineros de mexicanos, chilenos y peruanos, con el fundamento de que éstos "no tenían ningún derecho a reclamar nada". Los primeros grupos paramilitares o de vigilantes –The Hounds– comenzaron a operar para mantener a los latinoamericanos alejados de las minas. Así, a los migrantes se los forzó a pagar una cuota de hasta 20 dólares si querían trabajar como mineros. Cuando solicitaron un descuento de una quinta parte de esa tarifa, ob-

³ El artículo VIII dice que aquellos que decidan permanecer en los territorios que fueron de México pueden hacerlo, ya sea "conservando sus títulos y derechos como ciudadanos mexicanos o adquirir los de los ciudadanos de Estados Unidos". En el IX, se acota que los que opten por la segunda opción, se les otorgará la ciudadanía "a su debido tiempo" y, mientras tanto, "disfrutarán sin restricciones tanto de su libertad y propiedad, como de la práctica de su religión". Pero no hay ninguna prevención para los que decidan *permanecer* como mexicanos en un país que ya no es el suyo. *El Tratado de Guadalupe Hidalgo*, Santa Fe, Aspectos Culturales, 1995, 30 pp.

⁴ Es el *homo sacer* que define Giorgio Agamben como aquel que puede quitársele la vida sin cometer por ello un crimen. La serie de libros dedicada al tema abarca al momento nueve volúmenes. El primero de ellos, cuyo título es precisamente *Homo sacer* establece y desarrolla el concepto del ser *uccidabile* e *insacribicible*.

⁵ Leonard Pitt, "Schizoid Heritage", cit., en Julian Nava, *¡Viva La Raza! Readings on Mexican Americans*, Nueva York, D. Van Nostrand, 1973, p. 81.

tuvieron como respuesta la prohibición de adquirir bienes de consumo y el ataque despiadado de 150 veteranos de la guerra contra México. Esos hombres volvieron a portar orgullosamente sus uniformes y a disparar sus rifles.⁶

En 1850, la legislatura de California hizo oficial el cobro de una cuota, a manera de "licencia de minero", con el fin de limitar la participación de los extranjeros en este oficio. McWilliams⁷ narra que tan pronto se anunció la medida, hordas de trabajadores –"dos mil estadounidenses"– atacaron durante una semana los pueblos mineros ocupados por mexicanos con toda la intención de asesinarlos. Los reclamos legales fueron escasos; la mayoría de los sobrevivientes se refugió en la parte norte de México y uno de ellos, Joaquín Murrieta, tomó las armas en contra de sus atacantes, para convertirse en el primer "bandido"; también aquellos linchamientos de los que logró escapar fueron los primeros de muchos por venir en la historia de las relaciones entre mexicanos y estadounidenses. Lalo Delgado ahonda que el Tratado de Guadalupe Hidalgo

también estableció la manera en que los México-americanos iban a ser percibidos en Estados Unidos, como gente conquistada, que fue abandonada por su propio país. En la posguerra, después de 1848, imperaron la hostilidad, la discriminación y la violencia contra los mexicanos.⁸

Precisamente la raíz del conflicto se halla en la percepción que tiene de los mexicanos el estadounidense que llega a ocupar los territorios por primera vez y que ahora asume como suyos, por adquisición de su gobierno y gracias al triunfo de una guerra. Ahí es donde McWilliams, con esa visión solidaria que siempre mantuvo hacia la situación de los mexicanos en Estados Unidos, descubre las razones de su sufrimiento cultural:

Sobre todo, es importante recordar que los mexicanos son un pueblo "conquistado" en el Suroeste, cuya cultura ha estado bajo constante ataque durante muchos años, al igual que su personalidad y logros –como pueblo–

⁶ Leonard Pitt, *op. cit.*, pp. 81-83.

⁷ Carey McWilliams, *op. cit.*, pp. 127-132.

⁸ Lalo Delgado, *op. cit.*, p. 24.

menospreciados consistentemente. Aparte de la violencia física, conquistado y conquistador han competido continuamente por tierras, trabajos, empleos y poder; han formado parte de un constante conflicto económico que se ha manifestado en litigios, despojos, elecciones álgidamente disputadas y en el mutuo desprecio que inevitablemente ocurre en situaciones de este tipo. Durante toda esta lucha, los anglosajones han tenido todas las ventajas de su lado: en números y en riqueza, armas y máquinas. Habiendo sido sujetos, primero a un ataque físico brutal, y luego a un largo proceso de desgaste económico, no debe sorprender que muchos mexicanos muestren claras evidencias de desaliento espiritual que frecuentemente aparece cuando una minoría cultural ha sido anexada a una cultura y a un modo de vida ajenos. En situaciones de este tipo, mucho más está en juego que el fracaso de las ambiciones individuales, ya que las víctimas también sufren por la derrota de su cultura y de la sociedad de la que forman parte.⁹

Desde luego que el antecedente primordial para explicar las acciones adversas, casi siempre violentas, hacia los mexicanos en Estados Unidos, sucedió doce años atrás, cuando "la provincia de Texas se negó a aceptar el centralismo y finalmente se levantó en armas"¹⁰ contra el presidente Santa Anna, y triunfante se constituyó en una república independiente, cuyo vicepresidente fue el liberal radical Lorenzo de Zavala.¹¹ Aunque diferente su historia con respecto a los territorios ocupados en 1847-1848 –puesto que Texas surge de una secesión para luego anexarse voluntariamente a Estados Unidos–, es similar en cuanto al posterior trato hacia los mexicanos. Si bien Zavala muere a poco menos de un año de la separación texana, los que sobrevivieron, como Juan Nepomuceno Seguín, padecieron el desprecio texano primero y después el esta-

⁹ Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰ Jan Bazant, "México", en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina. América Latina independiente, 1820-1870*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, vol. 6, p. 116.

¹¹ Raymond Estep lo llama "el más grande liberal mexicano de su generación". Tampoco hay que dejar de mencionar que Stephen Austin era el secretario de Estado y también murió a los pocos meses de constituida la República de Texas, puesto que él, hasta que no fue obligado por la guerra misma emprendida por Santa Anna, no deseaba la secesión de su país de adopción. Estas dos muertes dejaron el campo libre para una intervención estadounidense más directa y drástica.

dounidense, a pesar de haber sido pilares precisamente en la consecución de esa soberanía.¹² En sí, el proceso texano resulta un excelente ejemplo de la situación en la que quedaron las comunidades mexicanas: consideradas como traidoras desde México y despreciadas en su propio y nuevo país; incluso la historia oficial de ese estado poco o nada considera la participación de aquellas en la conformación de Texas.

Cuando se proclama la República de Texas se utiliza el río Nueces como frontera natural con México, y se deja expuesta al vandalismo una extensa región que llega hasta el río Bravo (Grande, para los estadounidenses), en cuya ribera sur se habían asentado la mayoría de las poblaciones de esa región. Américo Paredes¹³ describe la vida en esa área como agraria, con lazos comunitarios muy sólidos, debido principalmente a su aislamiento y al trabajo manual de la tierra que borraba las diferencias entre

¹² Según alcanzó cierta prominencia en Texas y se ganó, por ello, la enemistad de los anglosajones que ahí se establecieron. "El recelo que les despertaba a varios oficiales de los regimientos que acababan de llegar a San Antonio desde Estados Unidos, pronto se esparció entre los aventureros de ese país, quienes habían comenzado a intrigar en contra de las familias de ahí originarias, cuyo solo crimen era poseer grandes porciones de tierra y otras propiedades codiciables". El principal instigador de intrigas al que Según se enfrentó fue ni más ni menos que John W. Smith, el mensajero que logró salir en el último momento de El Álamo, y quien fue el peor enemigo de las familias ricas mexicanas en Texas y que "se unió a la conspiración en mi contra". Smith fue tres veces alcalde de San Antonio y senador de la República de Texas. Según combatió en El Álamo y sobrevivió porque le fue encomendado salir en busca de refuerzos; su posterior actuación en la batalla de San Joaquín le dio un gran prestigio que le permitió postularse y ganar un escaño como senador en la recién creada República de Texas; y en 1841, fue electo alcalde de San Antonio. Pero finalmente se vio obligado a partir de la república texana en 1842 y buscar refugio en México. "¿Podía yo abandonarlos –habla de sus paisanos, los de origen mexicano, que acudían a él por protección en la nueva Texas– indefensos, expuestos a asaltos de los extranjeros, quienes, con el pretexto de que eran mexicanos, los trataban peor que a las bestias?" (Cit., en *The Norton Anthology of Latino Literature*, Ilan Stavans, ed., p. 209.). Y volviendo a Lorenzo de Zavala, vale la pena recontar lo que le sucedió a su hijo Agustín muchos años después, cuando un cuidador de casilla electoral le impidió votar porque "era mexicano y demasiado negro para votar con los blancos". La solución que dio el hijo del primer vicepresidente de Texas fue práctica: lo retó a ir río abajo para que allí él le enseñara a cuestionar "el voto de un caballero". Bastaron diez minutos de golpes de Zavala, para que aquel vigilante de casilla se rindiera y disculpara. El hecho de los orígenes y prosperidad de Agustín de Zavala, además de que su madre fuera anglosajona, los retoma el historiador Buenguer para llegar a la siguiente conclusión por demás significativa: "Como demuestra ese incidente, género, clase, estatus, riqueza, etnicidad, color y lugar de origen todo se revuelve cuando se cruzan las fronteras" (Walter L. Buenguer, "Making Sense of Texas and Its History", *Southwestern Historical Quarterly*, vol. CXXI, núm. 1, julio 2017, p.9).

¹³ Américo Paredes, *"With His Pistol in His Hand". A Border Ballad and Its Hero*, Austin, Universidad de Texas, loc. 123.

propietario y trabajador, entre el rico y el pobre, puesto que sus posesiones, estatus social y actividades no eran muy distintas al interior de una economía que, en términos generales y dentro de una estructura patriarcal de control, era autosuficiente. Con la creación de la frontera, la consiguiente imposición de un sistema ajeno, y, peor aún, con el uso del mismo río, que se había empleado en tiempos anteriores como punto de cohesión entre las comunidades de la región de Río Grande, ahora convertido en "línea divisoria, se esperaba que sus habitantes consideraran a sus parientes y a sus vecinos más próximos –la gente que vivía cruzando el río–, como extranjeros en tierra extraña".¹⁴ Y concluye describiendo a los estadounidenses –ellos sí– recién llegados: "Gente insaciable y codiciosa, al tiempo que ejercían sus derechos de conquista, perturbaban las tradiciones."¹⁵

Posteriores oleadas migratorias de mexicanos han nutrido a esas comunidades originales –y han conformado nuevas en lugares tan remotos como Alaska y Hawai, por no mencionar todo el norte y centro de ese país–, a tal grado que, ya entrado el siglo XX, su presencia llegó a ser, para la hegemonía anglo-estadounidense, clara, notoria e incómoda. En los años sesenta, a esos nuevos participantes en la política se los llamó 'méxico-americanos', y, en contraparte, ellos se autodenominaron 'chicanos' (al retomar sólo las últimas tres sílabas del gentilicio mexicano y pronunciando exageradamente la 'x' a la inglesa hasta convertirla en una 'ch').¹⁶ El nombre en sí se establece

¹⁴ Américo Paredes, op. cit., loc. 252

¹⁵ Ídem.

¹⁶ En el siglo XIX y ya muy avanzado el XX, se le decía 'chicano' al mexicano que acababa de arribar a Estados Unidos, en contraste con simplemente 'mexicano', 'Mexican-American' o incluso 'Spanish-American', que denotaban un mayor arraigo. Carey McWilliams señala que alrededor de 1927, en Texas, se comenzó a utilizar 'latinoamericano'. (Recuérdese que la más antigua organización para la defensa de los derechos fue creada en 1929 con el nombre de League of United Latin American Citizens, LULAC). Retomo lo que menciona Mirandé en una nota a pie de página respecto al término 'chicano':

en aquellos años como un referente político, especialmente al ser resultado de un proceso de autodefinición y rescate, ya que esa designación pretende ir a los más recónditos orígenes de una nación: el de los mexicas o específicamente los aztecas. Históricamente está comprobada¹⁷—al igual que con otros grupos prehispánicos— su procedencia del Norte —aunque nadie puede determinar qué tan al norte, antes de llegar a Bering. Así, en esos tiempos, pareció "natural" retomar Aztlán —el mítico lugar de origen de los aztecas— como sitio primigenio. Sin embargo, esa prueba de longevidad, de

"designa a una persona de ascendencia mexicana que vive en Estados Unidos en una situación preponderante de permanencia, sin tomar en cuenta su ciudadanía o lugar de nacimiento. Al igual que *pocho* (el mexicano asimilado) y *cholo* (mexicano de condición baja), tuvo en el pasado connotaciones peyorativas cuando se utilizaba tanto en Estados Unidos como en México. En la década de los sesenta, fue la palabra conscientemente seleccionada por los participantes en *el movimiento* [...] no sólo debido a su simbolismo en cuanto al orgullo y nacionalismo étnico, sino porque capturaba la realidad de la experiencia mexicana en Estados Unidos. Se desechó 'mexicano' porque no alcanzaba a diferenciar entre los mexicanos que vivían al norte y los del sur de la frontera; tampoco 'mexico-estadounidense' ['Mexican-American'] fue adoptado porque se asociaba a la respetabilidad de clase media y se identificaba más con una idea de integración en la sociedad de Estados Unidos. Puesto que la mayoría pensaba que el término 'chicano' provenía de la palabra azteca *mexicano* [...], resultó único para vincular a los chicanos con sus antecedentes indígenas, al tiempo que los distinguía de los mexicanos viviendo en México. El término, sin embargo, no parece haber tenido su esperado efecto unificador, y *mexicano* es el empleado para referirse a sí mismos en público [...]. 'Chicano' puede expresar cercanía y solidaridad en el grupo [...] pero ha habido cierta reluctancia para aceptarlo como autodesignación pública, especialmente en Texas y entre la clase media u otras más 'respetables'", *Gringo Justice*, p. 237n. Rubén Salazar define que "un chicano es un méxico-estadounidense que no tiene una imagen anglosajona de sí mismo" (en Julian Nava, *¡Viva La Raza!*, p. 156). Tampoco hay que dejar de citar la infortunada coincidencia con palabras homófonas, como lo hace ver el reverendo Thomas Sepúlveda, de Colorado, en una carta fechada el 5 de enero de 1970: "la palabra chicano o chicana significa mentiroso o embustero [...] Espero que esta aclaración le sea útil al público en general y a la gente que con orgullo se llama a sí misma chicanos, cuando en realidad han querido decir mexicanos" (Cit., en Julian Nava, *op. cit.*, p. 156). Sin embargo, el propio Nava explica que los "jóvenes méxico-americanos han retomado el término con su sentido negativo para transformarlo en algo admirable" (Ibíd., p. 149).

¹⁷ Sin entrar en demasiados detalles, cabe acotar lo que han señalado algunos especialistas, como Vladimira Palma, en *La Teotlalpan*: "la Triple Alianza se constituyó como uno de los más grandes imperios de la época prehispánica y sobre la cual se ha construido la identidad mexicana. No obstante, aún en la actualidad es poco lo que sabemos sobre la historia y desarrollo de los grupos que estuvieron subordinados a este gran imperio". Esto es, el grupo más poderoso, el de los aztecas, a la llegada de los europeos, sirvió a la postre como referente de toda una nación en cuanto a su pasado prehispánico. Es paradójico que, al paso de los tiempos, se eche mano de un grupo que dominó, avasalló y casi exterminó a otros, tanto física como culturalmente, que borró identidades e impuso las propias, para ser usado como un escudo cultural. La mítica Aztlán, empleada por los chicanos, tiene una doble función: por un lado, les otorga una añeja pertenencia al territorio, puesto que se argumenta que Aztlán estaría en esas tierras norteñas, y los hace descendientes de una cultura sorprendente. Ambos términos tienden a colocarlos por encima de los "recién llegados" europeos, en una competencia un poco absurda sobre quién es el primero en arribar, como si eso debiera o pudiera proteger sus derechos.

arraigo ancestral y, en consecuencia, de-derecho-de-uso a la tierra, no resultó válida – ni siquiera digna de tomarse en cuenta– para su contraparte: el Estado de Estados Unidos. Sí sirvió, en cambio, para cohesionar internamente a la comunidad, y abandonar un movimiento extenso y valiente por los derechos civiles, cuyas huellas aún pueden rastrearse en organizaciones por los derechos estudiantiles, laborales, de vivienda y salud, de las minorías, y, en especial, de la mujer, en departamentos de estudios chicanos –muchos ya con otros nombres– diseminados por casi todo el país, bancadas de diputados, asociaciones civiles para promover el voto y el registro electoral (no necesariamente en ese orden), insertos en organizaciones tan añejas como las de los veteranos de guerra, en las de empresarios medianos, pero muy ricos, o rápidamente enriquecidos al constituirse como proveedores de productos a la creciente población de mexicanos, como las tortillas. Integrados en el bloque latinoamericano, constituyen ya en el siglo XXI la minoría más grande –por encima del diez por ciento de los afro-estadounidenses.

A principios de 1960 y tomando como ejemplo las crecientes demandas del movimiento por los derechos civiles de la población de origen africano en Estados Unidos, los autodefinidos como chicanos comenzaron también a reclamar reconocimiento y reivindicaciones. "La lucha de los chicanos por los derechos civiles, conocida tal vez de una manera demasiado optimista como el movimiento chicano, catalizó, por un lado, la creciente producción cultural de la comunidad, y, por otro, proveyó los medios para distribuirla y acceder a ella."¹⁸ Las manifestaciones culturales del movimiento chicano –que era netamente político– expresaron la inconformidad y malestar del colonizado en pos de su liberación o, al menos, dignificación. Gómez Quiñones acota que "esa mística

¹⁸ Juan Bruce-Novoa, *Retrospace. Collected Essays on Chicano Literature*, Arte Público Press, 1990, p. 76.

en la política [la del movimiento chicano], con su espíritu insurrecto, popular, radical y nacionalista, fue una anomalía dentro de un país como Estados Unidos, que insiste en amalgamar y asimilar".¹⁹

Esa mística provocó la acción en diferentes frentes que tuvieron sendos y notables líderes: César Chávez, por los campesinos y jornaleros, formó La Causa; Reies López Tijerina, La Alianza por el derecho a la tierra; Corky Gonzales, La Cruzada por la Justicia; José Ángel Gutiérrez contribuyó significativamente a crear la Mexican-American Youth Organization, MAYO, para luego convertirse en el primer presidente del Partido Nacional de La Raza Unida (LRUP): han sido llamados –tal vez con mucha razón– los cuatro jinetes del movimiento chicano.²⁰ Hay fechas claves y hechos paradigmáticos:²¹ el 17 de marzo de 1966, los campesinos emprendieron una marcha de más de 300 millas, la distancia entre Delano y Sacramento, en California, para llamar la atención pública sobre la huelga que estaban realizando en los campos a causa de

¹⁹ Juan Gómez Quiñones, *Chicano Politics. Reality & Promise, 1940-1990*, Universidad de Nuevo México, 1990, Albuquerque, p. 196. Contiene una compendiosa historia del movimiento chicano. En las páginas que siguen presento un panorama muy general del movimiento chicano, cuyo análisis y comprensión no se halla entre las hipótesis de esta tesis. Para quien desee profundizar en el tema, sugiero –además del libro de Gómez Quiñones–: *La otra cara de México: el pueblo chicano*, David R. Maciel, comp., 1977, Ediciones El Caballito, México; *Handbook of Hispanic Cultures in the United States*, editado por Arte Público Press, especialmente el tomo dedicado a Antropología, y, en concreto, los artículos de Diego Vigil, "Chicano and Latino Activism and Political Change", y de Alicia Chavira-Prado, "Latina Experience and Latina Identity"; *Listen Chicano!*, de Manuel A. Machado (Nelson Hall, 1978); *Aztlán, historia contemporánea del pueblo chicano*, David Maciel y Patricia Bueno, comps., México, Setentas, de manera especial el capítulo IV, "La reconquista: el movimiento chicano" y su inciso "La lucha chicana", en el que Rodolfo Acuña abunda sobre los boinas cafés, José Ángel Gutiérrez, Reies López Tijerina, Corky González; en mi libro, *Los malqueridos*, se encuentran también los perfiles y los pensamientos de estos líderes, junto con los de Arturo Rodríguez (presidente del Sindicato de Trabajadores Agrícolas, después de la muerte de César Chávez), Dolores Huerta, Alurista y Luis Valdez, así como en mi biografía breve dedicada a César Chávez (Ediciones Paulinas, 2014), o la más comprehensiva de Jacques Levy, *Cesar Chavez*, cuyo subtítulo es *Una autobiografía de La Causa* (Norton, 1975).

²⁰ Conversación de José Ángel Gutiérrez con el autor, en el Centro de Estudios México-americanos, en Arlington, Texas, en 1995.

²¹ Valdría la pena estudiar y analizar dichos acontecimientos de manera histórica como hipótesis, pero se hallan fuera de los objetivos de esta tesis.

las injusticias sufridas, y lograron el reconocimiento a la "unión" (el sindicato de trabajadores del campo o UFW, por sus siglas en inglés); el 5 de junio de 1967, miembros de La Alianza Federal de Pueblos Libres, encabezados por su fundador López Tijerina, tomaron por las armas el Tribunal de Justicia de Tierra Amarilla, Nuevo México, para reclamar sus derechos sobre las mercedes, lo que desató una desmedida represión en la región; el Primer Congreso de la Juventud Chicana, organizado por la Cruzada por la Justicia, ocurrió el 27 de marzo de 1969, con la asistencia de mil quinientos jóvenes que celebraron el surgimiento de la nueva nación de Aztlán; el 1 de septiembre de 1972, se creó el Partido Nacional de la Raza Unida, cuyo fin último era establecer una nación separatista. Por supuesto que hubo encarcelamientos, torturas, violaciones, muertes, asesinatos y deportaciones en contra de los activistas; sin embargo, el movimiento se extendió a las fábricas y las oficinas públicas en diversos estados del país y, desde luego, a las universidades. A la par, se reafirmaron las manifestaciones populares y despuntaron las artes:

El arte chicano florece de los barrios. Se [h]a desparramado dentro de las conciencias de la nación: ¡Bamba, Bamba! Películas y libros, teatro y música y rap. Exhibiciones principales de arte giran en la nación como "Arte Hispánico en los Estados Unidos: 30 pintores y escultores" en 1987 o como "Arte Chicano: Resistencia y Afirmación" 1965-85 (CARA) en 1990. Surgen nuestras propias instituciones, como El Centro de Artes Guadalupano, San Antonio. Arte político y privado, arte irónica y apasionante. ¡Y mujeres artistas! Watcha, bro. Por dondequiera demasiados nombres, pero todos diciendo, de una manera u otra: Nuestra arte se levanta de *nuestra experiencia que es continental*.²²

²² Elizabeth Martínez, ed., *500 años del pueblo chicano*, Albuquerque, Southwest Organizing Project (SWOP), 1991, p. 225. El subrayado es mío, ya que la mención de lo continental se refiere a lo latinoamericano; la Cuba de Fidel Castro resultaba ser un referente, así como la historia de México (especialmente el periodo revolucionario), Guatemala, Chile, Puerto Rico y Dominicana, por mencionar sólo unos cuantos ejemplos.

En 1993, se produjo la exposición *Art of the other México* de veinte artistas plásticos que, gracias a un recorrido amplio en diferentes museos y galerías tanto de Estados Unidos como México, se prolongó hasta 1995. Los temas que destaca el catálogo son –de por sí– indicadores tanto de los valores como de las señas de identidad que se promovían en ese momento: “tierra, patria, México, invasión, Revolución, anexión”; “Aztlán”; “la familia”; “el romance familiar”; y “la vida loca”. La pintura había dejado los muros (y, cuando no, permaneció bajo la forma de imponentes murales callejeros) para aposentarse en caballetes y litografías. También había abandonado el acento en “chicano” y aparecía “el México, más allá de la frontera”.

Luis Leal fija 1848 como la fecha de inicio de la literatura chicana, "cuando los habitantes mexicanos de la región se convierten en ciudadanos norteamericanos".²³ Y considera la década de los sesenta del siglo XX como el momento en que esa literatura se da a conocer "como resultado de la lucha por la igualdad social en Estados Unidos",²⁴ al tiempo que comienzan a proliferar los autores de origen mexicano que viven en ese país, ya sea escribiendo en español o en inglés novelas y poemas. Esos autores mostraron la misma habilidad para escribir en cualquiera de los dos idiomas, aunque no así sus lectores, que prefieren el inglés. Para Leal, ahí reside la característica principal de la literatura chicana: al echar mano tanto del inglés como del español, se determina como

una literatura sincrética que gira en torno de dos sistemas [...] obtiene su identidad por ser una literatura que comparte dos tradiciones literarias, la angloamericana y la mexicana; de allí nace y cobra independencia.²⁵

²³ Luis Leal, "Literatura chicana", en *Tres aproximaciones*, México, SRE, 1993, p. 23.

²⁴ Ídem.

²⁵ Ídem.

Juan Bruce-Novoa, por su parte, simplifica aún más la definición como "la escritura de todo aquel de ascendencia mexicana que resida permanentemente en Estados Unidos"²⁶, independientemente de la lengua en que lo haga. Es más, las diversas y posibles variantes de la vinculación entre esas dos lenguas (libros publicados en español con traducción al inglés, o en una sola de las lenguas, o de manera bilingüe), condujeron a Juan Bruce-Novoa a caracterizar ese recurso literario como *interlingua*:

Los chicanos unen el español con el inglés, algunas veces de manera obvia, como yuxtaponer palabras de ambas lenguas, pero con mayor frecuencia lo hacen de una manera tan sutil, cuando fusionan la gramática, la sintaxis o las alusiones interculturales que los lectores monolingües difícilmente reconocerían.²⁷

Esto es, "no intentan conservar los dos códigos de los lenguajes de manera separada, sino explotar y crear las posibles articulaciones de interconexión".²⁸ Bruce-Novoa entiende esa forma de expresión interlingüística como propia de las comunidades mexicanas que viven en Estados Unidos; descubre en la *interlingua* "el verdadero lenguaje original de las comunidades chicanas, aun cuando algunos de sus miembros hablen sólo inglés o español",²⁹ y, en su uso, la principal característica de la literatura chicana.

Ya en un artículo publicado en 1973, Bruce-Novoa criticaba el empleo de cualquier definición preestablecida:³⁰ "La literatura chicana corre el riesgo de ser atada a características superficiales",³¹ que la sujetaran a tópicos más que categorías, como el uso del lenguaje, las experiencias del barrio o de los campos agrícolas, una posición política o incluso el machismo como motivo –que es el caso de *Pocho*–. Ocho años

²⁶ Juan Bruce-Novoa, *Retrospace. Collected Essays on Chicano Literature*, Houston, Arte Público Press, 1990, pp. 50-51.

²⁷ Juan Bruce-Nova. *op. cit.*, p. 50.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem.

³⁰ Ibídem, p. 13

³¹ Ibíd., p. 15.

después, llega a la siguiente conclusión: "La literatura chicana es una respuesta ante el caos que amenaza devastar a los descendientes de los mexicanos que residen hoy en día en Estados Unidos",³² y de ahí, en su ensayo final ("Chicano Literary Space: Cultural Criticism/Cultural Production", de 1990), deriva el tópico que –según él– no sólo une toda la narrativa chicana, sino le da coherencia, una "orientación cósmica que provee un sentido de residencia e identidad", como puede deducirse del hecho de que "los escritores más significativos están preocupados por *la misma cuestión esencial de la supervivencia*".³³

Para obtener una mirada de conjunto es entonces útil el planteamiento de Bruce-Novoa: el empleo de la *interlingua* como un recurso literario evidente aunado al tópico de la supervivencia. Pero en cuanto a una historia de la narrativa chicana, dividida en tres grandes bloques (previo, durante y después del movimiento),³⁴ repletos de categorías de análisis previamente establecidas, vale la pena matizar. Hasta hace unos pocos años se consideró *Pocho* (1959), de José Antonio Villarreal, como la primera novela latinoamericana publicada en inglés por una gran casa editorial estadounidense, y, por lo mismo, como el relato fundador de un modo de narrar, lo cual no resultaba nada reconfortante ni halagüeño. Como ya acoté, la novela resulta ser precisamente un ejemplo de lo contrario que Bruce-Novoa postula. *Pocho* es un cúmulo de lugares comunes y de clichés culturales, maniatado a categorías superficiales. La historia comienza con la llegada de un ex villista a Ciudad Juárez, quien rápidamente hace suya una prostituta,

³² *Ibíd.*, p. 114.

³³ *Ibíd.*, p. 165. Mi subrayado. Habrá que aceptar que la preocupación de supervivencia se halla o puede encontrarse en toda obra literaria, y que son los receptores los que la destacan según sus propios horizontes de expectativas. En este caso, la resalta uno de los principales críticos literarios de la literatura chicana.

³⁴ *The Norton Anthology of Latino Literature* (2011) presenta la siguiente división: "Aculturación, 1899-1945"; "Cambio, 1946-1979"; y, "En la corriente principal, 1980-hoy en día". Y, desde luego, esa división se aplica no sólo a los autores de ascendencia mexicana.

mata al proxeneta, va a la cárcel y un antiguo amigo de combate lo deja ir, sin importarle los crímenes y sus castigos; así con todo y mujer ya regenerada huye a Estados Unidos. Ni reconfortante ni halagüeño como literatura este panegírico distorsionado de Pancho Villa que sólo confirma los prejuicios que de él podrían haberse tenido en Estados Unidos. Pero no debe soslayarse el hecho de que los motivos del relato se hayan adecuado –porque, como ya se dijo, lo publicaba una gran casa editorial– a las expectativas de un lector anglosajón, condicionadas en principio por la ideología dominante. Así la novela contribuía a la creación del estereotipo del mexicano que, a su vez, provee de suficientes justificaciones a los grupos dominantes de la sociedad para actuar en contra de toda la población mexicana o, por lo menos, despreciarla por su estado casi salvaje. Por ello es preferible citar a “El Hoyo” (1947), de Mario Suárez, como pieza seminal. El muy breve cuento es la descripción de un poblado bastante feo, pero muy unido. Sus habitantes son extremadamente solidarios con los soldados que van a la guerra, con las viudas que perdieron sus casas y con las empleadas que injustificadamente son despedidas de su trabajo: “Si alguien, por alguna razón, padeciera una larga temporada de infortunios, ¿dónde, si no en El Hoyo, los vecinos podrían estar más que dispuestos para ofrecerle solaz?”³⁵ Cerca del final del relato, se descubre el sentido de la alegoría que ha estado forjando: no se trata de una comunidad establecida *contra* el mundo, sino que más bien “lucha sólo por lo que implica un inminente peligro. Ríe y llora con la misma pasión ya sea en tiempos de abundancia como en los de carencias.”³⁶ Y, ya para concluir, descubre la fórmula que mantiene cohesionada a esa comunidad: al igual que la capirotada –ese platillo mexicano típico del Norte– puede prepararse de muy

³⁵ Mario Suárez, “El Hoyo”, en *The Norton Anthology of Latino Literature*, *op. cit.*, p. 733.

³⁶ *Ibíd.*, p. 734.

distintas maneras a partir de la receta original, según el hogar en que se cocine, los chicanos pueden ser muy diferentes entre sí, pero no dejan de ser chicanos.

Sin embargo, los recientes descubrimientos de la novela de Josefina Niggli, *Mexican Village* (1945), y muy especialmente *Who Would Have Thought it?* (1872), de María Amparo Ruiz de Burton –que ocupa un lugar privilegiado en estas páginas y que ha comenzado a ser rescatada del olvido desde 1995– otorgan un rostro distinto a la narrativa escrita en inglés y de origen mexicano producida en Estados Unidos del que se tenía hace apenas unas décadas.³⁷

La obra poética central en el ámbito mexicano de Estados Unidos es indiscutiblemente *Yo soy Joaquín*, de Rodolfo Gonzales, *Corky*. Escrita con los rudimentos de lenguaje (bilingüe o interlingüístico) del hombre de la calle (Corky era boxeador), situado fuera del Tribunal de Justicia reclama ésta para él y su gente, al tiempo que hace un recuento de su historia. Apareció en 1967, fue altamente acogido y tuvo nuevas reediciones a principios de los años setenta y noventa –y las seguirá teniendo, a decir del autor, en la medida en que las condiciones de represión y opresión se mantengan contra la población latinoamericana–. Es, en ese sentido, que se comprende la preeminencia que ha tenido en la memoria de las comunidades de habla española *El corrido de Gregorio Cortez*: se trata de un granjero mexicano que tiene que vivir bajo la sospecha

³⁷ Desde luego que, a partir de los años sesenta, se agrupa una buena pléyade de escritores: Galarza, Anaya, Alurista, Montoya, Elizondo, Hinojosa, Rivera, Castillo, Cisneros, Alire-Sáenz, entre otros muchos. Subrayo el hecho de que esas menciones toman en cuenta solo la literatura escrita en inglés, bajo la idea de una inscripción de estos autores en la cultura hegemónica. Quedan así fuera de ese marco, pero sin restarles relevancia, *Las aventuras de Don Chipote o cuando los pericos mamen* (1928), de Daniel Venegas (¿1880-1935?), donde aparece por primera vez en la literatura la palabra "chicano"; y las dos noveletas de Eusebio Chacón (1869-1948), *Tras la tormenta la calma* y *El hijo de la tempestad*, ambas de 1892; esta última incluye, además de la historia de un temible bandido, a un par de cautivos, padre e hija. La obra ensayística de Chacón requiere un estudio aparte, pero no sólo sobre él, sino de la extensa red de periódicos que existía en Nuevo México a finales del siglo XX y que resultó ser el medio editorial más importante para los escritores de aquellos tiempos. Un ejemplo de ello fue el rescate documental que hizo el propio Chacón –dueño de una de las pocas copias existentes– de la *Historia de la Nueva México* (1610) de Villagrà en el periódico *El Progreso*, entre 1898-1899. Esta obra –como se verá en el capítulo V– es el primer poema épico en territorio de Estados Unidos.

de los que recientemente se habían apoderado de Texas, para luego sufrir persecución, captura y cárcel. Eso, por un lado, porque, por el otro, Américo Paredes, el antropólogo que saca a la luz el documento para analizarlo, tanto desde la perspectiva histórica como de la tradición, en su libro *Con su pistola en la mano* (1958), hace el primer gran estudio de lo que es ser mexicano en Estados Unidos, que se analizará profundamente en el capítulo II, justo después de describir la pérdida de Texas por México.

2. La condición latinoamericana

El teatro tiene la facilidad de llevar sus mensajes a donde se necesiten, como ocurrió con las obras, escritas y dirigidas por Luis Valdez, quien –aunque no lo inició allí– desarrolló su trabajo artístico precisamente en los campos agrícolas, durante la etapa de organización del sindicato de trabajadores del campo formado por César Chávez. Así, el 30 de julio de 1978, surgió de una manera monumental y apabullante, como referencia indiscutible del propio movimiento chicano, metáfora de toda una historia y forma de vida, *Zoot Suit*. Es también –claro que sin habérselo propuesto– una refutación seria, profunda y nada panfletaria del primer capítulo de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, a casi veinte años de la publicación de su edición corregida y aumentada.

En este ensayo de Paz sobre la mexicanidad se analizan males y modos en el comportamiento del que vive en Estados Unidos. Queda en ese texto el mexicano en el aire, justo al brincar la frontera: "esta mexicanidad [...flota porque no se mezcla ni se funde con el otro mundo, el mundo norteamericano, hecho de precisión y eficacia":³⁸ sin ataduras, imita y deforma, adopta sin conciencia: el traje del pachuco –que no le es propio, insiste Paz– se vuelve símbolo ofensivo precisamente contra quien lo porta. El final de la obra de Valdez, cuando se desnuda al personaje, podría haber satisfecho a Octavio Paz –puesto que sus argumentos impelían al despojo–, de no considerarse la violencia de ese terrible despellejamiento al arrancarle *su* traje; la humillación en que queda sumido Rudy;³⁹ y la profunda carga simbólica/espiritual/cultural del traje del pachuco, del *zoot-suit*, que se detona.

³⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, [1ª ed., *Cuadernos Americanos*, 1950; 2ª ed., rev., y aumentada, 1959] Fondo de Cultura Económica, 1970, México, p. 12.

³⁹ "I was wearing your zoot suit, and they got me. Twenty sailors, Marines. We were up in the balcony. They came down from behind. They grabbed me by the neck and dragged me down the stairs, kicking and punching and pulling my greña. They dragged me out into the streets [...] and the people watched while they stripped me. (Sobs) They stripped me, carnal." (Luis Valdez, *Zoot Suit*, Acto II, 9, p. 93.)

El discurso del poeta es centrado, y desde *su* centro habla acerca de los márgenes. El centro implica el orden, lo establecido, lo conveniente: sólida expresión de la corriente principal de pensamiento, lo hegemónico: el centro del centro es la ideología predominante, su ortodoxia: la cosmovisión que impera y doma. El centro desprecia lo que no entiende o lo que no logra ajustarse a su estrecho círculo de pensamiento, o simplemente se aburre. Establece esquemas fuera de la realidad que se ha planteado observar y que impone como estructuras ya resueltas. Lo más dramático: sus conclusiones exilian.

Nunca hay matices ni contradicciones que lo conduzcan a nuevas y más claras preguntas: describe al recién llegado a Estados Unidos y lo (con)funde con el que se halla allí desde 1848 o antes, en esos territorios. No hay historia, sólo una imagen estática.⁴⁰

“Basta [...] con que cualquiera cruce la frontera para que oscuramente se haga las mismas preguntas que se hizo Samuel Ramos, en *El perfil del hombre y la cultura*

⁴⁰ Es evidente que se trata de un planteamiento formulado fuera de la historia, pues no existe de su parte la menor intención –y hasta podría decirse conocimiento– de mencionar los motines contra los *zoot-suiters*, que ocurrieron en Los Ángeles, entre el 3 y el 13 de junio de 1943. Mauricio Mazón, en su libro *The Zoot-Suit Riots*, subraya la violencia simbólica que representó ese ataque contra la población México-estadounidense: “A los *zoot-suiters* [los pachucos], que fueron agredidos por soldados y civiles en junio de 1943, simbólicamente se les aniquiló, castró, transformó para convertirse en sujetos de ritos efigiados. Como parte de ese proceso extraño se produjo la metamorfosis del pachuco real en uno imaginario.” (pp. 1-2). Para mayor abundamiento: 1943 es el año preciso en que Octavio Paz recibe la beca Guggenheim e inicia sus estudios en la Universidad de California, en Berkeley; sorprende que no haya sabido acerca de los *Zoot-Suit Riots*, tanto como que no haya visto en el traje del pachuco una respuesta –también simbólica– a la violencia que ahí ocurrió y ocurría diariamente en contra de los mexicanos de origen. Y que no cesa, según puede constatar con las deportaciones que se practican y que separan familias. En un texto posterior, *Itinerario* (1993), hablando de la situación de su familia en Los Ángeles parece corregir lo dicho en su ensayo más conocido: “Aunque no sufrimos las penalidades de la mayoría de los inmigrantes mexicanos, no era necesaria mucha imaginación para comprenderlos y simpatizar profundamente con ellos. Me reconocí en los *pachucos* y en su loca rebeldía contra su presente y su pasado. Rebeldía resuelta no en una idea sino en un gesto. Recurso del vencido: el uso estético de la derrota, la venganza de la imaginación” (p. 27). Es, sin duda, una reconsideración. Tampoco es casualidad que ocurra cuando el ogro filantrópico del momento, Carlos Salinas de Gortari (presidente de México entre 1988-1994), está empeñado en que su país vea con orgullo a los mexicanos de Estados Unidos, y promueve para ellos una serie de programas sociales, culturales y de salud.

en México".⁴¹ ¿Oscuramente las mismas preguntas? Sin negar que se hayan cuestionado *antes* de escribir sus obras acerca de, por ejemplo, la situación del mexicano en el mundo, los autores tanto de *El laberinto...* como de *El perfil del hombre...* no preguntan, aseveran. Si los hubo, no quedan rastro de los signos de interrogación en ninguno de ellos. En cuanto a la oscuridad, Paz subraya el contraste cuando describe su propia imagen "destacada sobre el fondo luminoso de Estados Unidos".⁴² Por lo demás, el adverbio "oscuramente" sólo puede entenderse como crítica a las elucubraciones hechas sin luces, en la opacidad de un raciocinio que todavía no se devela: un pensamiento que no acaba de despuntar. No obstante, Samuel Ramos había acotado con anterioridad: "Afortunadamente comenzamos a introducir la civilización en nuestra vida [...]. Ya no vivimos aquellos momentos del siglo [XIX] pasado, cuando la civilización estaba recién estrenada".⁴³

Samuel Ramos desarrolló –si no es que acuñó– la categoría de sentimiento de inferioridad del mexicano. Dentro de las causas que él encuentra, se halla el que México haya sido colonizado "por una teocracia católica que luchaba por sustraer a su pueblo de la corriente de ideas modernas que venían del Renacimiento..."⁴⁴ Sin tomar en cuenta ninguna otra influencia o presencia, pasada o presente, ni mucho menos vislumbrar una aportación de las culturas indígenas, se refiere a esa vuelta del rostro "de muchos mexicanos" hacia lo extranjero como fuga espiritual, lo que "originó ya hace

⁴¹ Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴² Octavio Paz, *Ibíd.*, p. 12.

⁴³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 37 ed., México, Espasa Calpe, 2001 [1934], p. 109.

⁴⁴ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 29.

más de un siglo la 'autodenigración mexicana'".⁴⁵ Y, como evidencia de que no estaba pensando sólo en su país, sino en la región amplia, cita a Carlos Pereyra:

Los pueblos hispanoamericanos [...] han sufrido las consecuencias de la tesis autodenigratoria sostenida constantemente durante un siglo, hasta formar el arraigado sentimiento de inferioridad étnica que una reacción puede convertir en exceso de vanagloria.⁴⁶

No obstante, Samuel Ramos justifica que la generación de intelectuales que lo precedió —el Ateneo de la Juventud—⁴⁷ no se hubiera dedicado al estudio de los problemas inmediatos de su país, en estos términos:

No es desprecio a su país, ni incompreensión de sus problemas la causa de que el intelectual mexicano no haga citas de la realidad circundante; es que cuando el espíritu quiere expresarse tiene que hacerlo en un lenguaje propio que no ha creado todavía el suelo americano, y que sólo puede dársele la cultura europea. No es siempre nuestro "europeísmo" un frívolo estar a la moda, o un mimetismo servil; es también estimación de los valores efectivos de la vida humana y deseo de entrar al mundo que los contiene. El ser indiferente a éste sería tal vez signo de una inferioridad que nos condenaría a no salir nunca de los horizontes de la patria.⁴⁸

⁴⁵ Samuel Ramos, *Ibíd.*, p. 21. Charles Odier, en su libro *La angustia y el pensamiento mágico*, señala lo superficial que resulta una aseveración de tal tipo. Esa consideración se la deja a los no especialistas en psicología: "El público la llama complejo de inferioridad, y nosotros: neurosis de inseguridad y de desvalorización" (158).

⁴⁶Cit., en Samuel Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 21. Tanto este libro como la *Historia de América* nutren la tesis autodenigratoria. Sin embargo, Pereyra escribió una extensa *Historia de la América española*, en ocho volúmenes, publicada en 1925, y una *Breve historia de la América*, que se editó en 1930. El sentido de la última frase parece vincularse con la conclusión a la que llega Sarmiento después de hablar del orgullo del gaucho, en *Facundo*: "Los argentinos, de cualquier clase que sean, civilizados o ignorantes, tienen una alta conciencia de su valer como nación; todos los demás pueblos americanos les echan en cara esta vanidad y se muestran ofendidos de su presunción y arrogancia" (*Facundo*, p.52).

⁴⁷Que los define sin nombrarlos de la siguiente forma halagadora: "Un grupo selecto de mexicanos impulsados por la necesidad de una cultura superior, no encontrándola en el mundo en que vivían, la realizaron dentro de sí mismo. Ellos fueron el alma de México, pero un alma... sin cuerpo. Una cultura superior necesita, para sostenerse, de cierta forma social de cultura media, que es la atmósfera vital [...]. Sólo cuando a la comunidad le sea accesible la ilustración media, fluirán por todas sus partes el alma de la minoría culta." (Samuel Ramos, *op. cit.*, p.8).

⁴⁸Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 80. De ahí la conclusión emotiva y optimista de Paz, al final de su último capítulo: "Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres" (*El laberinto de la soledad*, p.174). Después de todo, el mexicano había salido de su encierro.

Octavio Paz también tuvo en alta estima los trabajos de El Ateneo: sin ir demasiado lejos, en *El laberinto de la soledad*, aunque erróneamente, cita a dos de sus miembros, Antonio Caso y José Vasconcelos, como "iniciadores intelectuales de la Revolución" a manera de alabanza; asimismo, en su biografía puede rastrearse con claridad la influencia y presencia de Alfonso Reyes, uno de sus principales fundadores, junto con los dos arriba mencionados y Pedro Henríquez Ureña. Considerar al grupo como precursores de la Revolución mexicana no es exclusivo de Octavio Paz. Carlos Monsiváis lo explica en estos términos:

La leyenda del Ateneo resulta inevitable: el sistema político y social vencedor en la Revolución precisa de una legitimidad integral. Fundar la cultura de la Revolución en un grupo de la evidente brillantez del Ateneo es hacerse de bases sólidas [...].

Su importancia política no es tan amplia ni tan demoledora. Frente a los sectores reaccionarios y feudales del porfirismo, representan un adelanto, una liberalización, una *alternativa* [...]. Pero su raigambre conservadora es imperiosa.⁴⁹

José Luis Gómez-Martínez⁵⁰ sitúa con razón a Alfonso Reyes como el "líder intelectual mexicano durante la primera mitad del siglo XX", y no es descabellado concebir a Octavio Paz como su sucesor.⁵¹ La presencia e influencia de Reyes ocurrió a través de los filósofos Samuel Ramos y José Gaos, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y en El Colegio de México, institución esta

⁴⁹ Carlos Monsiváis, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, 3ª ed., México, El Colegio de México-Harla, t. II., p. 1397. Unas cuantas líneas después, cita a Jorge Cuesta sin mencionar su fuente: "El Ateneo de la Juventud es [...] un movimiento tradicionalista, restauracionista del pasado, aunque con la extraña circunstancia de haber carecido precisamente de una tradición, de un pasado que restaurar."

⁵⁰ José Luis Gómez Martínez, "Posición de Alfonso Reyes en el desarrollo del pensamiento mexicano", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, El Colegio de México, vol. 37, núm. 2, 1989, pp. 433-463.

⁵¹ "Alfonso Reyes (1889-1959), el prolífico hombre de letras que había precedido a Paz como figura tutelar de la literatura mexicana", señala Enrique Krauze en su libro *Redentores* y añade las siguientes líneas muy útiles para lo que aquí se discute: "lamentaba que 'Hispanoamérica hubiese llegado demasiado tarde al banquete de la cultura universal.'" (En Enrique Krauze, "La herejía de Octavio Paz", *Letras Libres*, núm. 154, octubre de 2011.)

última ideada, fundada y dirigida por el propio Reyes; y, mediante la dirección de Leopoldo Zea y la participación del grupo Hiperión, la realización de su anhelo de "unir a los intelectuales iberoamericanos [... en un proyecto de] cooperación interamericana y comenzar la formulación metódica de un pensamiento iberoamericano".⁵²

Es en 1952 cuando Zea inicia la serie de publicaciones sobre "México y lo mexicano" y le solicita a Reyes su compilación de ensayos sobre lo nacional que aquel titula *La X en la frente*.⁵³ Dos años antes, la primera versión de *El Laberinto de la soledad* se difunde en la influyente revista *Cuadernos Americanos*.⁵⁴ Es también a finales de los años cuarenta y primordialmente a principios de la década siguiente cuando los miembros del grupo Hiperión publican en *Cuadernos Americanos* artículos que retoman

⁵² José Luis Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 434. El grupo Hiperión se mantuvo activo entre 1948-1952, organizando conferencias y publicando libros y artículos sobre los dos principales tópicos de su interés: el existencialismo y lo mexicano. Eran jóvenes profesores o estudiantes universitarios aún, entre ellos: Enrique González Rojo, Jorge Portilla, Emilio Uranga y Salvador Reyes Nevares, quienes, a su vez, lograron convocar a autores como Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez –y desde luego, a Leopoldo Zea, quien fungía como conductor del grupo– para el estudio de esos temas. En 1949, el Hiperión organizó un ciclo de conferencias con el título de "¿Qué es el mexicano?" (Cf., Guillermo Hurtado, "El Hiperión y su tiempo", Enciclopedia Electrónica de Filosofía Mexicana <dcsh-izt.uam.mx>.) Prieto Stambaugh ubica precisamente en los años de la posguerra, a mediados del siglo XX, la discusión en las ciencias sociales del concepto de identidad, no sólo mediante el trazo de fronteras geográficas, sino con la significativa división entre vencedores y derrotados; lo más importante, "la identidad no se construye en el vacío: obedece a una compleja urdimbre de factores psicológicos, sociales y culturales y políticos dentro de los que cumple un papel fundamental la que Walter Benjamin llamara la 'facultad mimética', es decir, la capacidad de crear *similitudes* e identificar semejanzas dentro de una 'poderosa compulsión' por 'comportarse como algo distinto'" (Antonio Prieto Stambaugh, "Las fronteras de la identidad americana", en Liliana Weinberg, ed., *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, UNAM, 2003, p. 316).

⁵³ Los siguientes títulos en aparecer fueron: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de Leopoldo Zea; *Mito y magia del mexicano*, de Jorge Carrión. Los números 4 y 6 correspondieron a los hiperiones Emilio Uranga (*Análisis del ser mexicano*) y Salvador Reyes Nevares (*El amor y la amistad en el mexicano*) respectivamente; y el quinto a *Cornucopia de México*, de José Moreno Villa. La colección se publicó en la editorial Porrúa y Obregón. A esta serie de significativos estudios habrá que agregar *La filosofía del relajo*, de Jorge Portilla, publicado póstumamente en 1963; sólo el artículo "Filosofía del apretado", que forma parte del volumen, había sido publicado anteriormente en la *Revista Mexicana de Literatura*, enero-febrero, núm. 3, 1956.

⁵⁴ La revista fue creada en 1942. Su director fue Jesús Silva Herzog, y la junta de gobierno estuvo compuesta por los rectores de las universidades de México y de Barcelona (Mario de la Cueva y Bosch Gimpera), el director del Fondo de Cultura (Cosío Villegas) y el presidente del Colegio de México (Alfonso Reyes). En 1987, Leopoldo Zea asumió la dirección de la revista.

los tópicos sobre la mexicanidad, como, por ejemplo: "Ensayo de una ontología del mexicano" (1949) y "Notas para un estudio del mexicano" (1951), de Emilio Uranga, e "Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano" (1953), de Enrique González Rojo. A ellos se suman, entre otros muchos, "Dialéctica de la conciencia en México" (1951), de Leopoldo Zea, y "En torno a las ideas sobre lo mexicano" (1951), de Samuel Ramos. La propuesta de Uranga de mexicanizar al mundo permea en diferentes grados los estudios sobre la mexicanidad, y se vincula con la idea que Alfonso Reyes había forjado en cuanto a lo mexicano, primero como consigna –"¡En busca del alma nacional!"– y posteriormente como encuentro: "La realidad de lo nacional reside en una intimidad psicológica [...]. Es algo que estamos fabricando entre todos."⁵⁵ Fundamentó su propuesta sobre las bases de lo que llamó "mestizaje cultural", con los ojos hacia España y Francia, y de la mano de Rodó: "A él en un despertar de conciencia debemos algunos la noción exacta de la fraternidad americana".⁵⁶

Con todos ellos había filiación, aunque Paz se sentía, más que heredero, copartícipe de sus actividades e ideas. Y su mayor afiliación –al menos, en la escritura de *El laberinto...*– es con el pensamiento de Samuel Ramos, quien a su vez hace evidente su adscripción a la tradición cultural que representa El Ateneo y, lo más importante, al pensamiento latinoamericano del siglo XIX, al que se retrotrae gustoso: porque esa obra –la del Ateneo– "estaba alentada por el mismo espíritu de *Ariel*." Así hace suyas las palabras de Zaldumbide:

⁵⁵ "A vuelta de correo", cit., en José Luis Gómez Martínez, *ibíd.*, p. 449. En páginas anteriores documenta la consigna: "¡En busca del alma nacional! Ésta sería mi constante prédica a la juventud de mi país. ¡Esta inquietud desinteresada es lo único que puede aprovecharnos y darnos consejos de conducta política!", p. 446.

⁵⁶ Alfonso Reyes escribió un ensayo temprano, "Rodó", en 1917, donde "afirmaba que 'la fraternidad americana no debe ser más que una realidad espiritual, entendida e impulsada de pocos, y comunicada de ahí a las gentes como una descarga de viento: como un alma'". En José Luis Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 457.

Rodó, con ser tan europeo, y precisamente por serlo, es el literato que encarna con mayor pureza la civilización que vamos aprendiendo, la mente que vamos asimilando. Es por esto, en *el sentido de un depurado casticismo*, el escritor que mejor nos representa.⁵⁷

Explícitamente animado e influido por el pensamiento de Comte, Taine y Renan, José Enrique Rodó establece en *Ariel* (1900) un ideal de vida para América Latina: con el rostro vuelto hacia Europa y, sin negar algunos de los logros estadounidenses, rechaza el utilitarismo, “la igualdad en lo mediocre como norma de la proporción social” y su manifestación democrática (“siendo la democracia la entronización de Calibán”); plantea que, encaminada por una élite, surgirá la superioridad intelectual (similar a la “oligarquía omnipotente de hombres sabios”, de Renan, a quien cita Rodó),⁵⁸ encarnada en “Ariel triunfante, [que] significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres [...] dentro ya de las razas superiores, se cierne, deslumbrante, sobre las almas que han extralimitado las cimas naturales de la Humanidad”.⁵⁹

Con Comte, Rodó negó “la eficacia definitiva de la soberanía popular”; vio en la democracia “un disolvente transitorio de las desigualdades antiguas”; y asimiló la teoría positivista⁶⁰ que “buscaba en las clasificaciones naturales el fundamento de la clasificación social”.⁶¹ De ahí que haga un pequeño malabarismo lógico para demostrar que la belleza va de la mano de la libertad o del orden moral en general:

⁵⁷ Gonzalo Zaldumbide, *José Enrique Rodó*, p. 13, *Revue Hispanique*, Nueva York, París, 1921, citado en Samuel Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 74n.

⁵⁸ José Enrique Rodó, *Ariel*, Barcelona, Red ediciones [1900], 2011, p. 22. Como es sabido, Calibán es el eterno enemigo de Ariel, quien es, “vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscrito por la barbarie vencedora...”, p. 43.

⁵⁹ José Enrique Rodó, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁰ Dice Charles A. Hale, en “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”, p. 42: “Aunque Rodó fue proclamado como el profeta de un nuevo idealismo, gran parte de *Ariel* presentaba un tono positivista”.

⁶¹ José Enrique Rodó, *op. cit.*, p. 21. De ahí que no resulten extrañas frases como “dentro ya de las razas superiores” o “resultado del desarrollo de las razas” en su escritura.

La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentido moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades. Por lo que respecta a estas últimas, esa relación podría tener un símbolo en lo que Rosenkranz afirmaba existir entre la libertad y el orden moral, por una parte, y, por la otra, la belleza de las formas humanas como un resultado del desarrollo de las razas en el tiempo. Esa belleza típica refleja, para el pensador hegeliano, el efecto ennoblecedor de la libertad; la esclavitud afea al mismo tiempo que envilece; la conciencia de su armonioso desenvolvimiento imprime a las razas libres el sello exterior de la hermosura.⁶²

Es decir, esta opinión combinada con la teoría positivista lleva a la conclusión de que hay hombres –si no es que “razas”– *naturalmente* predispuestos a ocupar los estratos más bajos de la jerarquía social: servilismo o esclavitud. Por supuesto que recuerda también la discusión entre Las Casas y Sepúlveda cuatrocientos cincuenta años atrás, sobre la cuestión indígena;⁶³ y no deja de llamar la atención su vigencia, pues nutre y fundamenta la mirada de los intelectuales latinoamericanos con respecto “al otro”, sea indígena o “mestizo”. Es, sin duda, Renan quien evita que Rodó dé un paso en falso en el terreno del racismo (o mejor dicho, lo salva de asumir la concepción evolucionista de Spencer). En *¿Qué es una nación?*, aquél niega categóricamente la existencia de una “raza” pura; las cuestiones raciales las deja 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 con razón– están compuestas por una multiplicidad. Si bien no acuña el concepto de “mestizaje”, sí llega a decir, por ejemplo, que en Inglaterra “ocurre una verdadera mezcla”. Su concepto

⁶² *Ibíd.*, p. 15.

⁶³ “La controversia de Valladolid ha cautivado la atención de muchos otros hombres, y el problema ahí discutido hace más de cuatro siglos respecto a las relaciones lícitas entre pueblos de diferente cultura, religión, costumbres y conocimiento técnico, tiene incluso hoy día actualidad y resonancia. Sepúlveda y Las Casas todavía presentan dos respuestas básicas y contradictorias al problema de la existencia en el mundo de gentes diferentes a nosotros”, Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SEPsetentas, México, 1974 [Santiago de Chile, 1958], p.157.

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!"⁶⁴

Aun así, alejándose de un concepto físico y reavivando en su lugar el concepto histórico de "raza", ¿se refería Rodó cuando escribió su "herencia de raza" a tradiciones nacionales o al pasado hispánico? ¿Incluía las culturas indígena y negra? Rodó abandona muy pronto en su ensayo esa conferencia que dictó Renan el 11 de marzo de 1882 sobre la definición de nación, y no considera lo que el filósofo señala en cuanto a la relación de biología y política. Una vez que fijó Renan la similitud entre etnia y "raza", al grado de que sus contemporáneos –al igual que los nuestros– los utilizaron como términos intercambiables, declaró su certeza de que "basar la política en análisis etnográficos significa fundarla en una quimera".⁶⁵ Ni la tierra ni la "raza" hacen a una nación, sino es el hombre quien "es todo en la formación de eso sagrado que se llama pueblo [...]. Una nación es un principio espiritual, no un grupo determinado por la configuración de la tierra".⁶⁶ La ambigüedad del mensaje de *Ariel* permitió que se le moldeara a modo, de acuerdo con circunstancias e intereses, y con esa capacidad inherente de ser adaptado "pasó a ser el punto de partida de diversas tendencias del pensamiento del siglo XX".⁶⁷

⁶⁴ Ernest Renan, *Che cos' é una nazione?*, Roma, Donzelli Editore, [1882] 1993, p. 14.

⁶⁵ Ernest Renan, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁷ Charles A. Hale, "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie Bethel, ed., *Historia de América Latina*, vol. 8, p. 43. Páginas atrás, cita a Alberto Zum Felde, quien, en su *Índice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas*, señala a *Ariel* como "el símbolo mismo del latinoamericanismo, definido por primera vez", lo cual no deja de preocupar por la univocidad explícita.

A escasos tres años del *Ariel*, se establece en Latinoamérica como precursor de los estudios de psicología social Carlos Octavio Bunge, cuando influido –desde luego– por Spencer, Taine y Le Bon, publica en 1903 la obra clave *Nuestra América*.⁶⁸ Clave para discernir una serie de conceptos que, si bien enunciados anteriormente por Rodó o Sarmiento, en él aparecen ya definidos y ejemplificados con la vida cotidiana del latinoamericano. “Uno de los elementos del sistema evolucionista de Spencer, aunque no el principal, era la raza, que llegaría a ser una preocupación central del pensamiento latinoamericano”, señala Charles A. Hale.⁶⁹ Era un concepto de “raza” que podía entenderse de dos maneras: como nacionalidad o como grupos humanos con diferencias físicas fáciles de denotar. Esta segunda manera de comprender las cosas llevó a los analistas de la realidad latinoamericana a la adopción del “darwinismo social”, en el que sólo sobreviven los grupos más aptos; en consecuencia, habría “razas” superiores e inferiores. A este modo de pensar –siguiendo a Hale– se deberán sumar los trabajos de Taine sobre “el sentido histórico de la raza”, que tuvieron gran influencia en Latinoamérica. “La floreciente ciencia de la psicología proporcionó otra dimensión a la conciencia de la raza en el siglo XIX, y gran parte del pensamiento racista latinoamericano adquirió la forma de una investigación de psicología social”.⁷⁰

⁶⁸ Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América (Ensayo de psicología social)*, Introducción de José Ingenieros, 6ª, ed. Casa Vaccaro [1903], 1918. Cabe anotar otro deslinde posterior de Octavio Paz sobre su *Laberinto*: “El libro no es un ensayo sobre una quimérica “filosofía del mexicano”; tampoco una descripción psicológica ni un retrato” (en *Itinerario*, p. 29).

⁶⁹ Charles A. Hale, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”, pp. 26-27.

⁷⁰ Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 27. Acota Hale que emplea el término 'racismo' para referirse a las teorías que atribuyen el cambio social y el comportamiento a las “razas”, aunque no necesariamente se haga explícito algún tipo de inferioridad o superioridad entre ellas. A lo que yo agrego que cualquier uso del término 'raza', por el solo hecho de emplearlo como categoría explicativa trae consigo dos implicaciones: que se cree en la existencia de las “razas”, y, por lo mismo, no sólo se asume el léxico, sino la concepción racista; se es racista. La carga negativa de la palabra “racista”, se produce en este caso por su vínculo evidente con el concepto de 'raza'; de la misma manera que ocurre con 'esclavo' y 'esclavista': el esclavista es quien está convencido de la existencia de esclavos y él mismo es prueba irrefutable de ello. Para un mayor abundamiento, véase Robert Miles, *Racism After 'Race' Relations*, Londres, Routledge, 1993, 243 pp.

Las ideas de Spencer fueron una influencia decisiva en el pensamiento latinoamericano, entre 1890 y 1914⁷¹ —y, desde luego, perdurarán en autores posteriores—, entre las que se hallaba el concepto de 'raza'. 'Raza' entendida ya sea como equivalente a nacionalidad, a rasgos comunes que a fuer de convivir se han adoptado y se comparten entre los miembros de un mismo conglomerado o sociedad; o también como aquellos "grupos humanos que se distinguían de otros por sus diferencias físicas heredadas y permanentes". A esto último se unía la concepción pseudocientífica de la génesis de diversas "razas" simultáneamente (poligenismo), "en contraposición al tradicional 'monogenismo' de la creación bíblica o el monogenismo científico de *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871) de Charles Darwin".⁷² Y, a pesar del monogenismo darwiniano, se retomaba su teoría del concepto del más apto en la lucha por la sobrevivencia, para así hablar de la existencia de "razas" con mayor capacidad de adaptación que otras. Al lado de Spencer, Hale anota los nombres de Ludwig Gumplowicz y Ernest Haeckel como teóricos del evolucionismo que influyen en el pensamiento racista latinoamericano que, a su vez, hallará en la psicología social su medio de expresión y penetración.⁷³

⁷¹ Según documenta y analiza Charles A. Hale, en su esclarecedor capítulo "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en *Historia de América Latina. Cultura y sociedad, 1830-1930*, Leslie Behtell, ed., Barcelona, Crítica, 2000 [1985], t. 8, pp. 1-64. Lo que sigue debe considerarse como un resumen.

⁷² Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 27.

⁷³ Charles Hale menciona dos influencias para el desarrollo de los estudios de psicología social en Latinoamérica: H. A. Taine y Gustave Le Bon. El primero con su *Historia de la literatura inglesa* (1864) y *Acerca de la inteligencia* (1870); el segundo, "supremo vulgarizador científico de su generación" —según Robert A. Nye, cit., en Hale— y "el más leído de los teóricos europeos de la raza", con *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894). Si bien en Taine era la "raza" un tema entre varios, con Le Bon "pasó a ser predominante". Hay que subrayar entonces de qué manera en la incipiente psicología social, que no es más que el análisis de la situación de los pueblos para entender que el comportamiento es su causa, se retrotrae a "raza" para determinar dicho comportamiento. "Había un matiz cosmopolita y hemisférico en las expresiones de pesimismo racial en América Latina. Tres ejemplos bastarán: *Nuestra América* (1903), de Bunge, *Pueblo enfermo* (1909), del boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), del peruano Francisco García Calderón (1883-1953)", *ibíd.*, pp. 28-29.

La difusión del pensamiento de Rodó ha sido documentada en abundancia, pero no está de más señalar que Francisco García Calderón, el más destacado de la Generación del Novecientos del Perú, que se constituyó como foco irradiador del arielismo, escribió para la *Revista Moderna de México*, y como parte de las actividades del Ateneo mexicano,⁷⁴ siete colaboraciones, una versión en español de "Las corrientes filosóficas en la América Latina", unos "comentarios a los escritos de Rodó y en agosto de 1910 pronunció sobre él una conferencia en el Ateneo" mismo.⁷⁵ Rodó lo reconoció como su más auténtico continuador ideológico. Y él reproduce tres de sus principios básicos: la benéfica influencia ibérica debido a su origen latino, para la constitución y desarrollo de las naciones latinoamericanas, su contraposición con la América sajona y el ideal de un gobierno dirigido por las élites más capaces o minorías aptas. Los iberos –según García Calderón– habían recibido las terribles influencias africanas, eran una "raza degenerada por el contacto con África",⁷⁶ pero aún así conservaban el latinismo, en decadencia, es cierto, pero latinismo al fin, pues "subsiste el antiguo espíritu griego". Así como –reconoce– el pueblo ibero se constituyó por diversos grupos (que él llama "razas"), del mismo modo se establecieron las naciones de Latinoamérica. De tal forma que Perú es *indoafrisinoibero*, Argentina *indoiberoangloitaliana* y Brasil *afroindofrancoholandogermanolusitana*.⁷⁷ El proyecto de las naciones entonces reside en recuperar la vitalidad latina: "espíritu práctico, actividad tenaz y bella energía". Para ello, no hay

⁷⁴ Luis Alberto Sánchez, prologuista de la obra de García Calderón, ubica tales colaboraciones en el tiempo en el que, "desde 1907, las juventudes universitarias de América Latina venían celebrando congresos internacionales para discutir sus problemas y sembrar fraternidad", en Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho. Célebres fueron las reuniones que El Ateneo sustentó en 1910 por los festejos del centenario de la independencia mexicana, promovidas por la dictadura porfirista.

⁷⁵ Charles Hale, *op. cit.*, p. 45n.

⁷⁶ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 7.

⁷⁷ Francisco García Calderón, *op. cit.*, p. 244.

necesidad entonces de renunciar "a su lengua, a su religión y a su historia."⁷⁸ Menos habrá que imitar a la América sajona que

detesta a los mestizos, los matrimonios impuros que se realizan entre blancos y negros en los hogares del sur latino [...]. Los mestizos y su prole gobiernan las democracias latinoamericanas y la República compuesta de alemanes e ingleses seguirá mirando con el mismo desprecio a los hombres del Trópico y a los esclavos de Virginia, libertados por Lincoln.⁷⁹

En contraparte, lo que está ocurriendo en la América latina es la recepción de influencias europeas, el desarrollo de "centros de resistencia contra toda posibilidad de conquista", además de –he aquí la expresión del pensamiento racista de García Calderón– "la depuración del mestizaje". El filósofo peruano cree firmemente en el mestizaje y que éste puede ir, a través de las generaciones y con la intervención benéfica de los grupos europeos, deshaciéndose de sus rasgos "inferiores" y 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",⁸⁰ asevera en el capítulo segundo de *Las democracias...*, al tiempo que llama la atención sobre un hecho digno de su estudio: la no existencia de una "raza" pura en América Latina. 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'";⁸¹ lo que entonces le permite a García Calderón asegurar que el ser un híbrido lo ha hecho "desleal, servil, y a menudo haragán",⁸² y sólo con mayores "mezclas", especialmente europeas, podrá mejorar su carácter, pues "no basta un solo cruzamiento para que los caracteres de la raza superior

⁷⁸ Francisco García Calderón, *Ibíd.*, p. 157.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 170-171.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 193.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 197.

⁸² *Ídem.*

sean comunicados al mestizo en forma duradera".⁸³ Es el europeo, americanizado como "criollo", el modelo constituyente de la "raza" nueva.

La opinión de García Calderón respecto a Estados Unidos es muy similar a la de Rodó: pueblo codicioso que practica un culto cotidiano a lo desmesurado, a lo grotesco y al utilitarismo. No por ello excusa la corrupción en los gobernantes sudamericanos, con "sus tronos calibanescos erigidos en París", cuya propensión al caudillismo lo encuentra en la psicología del "mestizo". A final de cuentas, "las depredaciones, el culto de la apariencia, *le besoin de paraître*, domina de Nueva York a Buenos Aires. Es una forma de *esnobismo*, frecuente en los países sin tradición".⁸⁴ En América Latina el individualismo se manifiesta en una lucha constante y audaz encarnada de manera insuperable en la persona del caudillo que transforma la política en enfrentamiento. "En muchas repúblicas, la vida tiene aspectos de perpetua aventura: se defiende la libertad, la propiedad y el honor de hombre a hombre en luchas sangrientas, al margen de las convenciones y de las leyes".⁸⁵ Lo único que puede oponerse a tal vorágine a modo de parapeto moral es la familia, a diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, "donde la familia es provisional: el *flirt* y el divorcio la destruyen".⁸⁶

Define ya a América en *La creación de un continente* (1913) como liberal con anhelos de igualdad, a pesar de las oligarquías que la dominan. Enseguida hace un repaso amplio de los estudiosos de la sociología americana,⁸⁷ surgidos en Latinoamérica desde 1899: César Zumeta (*El continente enfermo*) y Francisco Bulnes ("de su libro

⁸³ *Ibíd.*, p. 200.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 249.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 250.

⁸⁶ *Ídem.*

⁸⁷ El hecho de que "la sociología atrae más que la filosofía pura", ya lo había anotado en su libro anterior *Las democracias latinas* (1912) y señalado que "diversos sociólogos encuentran su orientación en la biología, la psicología o el materialismo histórico", entre ellos: Cornejo, Letelier, Ramos Mejía e Ingenieros.

[*El porvenir de las naciones hispano-americanas*] se levanta un inflexible pesimismo. No halla en estas repúblicas ninguna de las virtudes democráticas"), para llegar a José Enrique Rodó, quien en *Ariel* contrapone "a la utilitaria democracia sajona el ideal latino [...]: la conservación de las tradiciones latinas, su ensueño o su utopía en la prosaica edad moderna, la fusión de las inspiraciones esenciales del cristianismo y del helenismo",⁸⁸ y finalmente detenerse en sus contemporáneos: Rufino Blanco Fombona, Manuel Ugarte, Oliveira Lima y Carlos Octavio Bunge. Para el primero de ellos, el mestizaje es una de las principales causas de la discordia en las sociedades; Ugarte teme la paulatina penetración y final apoderamiento de todo el continente por Estados Unidos, al igual que Oliveira Lima, quien propone una doctrina Monroe pero latinizada: "Dejaría de ser el predominio norteamericano, escribe, una realidad si entre los países latinos del continente reinase el espíritu de solidaridad";⁸⁹ y, finalmente Bunge "estudia las razas de América [...]. La carencia de sentido moral le parece "rasgo distintivo y capitalísimo común a indios y negros, a mulatos y mestizos"; el cruzamiento de españoles, indios y negros, antecedente de terribles degeneraciones."⁹⁰

La obra de Carlos Octavio Bunge, ya en la segunda edición de 1905, fue substituida como *Ensayo de psicología social*; la sexta, de 1918 y anunciada como "corregidísima", tiene como elemento adicional la introducción de José Ingenieros, que, a su vez, posee la ventaja de, por un lado, resumir la extensa obra y, por otro, fijar los contenidos esenciales no sólo que se debían de tomar en cuenta en ese momento, sino ya en el futuro que vislumbraba. Se trata de un repaso de la concepción positivista, hecha

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 256.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 259. La obra citada es *Pan Americanismo* (1907). El libro de Blanco Fombona se titula *La evolución política y social de Hispano América* (1911), y el de Manuel Ugarte, *Porvenir de la América Latina*.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 259.

por el cofundador –con Juan Bautista Justo, que también era creyente en el evolucionismo– del Partido Socialista argentino, en 1894.⁹¹

Así Ingenieros califica de bosquejos inconclusos sobre la evolución hispanoamericana lo realizado por Alberdi, en sus *Estudios económicos*, y por Sarmiento, en *Conflicto y armonías de las razas en América*; en cambio, el trabajo de Bunge, dentro del campo de la psicología social, lo aprecia como continuador de lo hecho por Lastra, en *La América*, y por Agustín Álvarez, en *South America*. Tanto para Bunge como para Ingenieros, al tipo físico le corresponde un tipo psicológico. La América hispana es el resultado del amalgamiento entre europeos, indígenas y africanos; constituye la cuarta "raza del mundo, "la americana", que completa el cuadro con la blanca, amarilla y la negra; sin explicar –claro está– cómo une colores con geografía en esta taxonomía. "Mientras los ingleses –comenta Ingenieros en su texto introductorio– 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".⁹² 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.⁹³

Con su propio estilo, el prologuista condensa los hallazgos de Bunge: el nacido en Latinoamérica trae consigo cuatro rasgos de los españoles: *decorum*, uniformidad, "en

⁹¹ Bunge muere precisamente en 1918, a los 43 años. Ingenieros, que había nacido dos años después que Bunge (en 1877) fallece en 1925.

⁹² Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Introducción de José Ingenieros, Casa Vaccaro, 1918, p.11.

⁹³ Carlos Octavio Bunge, *op. cit.*, p.132.

ideas, sentimientos, costumbres y hasta en trajes", la arrogancia y la indolencia; de los indígenas, tres: resignación, pasividad y venganza, lo que está más que comprobado – según Ingenieros– a causa del pasado asiático remoto de los indígenas; y de los africanos: servilismo, maleabilidad (que los conduce a la "hiperestesia de la ambición"), falta de sentido moral cristiano y de probidad.⁹⁴ Bunge ahonda en el concepto de "mestizo" ("el vástago de dos animales pertenecientes a distintas *variedades* de una misma especie", según su definición) y no sólo lo hace suyo, sino que a partir de él genera un principio de correlación que "se extiende a los tres órdenes de fenómenos biológicos: lo físico, lo psicológico, lo psíquico".⁹⁵ Este principio queda más que claro con su siguiente ejemplo, el cual sirve también como conclusión de su planteamiento racista:

al tipo criollo físico corresponde un tipo psíquico. Más aún, el grado de espíritu indígena o mulato de un criollo cualquiera corresponde a sus rasgos antropológicos de mestización. Si en una familia nacen, por ejemplo, diez vástagos de los cuales nueve tienen el tipo físico europeo y uno el negroide o mulato, los primeros poseen una psicología europea; el último, la mulata [...]. En una palabra, todo mestizo físico, cualesquiera que sean sus padres y hermanos, es un mestizo moral.⁹⁶

Son coincidentes en las fechas y hasta un poco en cuanto al método e intención, *El perfil del hombre y la cultura en México*, "un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura" (1934) y *Radiografía de la pampa* (1933), un "ensayo sociológico-psico-histórico", así definido por su autor Ezequiel Martínez Estrada. En este estudio son los elementos sociológicos e históricos –predominantemente estos últimos–⁹⁷ los que determinan el modo peculiar de actuar del ser nacional. Perfila al padre del gaucho como el primer colonizador: un hombre con objetivos a corto plazo que indudablemente no

⁹⁴ Ingenieros acota a manera de crítica al autor de *Nuestra América*: "hay exageración en estos irrevocables determinismos étnicos".

⁹⁵ C. O. Bunge, *Ibidem*, p. 140.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁷ "Éramos antigüedad y fuimos poblados por una nación de tipo antiguo, que era ya arcaica en la Europa de 1500", Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, p. 86.

tenía mayor interés en permanecer en tierras americanas, ni mucho menos la de procrear con una mujer nativa a unos individuos que no verá como suyos; y con esa prole recorren la historia argentina. "La historia de la colonización es la marcha de espaldas". Esto es, la crónica de un retroceso, en el que hasta los perros con el sólo contacto con la abundancia, la vastedad y la soledad, terminan por huir de los caseríos y convertirse en fieras. Sin señalar la ironía, cita a Darwin, quien "vio las saturnales de los hunos argentinos, el fruitivo degüello de las reses, la borrachera con sangre humeante".⁹⁸ Y más adelante:

las poblaciones regresaron a un estado inferior, y esos estados regresivos, las recidivas de la barbarie, son más rudos que el estado natural. Se ha renunciado a la civilización, retornando por infinitos senderos [...] al fondo de la animalidad [...]. El desencanto lleva a destruir y vejar lo que en las cosas y en uno recuerda el estado superior de que se apostató [...]. Mucho de lo que se ha entendido por barbarie es simplemente el desencanto de un sueño ordinario.⁹⁹

Es claro que desde su presente muy bien fijado les está hablando a sus sabios antecesores, Rodó y Sarmiento: la civilización no es una entelequia, ni mucho menos exclusiva de Europa; y tampoco la barbarie es la negación obstinada de esa supuesta civilización. Una encubre a la otra, para luego ser descubierta y nuevamente cubierta. Así, un rejuego que ocurre conforme avanza en el tiempo. Es evidente que ese impulso inicial en Martínez Estrada lo ha de llevar a la resolución de ese binomio, ya no visto como contraposición, ni siquiera dialécticamente, sino como una dualidad; en un quiasmo que nunca se detiene, que avanza espiralmente con el entrecruzamiento de sus contradicciones y complementos, y que, por lo mismo, no acepta certezas inmutables. (A manera de dominante, en un momento uno cubre al otro, para luego invertir la

⁹⁸ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, p. 20.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 21. Un poco más de cien páginas después, esa frase primigenia se desenvuelve así: "En una sociedad mal constituida, o constituida con descontento, el elemento antisocial representa una gran parte de los sentimientos reprimidos de la misma sociedad: la sociedad latente" (*Ibíd.*, p.123).

situación.) Es la descripción del individuo en sociedad y con historia –una historia excesivamente presente– que es entendida –o se cree entender– por la sociedad y el individuo.¹⁰⁰ "La barbarie no es un estado accidental; tiene sus normas, sus leyes, su moral consuetudinaria, sus arranques potentes de invención –muy viejos".¹⁰¹ La barbarie es propia de los grupos, de los pueblos, de las naciones. Con ello, Martínez Estrada está desbaratando el binomio por el lado más débil conceptualmente hablando: no hay civilizados y bárbaros, sino individuos que viven inmersos en la civilización/barbarie. No son términos separables, sino complementarios en perpetua relación dialéctica, en la que intercambian posiciones.

La barbarie no puede existir sin el renunciamiento o el decaimiento de la civilización. De esta manera, y dándole un giro a la metáfora existencialista, deberá decirse que la barbarie es el agujero en el muro llamado civilización. Pero lo contrario también es correcto. Así, sin pretender una síntesis o reducción, lo declara en el último párrafo de su libro:

Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros

¹⁰⁰ Es una historia utilizada como negatividad o anverso del individuo/sociedad, que, de cualquier forma, lo explica y lo sumerge en la sociedad; así, el análisis de la realidad parece irse desarrollando, sin aseveraciones o síntesis. Para ahondar en este método, consultar *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, de Mario Teodoro Ramírez, FCE, México, 2013. El quiasmo es un cruce de caminos constituido por cuatro elementos; sus esquinas pueden mostrar complementariedad o contradicción; ya puesto en juego éste, que es más que nada una figura retórica, donde primordialmente se da la inversión de los términos (los lugares de las esquinas, conforme va avanzando el análisis o la narrativa, se invierten para que sus sitios los ocupen sus suplementos) para después retomar sus posiciones originales. Al llegar al final de la exposición del razonamiento, como ocurre con *Radiografía*, el razonamiento no ha acabado de expresarse y muy bien podría volver a remontarse. Es más un abandono que un cierre. Como señala Teodoro Ramírez: "el corazón de la historicidad no está en el pasado ni el porvenir sino en la estructura y dimensión de nuestro presente." (p. 38), que es justo lo que logra Ezequiel Martínez Estrada.

¹⁰¹ Ezequiel Martínez Estrada, *ibídem*, p. 86.

que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible.¹⁰²

Lo que Sarmiento vio fue 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";¹⁰³ la historia como una listado de ejemplos que prueban el punto de cómo la barbarie le ha dado con la pata 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"¹⁰⁴ (sin que diga en qué se fundamenta y sin explicar por qué entonces fue casi exterminada).

[...D]e 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.¹⁰⁵

Calificar ese pensamiento de racista no sólo se fundamenta 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

¹⁰² *Ibíd.*, p. 400.

¹⁰³ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, p. 39.

¹⁰⁴ D.F. Sarmiento, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 43.

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. Y es tan desafortunada esa convergencia que –según Rodó– el peligro ya no está en que los bárbaros toquen a las puertas de las murallas, sino –lo que es peor, según el uruguayo– de "la obra mansa y disolvente de esas otra hordas pacíficas, acaso acicaladas; las hordas inevitables de la vulgaridad".¹⁰⁶ Desde luego que Rodó está pensando también en la ofensiva mediocridad de los estadounidenses, justificada por una mediaticizada democracia, que paradójicamente hasta el momento luchan por evitar la entrada de las "hordas bárbaras" a su país. Son las "falanges de prudhommes" —término que toma de Charles Morice.¹⁰⁷

¹⁰⁶ José Enrique Rodó, *Ariel*, p. 20.

¹⁰⁷ "Ellos llamarán al dogmatismo del sentido vulgar, sabiduría; gravedad la mezquina aridez del corazón; criterio sano a la adaptación perfecta a lo mediocre; y despreocupación viril, al mal gusto [...]. Con ellos se estará en las fronteras de la zoocracia de que habló una vez Baudelaire [...]. Embriagad al repetidor de las irreverencias de la medianía [...] tentadle a hacer héroe, convertid su apacibilidad burocrática en vocación de redentor y tendréis entonces la hostilidad rencorosa e implacable [del matarife, del caudillo, del cacique, del irredento] contra todo lo delicado del espíritu humano que repugna todavía más que el bárbaro derramamiento de la sangre en la tiranía jacobina", José Enrique Rodó, *Ariel*, pp. 20-21.

3. Barbarie y civilización.

Hay dos líneas que se entrecruzan como consecuencia de este planteamiento. Una es la vuelta del rostro hacia modelos que enarbolan otras naciones que habían de permitir –según los pensadores latinoamericanos del XIX y bien entrado el XX– salir de ese estancamiento en que consideran que han sumido esas tres "razas" al país o a los países; y, la otra, la tenaz agresividad, violencia que llega al exterminio, contra los representantes de esas "razas", y en especial el desaforado e irracional ensañamiento contra su más evidente representante: el "mestizo", como si fuera síntesis de lo más execrable de cada uno de los grupos.¹⁰⁸ En esas dos líneas, con sus cuatro puntos

¹⁰⁸ El interesante y amplio artículo de Santiago Castro-Gómez –publicado en *Nómadas*, en 2007– expone las discusiones, discursos y propuestas de "la intelectualidad hegemónica en Colombia [...] frente al problema de cómo gobernar la población [que reproducía...] el mismo imaginario colonial de 'limpieza de sangre' (blancura) que persistió durante todo el siglo XIX". Cita en extenso a Miguel Jiménez López, quien en la memoria que presenta al Congreso Médico Nacional "desarrolla una terapéutica para contener la degeneración biológica del pueblo colombiano". Jiménez López basa su propuesta en una concepción sencilla de explicar: la hibridación entre individuos de "razas" inferiores o con carencias no puede propiciar ninguna mejoría; en cambio, de ocurrir una inmigración de "razas" fuertes y saludables, ésta ayudaría a mejorar las características y situación psicosocial de la población, puesto que serían "capaces de compensar las deficiencias de aquellas que se quiere mejorar". Esto último lo escribe en 1920, al igual que lo siguiente: "Queda indicado con esto que el más deseable para regenerar nuestra población es un producto que reúna [...] estas condiciones: raza blanca, talla y peso un poco superiores al término entre nosotros, dolicocefalos, de proporciones corporales armónicas [y unas veintitantas características más, entre físicas, morales y psicológicas, para finalmente concluir:] Creo que las razas que más se aproximan a este *desideratum* son algunas que pueblan las regiones centrales de Europa [...donde] sería acertado buscar el personal de nuestra inmigración". Desaconseja la colonización de japoneses, porque los asiáticos, al mezclarse con los grupos de Colombia, reforzarían los "elementos biológicos degenerativos" ya presentes. En Perú, los híbridos resultantes de estas mezclas "presentan deformidades físicas y morales que confinan ya con lo deforme". También descarta a los países latinos como fuente regeneradora, ya que, como él mismo señala, de la combinación entre indio (en específico, el chibcha) y español, "del cruce de estas dos 'razas deficientes' ha [...] nacido un pueblo marcado por la resignación, la impotencia y la impetuosa reflexiva", resume Castro-Gómez, en "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", *Nómadas*, Universidad Central-Colombia, abril 2007, núm. 26, pp. 44-55. De la misma forma pensaba el peruano Franciso Calderón, autor de *Les démocraties latines de l'Amérique*, de 1912, quien "hacía hincapié en la desorganización social y en la dictadura resultantes de la 'deprimiente' herencia racial ibérica e india" (Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 45.). Y, en *Pueblo enfermo* (1919), Alcides Arguedas "mostraba cierta simpatía por el indio abyecto, desnutrido y explotado, pero sólo desdén por el cholo", esto es, por el "mestizo" (Ibíd., p. 30).

—esto es, un quiasmo— se culpa a la barbarie intrínseca en las sociedades latinoamericanas de la imposibilidad de arribar a la civilización. En el primer trazo, se obligan los civilizados a traspasar la barrera árida de la imbecilidad, la mediocridad, la ociosidad, la incapacidad de ser humanos en pleno; en el otro, el Estado se dedica a exterminar o a educar a los bárbaros, si no es que el resultado llega a ser el mismo: esto es, se erradica una cultura —lo que propuso el indigenismo sin decirlo explícitamente— para implantar en su lugar la que se considera más civilizada: por lo pronto, aquella que reza en español a una Trinidad divina.

Manuel Gamio, en su discurso de celebración del Día del Indio, el 19 de abril de 1942, explica los propósitos del Instituto Indigenista Interamericano, del que fue director desde ese año hasta 1960, cuando muere:

no es la de mejorar el tipo racial de los aborígenes sino satisfacer las necesidades y aspiraciones biológicas, económicas y culturales de los grupos que vegetan en las más bajas etapas de la evolución, sin parar mientes en que su tipo racial sea el indígena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones.¹⁰⁹

Destina el antropólogo el trabajo artesanal a los indígenas y nada dice de su deseable o posible participación en la ciencia o en la burocracia. Habla de los muchos factores que "ejercen nociva acción en el desarrollo de la población indígena, y especialmente en el carácter biológico", lo que le lleva a concluir que "por su aislamiento, miserable economía, inferior nivel cultural y hábitos endogámicos están destinados a desaparecer

¹⁰⁹ Difícil ha de haber sido para Manuel Gamio decir estas palabras frente a un auditorio de rostros morenos y cabellos renegridos y puntiagudos, así que enseguida de la ofensa hace un malabar: hay "hombres que ya viven en etapas superiores", que no necesitan "tratamientos de mejoría social". Ya no habla de mejorar sus necesidades biológicas, puesto que las económicas, sobre todo éstas, y las culturales han sido resueltas. No puede menos que citar como ejemplos de superación a los consabidos Benito Juárez e Ignacio Altamirano, y, por no dejar, al "ilustre arzobispo Próspero María Alarcón", en quienes "no se puede ni se deben aplicar métodos indigenistas de mejoría económico-cultural [¿pero sí biológica?] aun cuando sean indígenas de pura raza". Tomado de su libro de más que ilustrativo título: *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1966, p. 3 (Serie Antropología Social, núm. 2).

rápidamente"; es decir, no por pobres, explotados y marginados por la misma sociedad que crea el Instituto Indigenista Interamericano con su cauda de estudiosos sobre la realidad indígena, que incluso establece el Día del Indio, sino por ser indios.¹¹⁰ Esto es crucial porque lo mismo ocurre –como se verá más adelante– en Estados Unidos: la clase social se oculta tras los velos de "raza", así como en los roles que se ejercen en la larga cadena de producción, religión, preferencias sexuales, filiación partidaria, orígenes y tradiciones. Dentro del capitalismo está vedada la sola enunciación que pudiera provocar la inferencia de que se explota o la más ligera insinuación de que se sufre una injusticia. En los países latinoamericanos, y especialmente en esos Estados que se conformaban apenas, como el mexicano posrevolucionario, se podría colegir esa llamada de atención incluso como un fracaso en la política social.¹¹¹ Mejor entonces argüir que el indio está atrasado y a punto de desaparecer por inanición debido a su condición díscola. Y no sólo eso, pues pronto se traería de los cabellos a una nueva categoría *suplementaria* a la del indio: el "mestizo".

El "mestizo" puede ser indio si las cosas en su vida no funcionan; y también dejar de serlo, a conveniencia y por el reconocimiento social. Al "mestizo" se le insultará llamándolo indio o una serie de apelativos asociados a su condición; y al indio, además de las groserías constantes y sonantes, se le tipificará ofensivamente de "ladino" por

¹¹⁰ "Por recomendación del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, México, desde 1941 se ha dedicado el día 19 de abril de cada año a celebrar continentalmente la feliz supervivencia de la población autóctona y a hacer votos para que en un futuro próximo y brillante compense con ventaja las penas que ésta ha sufrido en las últimas cuatro largas centurias de tragedia y dolor". Manuel Gamio, "La identificación del indígena", en *op. cit.*, p. 175.

¹¹¹ "En tanto los gobiernos perseveren en su concepción burguesa de la sociedad y en su teoría democrático-liberal del Estado, las poblaciones indígenas no dejarán de ser una rémora que empiece [*sic* por "impida" o "dificulte"] la realización de un ideal de progreso material y cultural que es el mismo que preconizan las 'naciones benefactoras'". Ezequiel Martínez Estrada, *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, p. 83.

su cercanía con el mundo "mestizo", que no es otra cosa –según sus detractores– que su deseo de dejar de ser indio, lo cual es de por sí una transgresión no permitida.¹¹²

Así, por ejemplo, se opina que individuos calificados de indígenas por sus predominantes características raciales, dejan de serlo socialmente si su cultura e idioma son de tipo occidental o bien se considera como indígenas a mestizos en cuanto a raza, pero culturalmente autóctonos y aun a blancos que por determinados accidentes históricos se han visto obligados a vivir, durante varias generaciones, en un ambiente indígena cuyas modalidades absorbieron en gran proporción.¹¹³

Más adelante Gamio aclara que los métodos antropológicos no permiten, en ese momento –a principios de los años cuarenta– distinguir el "indígena puro del mestizo", y no se detiene a pensar que los métodos no pueden lograr lo imposible porque no hay ninguna distinción. Como las "razas" no existen, tampoco puede haber mezcla de éstas; incluso si se concibe "raza" como características variables, es imposible determinar en un breve periodo cuáles corresponden a un cierto tipo. O, si se insiste en el tema, habrá que aceptar que la miscigenación ha ocurrido desde los orígenes de la especie humana y, por lo mismo, concebir una "raza pura" también sea un imposible o una redundancia hacer explícito que los grupos humanos se han interrelacionado. Pero es un tanto absurdo denominar a alguien "mestizo", cuando –en los propios términos del investigador– toda la población actual se ha finalmente "mestizado". Aquella no posible distinción de la que habla Gamio es útil al pensamiento hegemónico, sin duda, pues éstos (indígenas, por un lado, y, por otro, todos los que no es posible discernir quiénes son pero, ay, tan cerca de éstos) "son los mexicanos más primitivos, abandonados y aislados que hay en el país, sobre todo los monolingües". Desde luego que Gamio no se refiere a los que sólo hablan español en México, sino a los hablantes de una lengua indígena.

¹¹² Como señala la siguiente cancioncita popular: "Ya todos los inditos/ se quieren agringar/ y para estar güeritos/ se van a oxigenar"; es decir, pintarse el cabello de rubio.

¹¹³ "La identificación del indígena", discurso radiofónico transmitido con motivo de la celebración del Día del Indio, el 19 de abril de 1946, en Manuel Gamio, *op. cit.*, pp. 176.

Ellos viven en el desierto, en la barbarie, lejos de la civilización. Son primitivos, atrasados e incultos, "que vegetan en las más bajas etapas de la evolución."¹¹⁴

Alexandra Minna Stern ubica perfectamente los esfuerzos que realizó el México posrevolucionario para alejarse del racismo implícito "de las ideologías asociadas con el nazismo y los inválidos patrones, de jure y de facto, segregacionistas en Estados Unidos",¹¹⁵ utilizando para ello la biotipología. Esfuerzos inútiles, porque la biotipología sólo sustituyó y encubrió la visión anterior a la Revolución, la del positivismo. La historiadora de la Universidad de Michigan resume que

desde finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, las élites mexicanas [...] limitaron consistentemente su búsqueda de la "verdad" y de la objetividad en la teoría y en la práctica de las disciplinas que idealizaban un tipo de humano que, a final de cuentas y a veces de manera invisible, era urbano, blanco, letrado y de clase media.¹¹⁶

Denostado por aquellos positivistas de la dictadura porfiriana, conocidos como científicos, el "mestizo" fue rescatado en la época posrevolucionaria como "uno de los aspectos más significativos de la cultura mexicana". Es en ese contexto que ocurren dos vertientes: la de Gamio, que propugna por la aculturación de los indios, para así "homogeneizar a la ciudadanía del país"; y la de José Vasconcelos, que ve al "mestizo

¹¹⁴ Y ese abandono se define en términos de investigaciones que se han dejado de hacer al respecto; se explica en términos culturales, nunca económicos ni políticos: "Desgraciadamente, en casi todos los países latinoamericanos se desconocieron y se desconocen, oficial y particularmente, la naturaleza y las necesidades de las respectivas poblaciones, por lo que su evolución ha sido siempre anormal. En efecto, la minoría formada por personas de raza blanca y de civilización derivada de la europea, sólo se ha preocupado de fomentar su propio progreso dejando abandonada a la mayoría de raza y cultura indígenas", Manuel Gamio, *ibídem*, p. 244.

¹¹⁵ Alexandra Minna Stern, "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960", en *Race and Nation in Modern Latin America*, ed. Nancy P. Appelbaum, *et al.*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003, pp. 187-210.

¹¹⁶ Alexandra Minna Stern, *op. cit.*, p. 189.

como una luz que alumbraba la ruta de la civilización Hispánica",¹¹⁷ como escribió en su obra de 1925, *La raza cósmica*, y que –según Vasconcelos– pronto debería de concretarse como el afortunado producto de la unión entre indios, asiáticos, blancos y negros. Minna Stern acota que "en cualquiera de los dos casos, las paradojas entre hibridación y homogeneidad afirmaban la debilidad del mestizo como metonimia nacional",¹¹⁸ puesto que lo que se estaba proponiendo, a través del "mestizaje", era la homogeneización hacia un tipo que se alejaba del indígena. Que estos pensadores no pudieran distinguir entre el "mestizo" y el indígena hacía más evidente que concebían al "mestizo" mexicano –al que ellos veían y pretendían estudiar– en términos antropofísicos (color, estatura, forma del cráneo, tipo de cabello, complejión) y psicológicos; así, la propuesta de continuar con la miscigenación implicaría ir diluyendo los rastros indígenas, y, por lo mismo, los rostros "mestizos" de ese momento, en una novedosa combinación; como hace evidente el exabrupto de un conocido eugenista, el Dr. Rafael Carrillo: "También es cierto que si el *mestizaje* continúa indefinidamente, desaparecerá con el tiempo, dado que la raza blanca, al ser superior, prevalecerá sobre las inferiores, negra e india."¹¹⁹ El hecho es que, "después de veinte años de mestizofilia [...] la composición étnica del país se hallaba muy lejos de las aspiraciones que Gamio y los eugenistas habían fijado".¹²⁰

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 191. Y antes que él, Justo Sierra, el secretario de Educación porfirista, como señala Hale, en su capítulo citado, en la página 32: "Sierra demostró que la población mestiza se había triplicado en el siglo XIX y era el "factor dinámico [político] de nuestra historia". Aunque a veces abogaba por la inmigración junto con la educación como su remedio social, su ideal no era el blanqueo de la raza. Para él, la identidad nacional residía en el mestizo".

¹¹⁸ *Ídem.*

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 193. A riesgo de ser redundante, hay que denotar la concepción de "mestizaje" como característica eventual y como símil de indígena, y que puede diluirse por la acción de uno de sus componentes.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 195.

Dice Minna Stern que, "en la práctica, los biotipólogos borraron los límites entre 'raza' y biotipo, el lenguaje estadístico de este nuevo campo desvaneció y recodificó el manifiesto racismo de las ciencias de principio del siglo XX".¹²¹ En una mezcla entre materialismo y biología, Gómez Robleda —que es el caso particular que ella estudia—¹²² identifica a un grupo de niños indígenas como pertenecientes a una "clase universal proletaria" con características "casi imposibles de modificar". Su trabajo con los indios tarascos arroja como resultado que se trata de un grupo con "hipotiroidismo, inhibido, con tendencia a la neurosis, excesivamente afeminado y frecuentemente bisexual".¹²³ A los otomíes les va peor: tipo marcado por una "mente confusa, estupefacción, falta de imaginación, asma, miopía, maníaco depresivo e hipersexualidad."¹²⁴ No está de más repetir con la doctora Stern que esta tipología se había conformado por los estudios en las clases obreras italianas y los soldados estadounidenses.

Más relevante, sin embargo, es que la descripción de esta historia sugiere que la biotipología, en México y en otras partes, debió de haber jugado un papel importante e inexplorado en la invención de muchas de las variables asociadas con las explicaciones culturales para la diferenciación social.¹²⁵

En lo que insiste la autora es que biotipología fue un *suplemento* (sustitución y complemento) de las teorías racistas empleadas durante el porfiriato; enmascarados como investigaciones científicas, las concepciones y estudios racistas adquirieron un vocabulario que incorporó nuevas categorías, como herencia o etnicidad, que les permitió

¹²¹ *Ibíd.*, p. 200.

¹²² José Gómez Robleda ingresó al Departamento de Psicopedagogía e Higiene —que había sido creado en 1925 para medir las capacidades mentales y físicas de los jóvenes mexicanos, e "introdujo las pruebas en los salones de clase y popularizó los conceptos de inteligencia superior e inferior— en los años treinta. Ahí, Gómez Robleda "encontró un lugar ideal para lanzar la biotipología en México". Alexandra Minna Stern, *ibídem*, p. 201.

¹²³ *Ibíd.*, p. 202.

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ibídem*, p. 204.

perpetuar sus racializaciones; y que, según Robert Buffington, "promovieron el rescate del 'persistente estereotipo' de un indio apático y en constante oposición".¹²⁶

Ezequiel Martínez Estrada, en una de sus últimas obras, señala que precisamente esa imagen peyorativa del indígena como

un tipo humano inferior, renuente a admitir las formas de vida civilizada, refractario al trabajo y a la instrucción, de costumbres laxas y plagado de vicios y defectos que lo mantienen estacionario y sin aspiraciones de mejora [...] corresponde, más bien que a lo que es, a lo que han hecho de él quienes con distintos métodos de opresión, lo han confinado a una suerte mísera, a un destino desesperado.¹²⁷

Identifica al "mestizo" como parte de la descendencia del indio, "quien se hizo astuto, taimado, suspicaz, desconfiado, y acabó teniendo miedo y desprecio de sus dominadores".¹²⁸ Es en ese círculo entre opresor y oprimido, donde el primero inflige daño al segundo, y éste reacciona ocultando y modificando su carácter, lo cual el agresor inicial percibe como una nueva ofensa, que ocurre lo que Said tipificó como sufrimiento cultural, en el que las dos partes lo padecen. La desconfianza –por ejemplo y por decir lo menos– la conllevan ambos. Llama la atención que Martínez Estrada en ese texto se refiera a la psicología del indio (y por extensión la del "mestizo") como "diabólica y laberíntica", y asevere que su estudio está pendiente de realizarse por investigadores

¹²⁶ Robert Buffington, *Criminal and Citizen in Modern Mexico*, University of Nebraska Press, p.162, citado en Alexandra Minna Stern, *op. cit.*, p. 203. Hay traducción al español: *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, México, Siglo XXI, 2001, 267 pp. Este autor presenta a un Gamio algo distinto al aquí descrito, basándose en otras citas entresacadas de sus trabajos; sin embargo, da cabida a dos discordantes opiniones en una nota al pie de la página 227, de la edición en español: "Brading [...] aduce persuasivamente que, en tanto que nacionalista liberal modernizador, Gamio reconocía escaso mérito en la cultura indígena contemporánea más allá de su sentido estético, artes y artesanía. Knight [...] estudia a su vez los fundamentos paternalistas y racistas del culto indigenista por el mestizaje."

¹²⁷ Ezequiel Martínez Estrada, *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 95.

¹²⁸ Ezequiel Martínez Estrada, *op. cit.*, p. 98. "El mestizo heredó por la madre los rasgos que en su cuerpo y en su alma habían dejado la violencia y la codicia. Adquirió una psicología que de ninguna manera podemos considerar que pertenece al hombre civilizado ni al hombre que todavía se opone a la civilización. Es un mestizo desde el punto de vista antropológico, y es un ser híbrido desde el punto de vista espiritual" (pp. 99-100).

que acierten a comprender "al hombre de estas tierras". Laberíntica, por decir incomprendible debido a su rebuscamiento y oscuridad, es lo que los estudiosos desde un centro fijo han visto en él; y diabólica es la imagen que se pre-fija en las mentes donde la ignorancia y los prejuicios habitan, como ocurre no sólo en Latinoamérica, sino también de manera muy notoria y agresiva en Estados Unidos, ante el ser distinto, el recién llegado o quien posee un bagaje cultural diferente y que, desde luego, no tiene los elementos suficientes (lengua, dinero, prestigio) para modificar el punto de vista o desbaratar las ideas prefijadas en su contra que sustenta el sistema al que llega o en el que intenta desarrollarse, o simplemente sobrevivir.

El pelado de Samuel Ramos y el pachuco de Octavio Paz son dos cuerpos colocados espalda contra espalda, hechos de las mismas carencias y despojos.¹²⁹ Son, en sus términos, los mejores ejemplares del "mestizo". Uno está, como lo denota su apelativo, al desnudo; el otro, recubierto. Tras la apariencia agresiva y desafiante del primero, vive un hombre primitivo que, a pesar de sus modos y costumbres, propugna que se le considere "superior a todos aquellos mexicanos que viven fuera de la civilización"; esto es, a los indios, con los que procura no ser confundido. El pelado es el mexicano al desnudo; el pachuco está cubierto con ropas que no son las suyas; imita –y se le puede aplicar lo que dice Ramos del pelado– "las formas de civilización europea, para sentir que su valor es igual al del hombre europeo".¹³⁰ Desde luego que el pachuco y el pelado son irritantes para la hegemonía y sus intelectuales. Todas sus actitudes son altaneras –en el sentido de reto a las alturas, a las clases sociales acomodadas– y la

¹²⁹ "Para comprender el mecanismo de la mente mexicana, la examinaremos en un tipo social en donde todos sus movimientos se encuentran exacerbados [...]. El mejor ejemplar para estudio es el 'pelado' mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional" (p.53). "El 'pelado' [...] en la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo" (p. 54). Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

¹³⁰ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 53.

sociedad resiente que el pelado sea un lépero y que el pachuco se pavonee, con gestos, lenguaje y actitud, exacerbadamente como ser sexualizado, lo que también fricciona las normas de urbanidad. Ambos son un escándalo. Uno porque pretende no esconder nada; y el otro porque oculta e insinúa demasiado.¹³¹ De cualquier forma alteran el orden: el pelado esconde con sus retos y groserías su insignificancia; el pachuco, tras los ropajes que no son los suyos, el solo hecho de que él es en realidad un pelado. Baste recordar la instrucción de Sarmiento para descubrir al casi-salvaje: "si solevantáis un poco la solapa del frac con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre al gaucho más o menos civilizado, pero siempre gaucho".¹³² Los dos tipos, el pelado y el pachuco –concuerdan Ramos y Paz–, son de gesticulaciones exageradas y los dos se convierten en figuras pintorescas, en caricaturas, de seres humanos.¹³³ No se los puede tomar en serio. Cualquiera de los dos puede ser definido en los términos condenatorios de Ramos: "pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el

¹³¹"Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros." Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 12.

¹³² En ese mismo sentido, hay que mencionar los chistes de la época que hacían mofa por el uso constante e infatigable del frac de Benito Juárez –el presidente mexicano indio del siglo XIX al que alude Gamio–, "que no se lo quitaba ni para dormir," que es el remate del escarnio, pues eso quería decir que tampoco supo para qué se usaba una prenda de gala, y, por extensión, cualquier vestimenta sea de descanso o de trabajo

¹³³ Hay mucho del pelado en la descripción que hace Ezequiel Martínez Estrada del guarango: "falta a las convenciones urbanas, no a las sociales [...]. Es un primitivo que procede como si conociera las reglas de la civilización, y hasta como si las acatara y manejase con plena conciencia de su sentido, pero sólo conoce el fraude". Y más adelante: "fáltale cierto sentido de lo oportuno, de lo correcto, de lo culto y de lo civil [...]. Después del guarango sigue el mono." Coincidentemente de la descripción del guarango pasa al análisis de Florida, que "es el traje de domingo de Buenos Aires", y que le da pie para hacer una crítica descripción del uso del traje en el hombre común de la ciudad (que muy bien podría decirse que oculta/cubre, al asumir las reglas y normas de civilidad, al guarango) y que recuerda el propio actuar del pachuco, según Octavio Paz: "el traje oculta la verdadera situación de la blusa, del saco y del delantal; oculta particularmente la pobreza, que es deprimente y que se deja encerrada en el armario; y viene a resultar así un disfraz verdadero, porque es lo que escamotea el signo del trágico destino. Despojándose de la blusa y del delantal, se despojan de su papel verídico [...]. El traje oculta la tragedia del destino y promueve al protagonista a la categoría de un soñador". *Radiografía de la pampa*, pp. 245-253.

desecho humano de la gran ciudad".¹³⁴ Así expuesto, el pelado ofende porque se muestra tal cual; demuestra sin tapujos quién es, y su ser desposeído es una afrenta para los que pretenden olvidar lo que ése les recuerda. Y la grosería del pachuco estriba en que ridiculiza precisamente lo que la sociedad considera signo de civilización: el porte de un traje, un traje no distorsionado, hecho a la medida. Ambos, pelado y pachuco, son residuos de lo que con tanto afán se ha querido abandonar: los orígenes, la aldea, si no es que la cueva, lo autóctono, primitivo, indígena; son ejemplo para la ideología hegemónica del fracaso de la anhelada occidentalización, a pesar de los diversos intentos/propuestas/experimentos tanto biológicos como políticos (¿sería más comprensible sintetizar en bio-políticos?); y, a final de cuentas, son rémoras vivientes que obstaculizan cualquier movimiento concebido como avance (occidentalización o modernidad). Lo que finalmente no soportó el pensamiento hegemónico es que esa burla viniera de un primitivo; de alguien que debía ser objeto y no agente de la parodia, pues el *zoot-suit* se vuelve parodia del buen vestir por el solo acto de que el pelado se envista con él.¹³⁵ El hecho de que se les haya despojado de sus trajes en aquellos infaustos días de 1943 implicó no sólo exponer a los *zoot-suiters* en su desnudez, haberlos regresado a su estrato social más bajo, próximo a la naturaleza (lo silvestre, si no es que lo salvaje), sino que los poderosos (que lo son más que nada por representar y reflejar el

¹³⁴ Samuel Ramos, *Ibíd.*, p. 54.

¹³⁵ Y ésa es una nueva afrenta, por el solo hecho de querer pertenecer o incluso considerarse parte de un grupo o nación del que no ha sido aceptado. De nuevo Paz: "Aunque tengan muchos años de vivir allí, *usen la misma ropa*, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los norteamericanos auténticos", *ídem*, p. 12. El subrayado es mío y también cabe destacar el denuesto que hace (la vergüenza de su origen) y que con ello señala la pérdida de pertenencia hacia el país del que son oriundos. De igual manera, si no se ahondara demasiado, habría que criticar esa idea de "los norteamericanos auténticos", porque así las cosas se da cabida a lo inauténtico y, por lo mismo, se puede intuir, por contraste ante la embestida hacia los mexicanos que han vivido y nacido allá, una larga lista de –ahora sí– falsas concepciones sobre lo que es ser un "auténtico norteamericano". Cabe recordar aquí la crítica que hace Richard Rodríguez, en *Brown*, a Octavio Paz por su empleo de "norteamericano" como si éste desconociera que los mexicanos también son habitantes del hemisferio norte del continente americano.

poder dominante, tanto en sus aspectos físicos como en sus límites de suspicacia e inteligencia, aunado a que su vestimenta era el uniforme de un ejército que en esos momentos luchaba en contra del fascismo o, visto de otro modo, oponía los valores de justicia y democracia a los del nazismo, así que contradictoriamente podían discriminar y agredir a miembros de una minoría étnica) expresaran su desprecio, odio, humillación con una de las más crueles formas que adopta la violencia: la cultural.

No es este el momento de decirlo, pero habrá que ir acotando que eso, que podemos llamar aculturación, desculturación, colonización, transculturación, es la cuerda tensa y dolorosa de la cultura de los sometidos, que, como se enunció en la introducción de la tesis, funcionan como parte del paradigma del sufrimiento cultural. Es ahí, como se verá en unas páginas más, donde se habla de sufrimiento cultural. En este momento, apenas aquí, en Latinoamérica, y desde el siglo XIX o principios del XX, donde las líneas de pesca se han lanzado o, peor aún, se han desencadenado los perros de presa: el esquema barbarie/civilización, atraso/progreso, puro/demoníaco que no permite ninguna otra resolución –así planteado– más que la oposición y, por lo mismo, el combate y el abatimiento se convierten tristemente en el compás de la historia del sempiterno expulsado de su centro.

II

UTOPIÍA, GUERRA Y CAUTIVERIO

No, jamás se debilitará la fuerza de ese ejemplo vivo y perseverante de utopía social...

Lorenzo de Zavala

I was both delighted and astonished to find it the most favored region I had ever seen... determined me to devote my life to the great object of redeeming it from the wilderness.

Stephen Austin

Introducción

Para entrar y salir libremente del laberinto es la memoria el hilo de Ariadna. Lo que se narrará en las páginas siguientes es una guerra de memorias. Corre paralela la historia estructurada a conveniencia por ganadores y perdedores, aunque contada así, de un modo unívoco, caiga en contradicciones. Como la preocupación principal de esta tesis es descifrar para comprender los momentos en que los sufrimientos culturales de los mexicanos inician y se recrudecen, he fijado 1836 como el año en cuestión: es la pérdida de Texas o la creación de la República de Texas, según desde qué lado de la frontera se documente. Pero hay más que eso: o es la invasión de un grupo de extranjeros para apoderarse de un extenso territorio de México, con la complacencia de mexicanos traidores a su patria; o es la secesión de un extenso territorio, propugnada por mexicanos y colonos, para independizarse de la tiranía de un presidente, Antonio López de Santa Anna. Como haya sido o sea la historia que se prefiera, en cualquier versión los mexicanos (de ambos lados de la frontera) terminaron siendo caracterizados como personas en las que la maldad y la traición residen en su naturaleza.

Por ello, los casos de Lorenzo de Zavala y de Stephen Austin son más que relevantes y reveladores. No habrá otro liberal de la estatura del primero en la historia de México; su pensamiento está por encima de las lucubraciones que se revisaron en el capítulo anterior sobre el carácter de los latinoamericanos; creyó entrever la utopía y falla al tratar de instaurarla. También es utópico Austin, a quien se le ha visto en una narración histórica parcial como un extranjero más, olvidando que era mexicano e incluso coronel del ejército; que su ideal se centraba en el bienestar de Texas y de sus habitantes, que incluso fue celoso de Zavala al que en un momento consideró más interesado en sus especulaciones de bienes raíces que en la creación de ese nuevo estado. Coincidieron en que ninguno de los dos podía soportar la tiranía de Santa Anna, el verdadero villano de esta historia, y que ambos anhelaban vivir en libertad en un territorio justo.

Las primeras incursiones que hizo el ejército mexicano, ahora de un gobierno recientemente convertido en centralista, en territorio texano tuvieron entre sus objetivos capturar a Zavala. Ya desde ese momento se le consideraba traidor a México por haber desafiado a un tirano. (Su biógrafo Raymond Estep recuerda que así también se le consideró, como traidor a España, en sus épocas insurgentes.) Las masacres que perpetró Santa Anna en El Álamo y en Goliad no tienen justificación alguna, y sólo enardecieron una furia que no cesa contra los mexicanos. "Recuerda El Álamo" es una consigna que –como se verá– no debe ser tomada a la ligera. Para colmo –cuenta la memoria, pero no la historia– fue Zavala el que intervino para evitar que la tropa texana linchara al presidente mexicano cuando fue preso; creando en esa imagen una atroz asociación.

La búsqueda de la consecución de la utopía se enlaza con el capítulo anterior en dos sentidos: uno indica que –siguiendo el pensamiento de Lorenzo de Zavala– una vez consumada la independencia de México, se luchó –y muchas veces violentamente– por crear un régimen que pudiera permitir el desarrollo del país; el otro, que las guerras que ocurrieron y las muertes que causaron –además de probar el punto de Sarmiento, tanto en México como en el resto de Latinoamérica, de la condena del ditto civilización-barbarie– provocaron la mayor de las frustraciones en los pensadores de avanzada de

aquel momento, que únicamente con el establecimiento de una sociedad utópica se podría superar, ya no con mestizajes mágicos y purificadores. Una sociedad donde los hombres fueran iguales, que los indígenas pudieran ser propietarios, que hubiera gradación de las fortunas, así como el respeto a los cultos religiosos y una libertad de imprenta de la mano de una gran profusión de textos, una amplia alfabetización, que posibilitaran la mejor de las educaciones; una sociedad libre del dominio eclesiástico y militar, que –para Zavala– era el verdadero causante de la incuria e incivilización de los mexicanos.

Hubo un momento en que los dos utópicos –Austin y Zavala– se encontraron con dos pragmáticos demócratas estadounidenses, Houston y Johnston, para acordar el futuro de Texas. Al año siguiente, Zavala y Austin estaban muertos; y aquellos dos, en el poder. Una vez más en este texto se cruzan las líneas transversales de la colonización española-mexicana y la anglosajona, y una vez más en la historia la participación mexicana se borra o, peor aún, se denuesta.

Terminada la batalla de San Joaquín, el 21 de abril de 1836, donde fue derrotado el ejército mexicano –después de veinte minutos de combate y más de 600 muertos– y hecho prisionero el presidente Santa Anna, quien, para mayor afrenta, había huido disfrazado de campesino, comienza la construcción en la mente de los ganadores de un mexicano deleznable. (No ayudó en nada, salvo para ahondar la vergüenza, que Santa Anna se hubo ofrecido a hablar con el presidente Jackson –quien ni siquiera lo recibió– para convencerlo de que anexara Texas a su país.) Desde México, se vilipendió a Zavala como culmen de la traición, y, con él, a todos los mexicanos que permanecieron en Texas y, por extensión, a todo aquel que haya pensado o piense encontrar su ou tópos lejos de México, lo que también abonó negativamente en la imagen fabricada en Estados Unidos de seres capaces de traicionar a su país y, por lo mismo, dejados por él a su suerte.

En quien se encarna y ensaña toda esa animadversión es en un vaquero vuelto granjero llamado Gregorio Cortez. Como mexicano, vive bajo la constante sospecha de ser un maleante y, como tal, es perseguido y encarcelado. Se enfrenta a una figura mítica, prototipo de la autoridad estadounidense, el ranger. El corrido cantado en

recuerdo de Cortez, y que fue rescatado por el antropólogo Américo Paredes, relata lo que es vivir en las peligrosas condiciones de ser mexicano en territorio conquistado.

1. No hay tal lugar¹

Apenas se enteró que Santa Anna, siempre fiel a su ideología inconstante, había virado del federalismo al centralismo, con el consiguiente ascenso al poder de las oligarquías y los conservadores, así como de los violentos enfrentamientos entre los partidarios de aquellos dos bandos, Lorenzo de Zavala le escribió desde París una carta incendiaria, enérgica y agresiva, donde le señalaba cada uno de los errores que había cometido el mandatario mexicano y, peor aún, los que estaba por cometer; y, después, renunció a su cargo de ministro plenipotenciario de la república en Francia, justo cuando ya había logrado que se realizara una asamblea para solucionar los diferendos entre ambas naciones, para luego partir inmediatamente hacia Estados Unidos.² Dice Justo Sierra O'Relly –padre del que fue secretario de Instrucción de México, entre 1905 y 1911– que esa carta de protesta "fue el canto del cisne. Don Lorenzo de Zavala desaparecía para siempre de la escena política como funcionario del gobierno mexicano".³ Y qué mejor lugar para retirarse a morir que la Utopía, previa reaparición política en la recién fundada República de Texas como su vicepresidente.

Entre su renuncia, el 30 de agosto de 1834, y su arribo a Nueva York transcurrieron un poco más de ocho meses. No fue hasta el 24 de noviembre de ese

¹ "Utopía: no hay tal lugar, traduce Quevedo en el prólogo a la versión expurgada, que en 1627 hizo Don Gerónimo Antonio de Medinilla y Porres de la obra de Tomás Moro", recuerda Eugenio Imaz en su estudio preliminar a *Utopías del Renacimiento*, 2ª ed., México, FCE, 1956, p. VII.

² "Nunca creí que llegaría el caso de dirigir a usted una carta que tuviese por objeto reclamarle en nombre de la libertad, de la civilización y de su propia gloria, las resoluciones que emanasen de su Gobierno, cuyo objeto fuese destruir la primera, oponerse a los progresos de la segunda y manchar la tercera.", en Lorenzo de Zavala, *Obras*, México, Editorial Porrúa, 1976, t. 3, p. 443 (Biblioteca Porrúa, núm. 64).

³ Justo Sierra O'Reilly, *Noticias sobre la vida y escritos de Zavala*, en Lorenzo de Zavala, *op. cit.*, p. 230.

mismo año cuando el Ministerio del Exterior mexicano se la aceptó, no sin antes decirle que Santa Anna

ha visto con sumo desagrado la comunicación referida porque no habiéndose exigido Vuestra Excelencia su opinión o censura sobre la marcha del Gobierno Supremo [...] sobre ser muy aventurada la opinión que ha vertido, es así inoportuna, pues a la distancia en que Vuestra Excelencia se halla es una ligereza juzgar de los asuntos sin más datos que la fantasía."⁴

Un rabioso presidente insistirá en el regreso a México de Zavala, quien astuto evita por todos los medios acercársele, a sabiendas de que por lo menos sería arrestado. El 15 de mayo de 1835, ya en Nueva York, envía un comunicado donde explica las dos razones que tuvo para no presentarse para "dar cuenta verbalmente al Presidente de la República de haber terminado mi misión cerca del gabinete francés", obviamente sin mencionar que la enorme distancia que había puesto entre él y la capital mexicana era precautoria. La primera es un argumento político que puede resumirse en el hecho de no verse nuevamente involucrado en los levantamientos que estaban ocurriendo; la segunda es más sincera y reitera hasta tres veces su deseo de atender sus cuestiones personales:

Ocupado después de mucho tiempo en los negocios públicos, o arrojado de mi patria por asuntos de partido no he podido atender a mis intereses particulares entre los cuales ocupa el primer lugar mi colonización de Texas. Es el día que no obtengo destino alguno público y que no tengo un motivo de temer que se me persiga, he creído deber aprovecharme de la oportunidad para pasar a atender mis negocios que me demandan mi asistencia personal. En Texas me ocuparé de mis intereses privados sin olvidar mi noble título de ciudadano mexicano.⁵

⁴ Lorenzo de Zavala, *op. cit.*, p. 447.

⁵ *Ibíd.*, p. 450. Debe subrayarse la última frase: "noble título de ciudadano mexicano". Es la misma insistencia que hace Stephen Austin –en ese momento encerrado en una cárcel mexicana por el sólo hecho de haber concebido un estado de Texas dentro de México– en todo momento y a quienes lo han querido escuchar: su proyecto es mexicano, como él también lo es.

Por supuesto que teme ser perseguido y ha extremado las precauciones para no ser capturado.⁶ En su carta de renuncia había sido más que claro al enumerar las razones por las que rompía con Santa Anna:

Usted, mi general, ha destruido las condiciones de su existencia política. Ha contrariado la marcha de una revolución gloriosa y filosófica: ha incidido en unas contradicciones monstruosas [...]. Usted ha despedazado la Constitución no permitiendo que se reúna uno de los cuerpos constitutivos del Gobierno, que es el Consejo [...]. Usted ha destruido la Constitución, permitiendo que asonadas despreciables disolvieran las autoridades de algunos Estados [...]. Usted ha roto las condiciones de su existencia política [...].

En mi opinión la Constitución del año de 1824 ha perdido toda su fuerza[...]. La nación necesita reconstruirse. Pero hay ciertas bases sobre las que es necesario edificar el nuevo cuerpo social. Una de ellas es derivada de la posición de nuestro territorio: esta es la forma federativa.⁷

Sus intereses privados se resumen a la creación de una colonia en Texas, bajo el modelo de organización política, religiosa y de trabajo de Estados Unidos que él ha creído captar en un recorrido anterior por aquel país –que emprendió en junio de 1830–, y cuyo relato hubo de publicar cuatro años después bajo el título *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*. Desde el prólogo marca las diferencias ("El norteamericano trabaja, el mexicano se divierte"), pero no atribuye a ninguna causa "racial" o rémora histórica la distinción, sino a un comportamiento de lo más presente, por no decir inmediato, que ha llevado, por una parte, a aquel a tener propiedades, libertades de culto, leyes y derechos; y, por la otra, a los mexicanos a la intolerancia, la superstición e ignorancia. Es empeño de Zavala crear una sociedad donde haya juicios

⁶ La respuesta a su carta de Nueva York tiene como fecha el 6 de junio. Su destinatario es el gobernador del estado de Coahuila y Texas, al que se le instruye: "ha tenido a bien disponer el excelentísimo señor Presidente interino se dirija a Vuestra Excelencia esta nota con el objeto de que si el señor Zavala ha desembarcado en algún punto de ese Estado, lo haga Vuestra Excelencia reembarcar para que por Veracruz venga a esta capital a presentarse al Supremo Gobierno para darle cuenta de la misión diplomática que desempeñaba en la Corte de Francia", p. 451.

⁷ *Ibíd.*, pp. 443-444.

por jurados, proliferación de impresos que va de la mano con una alfabetización a gran escala, aunados a una libertad de cultos sin restricciones. Sobre este aspecto incluso suena retador cuando pregunta retóricamente: "¿El gobierno de México enviará a Texas una legión de soldados para hacer cumplir el artículo 3º de la Constitución mexicana que prohíbe el ejercicio de otro culto que el católico?",⁸ puesto que él vislumbra la creación de una sociedad heterogénea, una vez que se hayan abierto las puertas de la colonización:

Ellos [los colonos] no podrán sujetarse al régimen militar y gobierno eclesiástico, que por desgracia ha continuado en el territorio mexicano, a pesar de las constituciones republicodemocráticas. Alegarán las instituciones que deben gobernar el país, y querrán que no sea un engaño, una ilusión, sino una realidad. Cuando un jefe militar intente intervenir en sus transacciones civiles, resistirán y triunfarán. Formarán asambleas populares para tratar los asuntos públicos, como se practica en los Estados Unidos y en Inglaterra. Levantarán capillas de diferentes cultos para adorar al Creador conforme a sus creencias.⁹

Muy pronto –dice emocionado– esa "feliz conquista de civilización" se expandirá por todos los estados de México; antes que nada, en los norteros, lo que marcará una diferencia muy grande con los de "México, Puebla, Veracruz, Oaxaca, Michoacán y Chiapas [que] tendrán que experimentar, durante algún tiempo, la influencia militar y eclesiástica".¹⁰ Estas y ninguna otra son las aberraciones, las causas principales de la incuria e incivilización del mexicano. En cambio, su modelo, "lleno de vida y movimiento, continúa su curso a un fin, y desde las fronteras de la Nueva Escocia, hasta las de Nuevo México, el norteamericano sólo obra sobre estos principios: *trabajo y derechos del ciudadano*."¹¹

⁸ *Ibíd.*, p. 79.

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ídem.*

¹¹ *Ibíd.*, p. 182.

Nueva York tiene más de trescientas escuelas, la mayor parte gratuitas, en que aprenden cerca de cuarenta mil niños de ambos sexos. No he visto ningún hombre que no sepa leer, y muy pocos son los que no sepan escribir entre los que habitan las ciudades de los Estados Unidos. De aquí proviene el que lean los papeles públicos, tomen parte en las cuestiones de grande interés, y formen una masa de opinión irresistible. Ningún pueblo hay ni ha habido en donde los ciudadanos tengan o hayan tenido una influencia tan decisiva y directa en las resoluciones de su gobierno.¹²

Más adelante concluye entusiasta: "Un gobierno semejante es la utopía buscada por los escritores políticos". La educación –lo dice Zavala en otro lugar– es la única manera de llevar en México a los grupos más marginados (o sea, los indígenas) a la participación en la vida pública; no se trata de realizar "mestizajes" mágicos y provechosos, donde los mundos atávicos –el peninsular, el africano y el indígena– se diluyan y se corporicen en europeos y anglosajones emprendedores.¹³ Sin dar mucho valor a las culturas existentes en México previas a la llegada de los europeos,¹⁴ y un tanto horrorizado por los sacrificios humanos que se practicaban, Zavala, al tiempo que critica y se burla de los relatos fantasiosos –por no decir exagerados– de los conquistadores, arremete más bien contra los trescientos años de embrutecimiento y esclavitud a los que se sometió a los indígenas. En principio, la conquista truncó

¹² *Ibíd.*, p. 81.

¹³ Zavala cierra su *Viaje* con esta arenga por la consecución de la utopía: "sobre los escombros góticos y de privilegios insostenibles, se levantará una generación gloriosa e ilustrada, que poniendo en movimiento todos los elementos de riqueza de que abundan, asociará al fin esa clase indígena degradada y envilecida hasta hoy, a la familia civilizada, enseñándola a pensar y a estimar su dignidad elevando sus pensamientos. ¿Qué barrera podrá oponerse a este torrente que ha nacido hace veinticuatro años en un pequeño pueblo del Bajío [esto es, la insurrección en contra del dominio español de 1810], oscuro en su origen, sin dirección ni cauce, devastando cuanto encontraba, hoy un río majestuoso que recibe aguas puras y cristalinas de otros países, y que fecundará todo el territorio mexicano? Inútiles esfuerzos opondrá una generación envilecida, heredera de las tradiciones y creencias castellanas, y defensoras sin grandes resultados de sus antisociales doctrinas. El sistema americano obtendrá una victoria completa aunque sangrienta", en Lorenzo de Zavala, *op. cit.*, pp. 186-187.

¹⁴ Hombre ilustrado de su época no puede menos de decir condescendentemente: "Pero estaban estos conocimientos en su cuna, y ya se sabe cuántos siglos son necesarios para que los pueblos alcancen el grado de perfección que les haga merecer el título de civilizados" (Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 1, p. 14.)

violentamente el desarrollo de esos pueblos. El código de Indias que se les impuso fue resultado de un sistema de esclavitud; y "para mantener este orden sistematizado de opresión, era necesario que los oprimidos nunca pudieran entrar, por decirlo así, en el mundo racional".¹⁵ Se les inculcó, por ejemplo, una religión, pero nunca se publicaron esos preceptos ni formularios en las lenguas del país, puesto que ni conquistados ni conquistadores podían leerlos. Pero cualquier falta, como no pagar "las ovenciones a tiempo" o no ir a misa, era castigada con azotes públicos. Se trató a los indígenas como incapaces de crear nada, ni siquiera de realizar herejías, y, por ello, el Tribunal de la Inquisición "no podía conocer en causas de indios". Tampoco los indios eran propietarios; ni siquiera de más de dos vestidos. Y al no ser propietarios, cultivaban la tierra sólo para subsistir. En contraste, "se puede asegurar sin exageración que los bienes que poseen los eclesiásticos y religiosos de ambos sexos ascienden al producto anual de tres millones de renta".¹⁶ De ahí pasa a referir que las tierras del país se hallan en manos de los españoles y de sus descendientes.

De consiguiente, no existe en aquel país [México] aquella gradación de fortunas que forma una escala regular de las comodidades en la vida social, principio y fundamento de la existencia de las naciones civilizadas. Es una imagen de la Europa feudal, sin el espíritu de independencia, y el enérgico valor de aquellos tiempos.¹⁷

Esa falta de distribución de la riqueza, analfabetismo, fanatismo, pobreza e ignorancia son el triste resultado de los siglos de colonización española. Y en esos primeros años de independencia hay enconos, luchas internas, disensiones. No se engaña como los mexicanos del siglo XX, al contrario, asevera que no está en la naturaleza del indio o del "mestizo" su atraso económico, sino en la segregación ejercida por una aberrante

¹⁵ Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de Megico, desde 1808 hasta 1830*, en *Obras*, t. 1, p. 14.

¹⁶ Lorenzo de Zavala, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 18.

aristocracia y por los engaños de las clases gobernantes. Pese a todo, esa situación –según Zavala– era preferible a la padecida en España y Portugal, a las que ve como las dos naciones más atrasadas en el avance de la civilización europea. En España –denuncia quien fuera diputado en las Cortes de Cádiz– se persiguen las ideas, no se puede expresar ni lo que se piensa ni siente; los extranjeros corren graves peligros de ser acosados por la policía o por una masa azuzada por los sacerdotes en su contra. Sin embargo, estaba más que consciente de que no se había llegado a dar en ese país llamado México, a diez años de su independencia, la diversidad de cultos religiosos, distribución de la propiedad, empresas, alfabetismo y, por lo mismo, libros y periódicos. No existían las bases elementales para sustentar la libertad, ni para el surgimiento de aquellos "pensadores y almas elevadas" que anhelaba. No deja de hacer comparaciones con Estados Unidos que, asimismo, le sirven para exponer ingeniosamente su propia visión de una nación progresista:

los americanos del norte al mismo tiempo que abren un nuevo camino llevan consigo una imprenta [...] me parece que en esta doble operación tocan el objeto, y hacen el análisis de todo el sistema social; pues la *sociedad* no es otra cosa que la *comunicación fácil y libre* de las *personas*, de los *pensamientos* y de las cosas, reduciéndose todo el arte de gobernarla a impedir los *choques violentos* capaces de destruirla.¹⁸

Y concluye sobre la realidad mexicana, en 1831:

Más de tres millones de individuos [de los casi siete del total de la población] llamados repentinamente a gozar de los derechos más amplios de ciudadanía, desde el estado de la más oprobiosa esclavitud, sin ninguna propiedad inmueble, sin conocimiento en ningún arte ni oficio, sin comercio ni industria alguna, ¿qué papel vienen a hacer en esta sociedad en que apareciendo repentinamente pueden considerarse como la generación de Deucalión y Pirra?[...], ¿qué deberán hacer las familias conquistadas sobre las que se han ejercido vejaciones de todos géneros por tres siglos, al

¹⁸ Lorenzo de Zavala, "Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia", en *Obras*, t. 2, p. 51.

verse incorporadas por las constituciones del país a la gran familia nacional?¹⁹

Recuenta las aflicciones que padece esa nueva sociedad: el militarismo con sus tropas permanentemente establecidas en las poblaciones, que no sólo causan gastos inútiles sino que los gobiernos civiles no pueden oponerles mayor resistencia a sus "jefes ambiciosos [...] que oprimen al país", que se alían y apoyan al capital extranjero; la ignorancia en que se mantiene a los ciudadanos que ha dado lugar a una "charlatanería política"; la educación y el poder religiosos (al final de su carta de renuncia, Zavala se burla de Santa Anna por defender, como el monarca español, los intereses de la Iglesia católica);²⁰ el monopolio de los empleos debido a las facciones políticas que se peleaban entre sí por obtenerlos (en otras palabras, pugnas entre las dos sociedades principales de masones) y la xenofobia imperante: si bien había inversión extranjera, sus usufructuarios no se aposentaban en el país, y una de las razones era la falta de garantías o de simplemente de aplicación de las leyes. En el "Artículo contra el derecho del gobierno de la República para desterrar a los extranjeros", publicado bajo el seudónimo El Procurador de la Nación, en *El Sol*, el 5 de julio de 1826,²¹ asienta de una manera determinante que la expulsión, en el caso muy concreto de Santangelo, había significado no sólo un atropello contra sus derechos, sino una absoluta violación a las leyes y principalmente a la recién promulgada Constitución, y solamente por haber publicado un cuaderno –traducido por Zavala mismo– que el gobierno en su momento consideró de "sospechoso", aunque "era todo favorable a la república, aunque no muy

¹⁹ Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 1, pp. 19-20.

²⁰ "Usted, mi general, y don Carlos el pretendiente de España son los únicos que solicitan mandar para sostener la religión [...] Usted es jefe de una República naciente, que es llamada a ocupar un lugar distinguido en el mundo civilizado, lo cual se consigue por un camino enteramente opuesto al que usted ha tomado últimamente [...], ¿usted, jefe republicano, es denominado protector del monarquismo y de la superstición? ¡Vive Dios! que éste es un insulto a la razón pública de los mexicanos, y a la conciencia nacional." (Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 3., pp. 444- 445.)

²¹ En Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 2, pp. 83-87.

lisonjero a ciertas personas". El tema de los extranjeros era candente en ese momento, puesto que había grupos que exigían la salida inmediata de todos los españoles; pero para Zavala siempre fue esencial: su idea de colonia (la texana, en particular) se concretaba en una sociedad formada por extranjeros provenientes de diferentes regiones del mundo (aunque no tenía en ninguna estima a los asiáticos). El (mal) trato a los extranjeros sacaba a relucir una de las carencias más importantes de México:

El gobierno actual de México es muy singular en el modo con que interpreta las leyes. Se ha creído heredero del poder despótico de los reyes de España y en lugar de nivelarse a la constitución que le prescribe deberes y arregla sus derechos estrictamente, se cree facultado para todo lo que no le prohíbe expresamente la Constitución. ¡Raro modo de discurrir en un gobierno republicano y constitucional! El gobierno no puede disponer arbitrariamente de unos derechos y deberes que tiene que arreglar la ley. Y, ¿qué extranjero se arriesgaría a venir entre nosotros si creyese que el gobierno tenía en su arbitrio sacarlo cuando quisiese con una escolta? En todo lo que pueda interesarse el honor nacional, no puede el gobierno obrar por su voluntad, sino por leyes expresas. Lo contrario nos conducirá al despotismo [...] ¡Ojo, alerta, conciudadanos! Se avanza al despotismo.²²

Hace más de 180 años Zavala elaboró un diagnóstico más preciso que los intelectuales mexicanos del siglo XX; llegó a describir las condiciones que no permitían que la nación progresara: los privilegios de una sola religión, el abuso de los tribunales militares, la mala impartición de justicia, las carencias y la mala distribución de la riqueza ("tres millones de ciudadanos sin ninguna propiedad"), la ignorancia ("medio millón con derechos políticos para votar en las elecciones sin saber leer ni escribir") y la ausencia de las garantías sociales. Todo ello a pesar de una Constitución "formada sobre las

²² Lorenzo de Zavala, "Artículo contra el derecho del gobierno de la república para desterrar a los extranjeros. (A propósito de la expulsión de Santangelo.)", *Obras*, t. II, p. 84n. En ese artículo hay un pensamiento destacable de Zavala, sobre todo en estos tiempos, a comienzos del siglo XXI: "Si se reflexiona que la palabra extranjero significa *todo el género humano*, debemos concluir que *todo el género humano* será en la República mexicana el juguete de los caprichos de un individuo" (Ibíd., p. 85).

bases de libertad más amplias, sobre *el modelo de los americanos del Norte*".²³ Resultaba más que lógico que hubiera concebido el establecimiento de una utopía en una fracción del estado de Coahuila y Texas, en la que desde poco antes de ser independiente de España, ya había habido interés tanto de colonos anglosajones como de súbditos españoles para poblarla. Hoy, a casi doscientos años de los escritos de Zavala, las principales razones que llevan a los mexicanos a emigrar a Estados Unidos son muy similares: son expulsados por un sistema de justicia ineficiente, falta de solidaridad y privilegios para las élites, una deficiente distribución de los recursos, disputas políticas y serias carencias de instrucción, nutrición y salud. También para ellos resulta por demás lógico, si no ya perseguir la utopía, sí remediar sus condiciones partiendo hacia Estados Unidos.

En efecto, la escuela política de los Estados Unidos es un sistema completo [...] no hay ni hubo jamás un pueblo en que los derechos del ciudadano fuesen más respetados, en que los individuos tuviesen más participación en el gobierno [...] jamás se debilitará la fuerza de ese ejemplo vivo y perseverante de utopía social.²⁴

Los ojos visionarios de Zavala apenas le permiten registrar dos fallas en aquella que él parece concebir como una utopía en marcha: las divisiones religiosas y la esclavitud. Si los hubiera visto como parte de un conjunto (el de la empresa capitalista) y no como manchones prontos a disolverse, habría podido anticipar el fracaso de su propia utopía texana. Toda aparente crisis o conflicto, para Zavala se resolvía gracias "a una solución positiva, una peripecia feliz".²⁵ Así, casi por un azar afortunado, se solucionan en Estados Unidos "los tumultos de sus elecciones, sus rarísimas aberraciones presbiterianas, su aversión a la casta negra, sus dificultades por su sistema de

²³ Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 1, p. 23. Mi subrayado.

²⁴ Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 3, pp. 181-182.

²⁵ *Ibidem*, p. 182.

esclavitud, sus cuestiones de aranceles, embarazo momentáneo de sus bancos";²⁶ todo desaparece gracias al lema que conduce a una nación y ofusca la visión de uno de los más preclaros pensadores de México: "trabajo y derechos del ciudadano".²⁷

Es más, de las distintas prácticas religiosas sólo alcanzó a observar la virtud indiscutible que implica la libertad de cultos; pero no vio la preponderancia y el peligro que representaban los cultos derivados del puritanismo. Habla de la persecución puritana hacia otros grupos como cosa pasada,²⁸ sin darse cuenta de que ese pensamiento y acción se habían arraigado, que incluso el trato hacia los africanos de origen (y posteriormente hacia las otras minorías) estaba impregnado de creencia puritana. Le llama la atención –es cierto– y denuncia no sólo lo irracional que es la esclavitud, sino también el mal trato a los libertos como si fueran ciudadanos de segunda o de tercera categoría; lo hace sin encontrar la raíz del miedo que es el fundamento de todo fanatismo. En los estados donde no hay esclavitud, reporta la segregación de la población de tez negra: "tienen sus habitaciones, sus posadas, sus templos separados: son los judíos de la América del Norte. Esta repulsión de la sociedad los envilece y les quita los estímulos del trabajo".²⁹ Por ello, aplaude la creación de Liberia en África hacia donde serán nuevamente desarraigada la población

²⁶ Ídem.

²⁷ Ídem.

²⁸ Cree al pie de la letra las resoluciones legislativas que ocurren en el momento de su viaje a Estados Unidos. En el capítulo XI, de su *Viaje*, inserta íntegro el dictamen del congreso estadounidense ante la solicitud de varias asociaciones de presbiterianos (cabe acotar que estas asociaciones religiosas tienen un antecedente claro y sustancioso en el puritanismo) de que las oficinas de correos permanecieran cerradas en domingo, así como las postas dejaran de correr en esos días. Ahí en ese dictamen, que abarca más de seis páginas, salta una frase premonitoria: "Toda secta religiosa, dulce en su origen, comienza a perseguir en el momento que adquiere un poder político". Y en el capítulo XIV, hablando de los puritanos afirma: "apenas se habían establecido en la Nueva Inglaterra estas víctimas de la persecución, que contradiciendo no sólo sus principios anteriores, sino aun los de la moral universal, y especialmente la evangélica, que es la más tolerante, vinieron a ser *perseguidores* a su turno".

²⁹ Lorenzo de Zavala, *Obras*, t. 3, p. 89. Y ahí mismo anota como una aberración más que tanto a los negros como a las mujeres se niegue el derecho al sufragio.

negra, cuyos antepasados con toda seguridad vivieron a varios cientos de kilómetros de distancia de ese sitio antes de ser puestos en cadenas. Pero él está maravillado por todo tipo de colonización, pues la concibe como un punto de reunión de personas para desarrollar objetivos y compartirlos, de ahí que apruebe tal reubicación.

A propósito de desarraigar o arrasar, Zavala tampoco documenta el genocidio que los colonos británicos, primero, y, luego, los estadounidenses cometieron contra las poblaciones indígenas. Muy acorde con el tono de su relato, cuenta la historia de "Poucahousta [*sic*] y el capitán John Smith". En términos idílicos, narra las proezas de la pareja: el audaz caballero y la doncella dispuesta a colaborar con los invasores. Zavala se justifica: cuenta la vida de John Smith "a causa de la analogía que presenta nuestra época con la suya", a principios del siglo XVII:

Era un tiempo de crisis política y religiosa, de guerra civil, de revolución [...]. Los hombres sabios de entonces creían que el mundo iba a acabar. No era pues un mundo que acababa, era el nuevo que nacía, y los dolores que sentía el antiguo eran dolores de parto.³⁰

Ese nuevo mundo finalmente ha surgido en el Norte y lo maravilla. Da dos ejemplos de tolerancia filosófica que, si no fuera por la insistencia del autor en refrendarlos, parecerían cargados de ironía pues prueban exactamente lo contrario. Uno de ellos son las conferencias que dictó Fanny Wright en Cincinnati sobre "la absoluta igualdad de las clases y condiciones, el escepticismo religioso, el divorcio voluntario" en auditorios abarrotados de público, aunque concluye el mexicano diciendo que ella partió hacia Inglaterra sin ningún prosélito.³¹Más amplio es el otro ejemplo de tolerancia, donde

³⁰ *Ibíd.*, p. 117.

³¹ Es la autora de *Views of Society and Manners in America*, publicado en 1821. Llama la atención que Zavala no hubiera conocido ese libro. En la entrada de la *Enciclopedia Británica* para Wright, se menciona que fue blanco de críticas, escándalos del público y vilipendio. Zavala después de resumir el sentido de la prédica de la activista, retoma su propio argumento: "Si hubiese quien dudare del espíritu

Zavala se extiende con entusiasmo sobre el experimento socialista de Robert Owen, aunque aquella sociedad hubo terminado en el fracaso –a decir del futuro vicepresidente de Texas– por la tendencia del filósofo a recibir todo tipo de gente, "de todas clases, sin examinar su carácter, su género de vida, educación anterior, calidades, etc., resultando por consiguiente una mezcla tan *heterogénea que no era posible amalgamar*".³² Zavala había tenido un contacto previo con Owen y con Clure, quien estaba a cargo de la Escuela de Independencia Mental en New Harmony. En esa ocasión, Lorenzo de Zavala era gobernador del estado de México. "Confieso que me aficioné al proyecto de aquellos dos filósofos", al grado de encargarles un niño indígena de la comunidad de Zempoala –hoy en el estado de Hidalgo– al que le había dado su apellido, para que fuera educado por ellos. El niño era un prodigio de erudición y memoria en cuanto materia se le examinó, del cual ya no se supo más, una vez que la sociedad se disolvió.³³ En 1835, Zavala pretendía invertir la fórmula: la escuela, por llamar de algún modo al experimento que debería surgir en el territorio mexicano, era Texas y ahí deberían ser llevados individuos aptos de diferentes regiones del mundo.

de nuestra tolerancia en Estados Unidos del Norte, los establecimientos de M. Owen y las lecturas de Mrs. Wright bastarían para convencer al menos dispuesto a creerlo", *Ibíd.*, p.47. Tampoco hay que pasar por alto el uso del plural en *nuestra tolerancia*.

³² Zavala lo documenta como el principal reproche que sus asociados le hacen antes de disolver el experimento (*op., cit.*, p. 49). El subrayado es de él y no hay que dejar de destacar que justo en esa frase queda plasmada la preocupación ideológica anglosajona que podrá verse diseminada en los siguientes siglos y concretada en la preocupación obsesiva estadounidense por amalgamar, crear una mezcla homogénea (el *melting pot*: una nación que se ve como un caldero donde se produce una uniforme salsa). En pocos años más, Zavala se dará cuenta como testigo privilegiado de que el ingrediente mexicano quedaba excluido.

³³ *Ibíd.*, p. 40. "Supe posteriormente que el establecimiento de Mr. M. Clure se disolvió y que mi zempoalteca había buscado ya un modo de vivir en el país". Tenía el nombre de Toribio Zavala.

2. "Para salvarnos de la anarquía y de la ruina total"

Mientras Zavala depositaba en Nueva York una carta donde explicaba las razones que lo llevaron a alejarse del gobierno de López de Santa Anna, Stephen Austin se hallaba encerrado en una cárcel de la Ciudad de México, por el solo hecho de haber concebido un estado texano dentro de la República mexicana.

Fue Hayden White quien, hablando de los cuatro tropos básicos para el análisis de la historia, señaló que de ellos la ironía era el más útil.³⁴ La lucha por Texas solamente puede entenderse leyéndola con esa figura retórica a la mano: se estructura y se cohesiona de manera impresionante.

A punto de morir, un súbdito español, Moses Austin, le pide a su hijo Stephen que culmine su ideal, colonizar Texas. Stephen hace todo lo posible y lo imposible para lograrlo: se naturaliza mexicano, aprende la lengua y las costumbres del país, se vuelve el mejor de los intermediarios entre el mundo que apenas se iniciaba independiente y la formación de un territorio en el extremo norte de ese nuevo país. Fue un personaje influyente que logró que se promulgara la ley imperial (en el régimen de Agustín de Iturbide) de colonización y, no sólo eso, sino también lo fue en la redacción de la Constitución mexicana de 1824. Combatió como coronel del ejército mexicano a los separatistas de la rebelión Fredoniana y los derrotó en la primavera de 1827. Barker dice con mucha razón que Austin y sus seguidores jamás desearon ni mucho menos persiguieron el fin que finalmente se tuvo: la creación de una república. Ahí reside una de las tantas ironías, puesto que

³⁴ Los tropos básicos son ironía, síndicoque, metáfora y metonimia. Cf. Hayden White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1987, 287 pp.

el éxito de Austin se debió en los hechos a su completa y de todo corazón adopción de las obligaciones de un ciudadano mexicano. Hizo honestamente los mayores esfuerzos para hacer de Texas un estado modelo en el sistema mexicano –un sueño utópico, como él mismo llegó a darse cuenta– [...]. Además de las intenciones honestas, hubo otros dos elementos que propiciaron el éxito de Austin [...]: su comprensión y adaptación a la psicología del mexicano y ser incansablemente industrioso.³⁵

La convención de Texas de 1832 concluyó en aquel diciembre sus trabajos con la redacción de una solicitud para convertirse en un nuevo estado de la federación mexicana, independiente de Coahuila. Austin fue comisionado para presentar la petición y emprendió su viaje hacia la capital con dos objetivos precisos: pedir la derogación de la ley del 6 de abril de 1830 (la cual constreñía la inmigración de los colonos, especialmente en temas álgidos como el de la trata de esclavos, a los que consideraban como parte de sus bienes y, por lo mismo, "importables") y la elaboración de una constitución estatal.

Hizo dos escalas, en San Antonio y en Goliad, para discutir con los ciudadanos de un país con apenas once años de existencia la separación de Coahuila y el establecimiento de un nuevo estado mexicano. Sólo Erasmo Seguín firma.³⁶ Aquí Eugene Barker llama la atención sobre un punto: la existencia de una ley obviamente mexicana que impedía que los documentos y solicitudes fueran firmadas por más de tres personas. De la Teja, por su parte, señala entonces la dificultad que implicó encontrar a otras dos que estuvieran dispuestas a destacar sus nombres y, por lo

³⁵ Eugene C. Barker, *op. cit.* En una carta de Austin a su amigo Ficklin, del 30 de octubre de 1836, a pocas semanas de morir repentinamente y unos días después de haber cumplido 43 años, escribe: "He gastado lo mejor de mi vida para colonizar este territorio [...]. Y no me avergüenzo de mi actual pobreza". La frase última del libro de Barker se lee: "Austin sembró sin egoísmos y abundantemente, y merecía también haber recolectado".

³⁶ Juan José María Erasmo Seguín (1782-1857) es el padre de Juan Nepomuceno (1806-1890); fue el primer alcalde mexicano de San Antonio y apoyó desde un inicio el proyecto colonizador de los Austin (padre e hijo); y, lo más importante, delegado en el congreso constituyente mexicano de 1823-1824.

mismo, arriesgarse a las consecuencias en caso de que dicha solicitud (como en efecto ocurrió) fuera mal vista en la capital del país. El hecho, además de recordar la nula democracia existente, permite especular –como lo hace Baker– que, si las multitudes hubieran sido libres de firmar, con seguridad habría sido posible obtener y documentar un amplio apoyo. Lamentablemente quedó como un elemento más de falta de solidaridad o de unión por parte de los mexicanos con respecto a los otros colonos. Un análisis posterior a los hechos, entre ellos el encarcelamiento de Austin, puede inferir que la furia del gobierno santannista habría sido menor, o incluso no habría existido, si la solicitud de separación de Coahuila hubiera sido promovida de inicio por la población de origen mexicano, cosa que –ahí la paradoja– legalmente tenían prohibido.

Una vez que Austin había dejado San Antonio, el jefe político Manuel Jiménez intentó incluso convencer a los ayuntamientos para que rechazaran los resultados de la convención de 1832. Sin embargo, el gobernador de Coahuila envió a Francisco Madero a investigar la situación texana y éste terminó adhiriéndose a la propuesta de convertir a Texas en un estado independiente de Coahuila, "una vez que tenga los recursos necesarios".

Continuó Austin su viaje y, ya fuera de Texas, en Matamoros, se encontró con el general Filisola –el que habrá de ser el segundo en el mando del ejército mexicano en la guerra contra Texas y al que Santa Anna culpará de su final derrota en San Joaquín– quien ya agrupaba hombres y armamento, en ese mayo de 1833, para sofocar la rebelión texana que él veía inminente. Austin tuvo entonces la oportunidad de explicarle la situación, tal y como lo habría de hacer ante quien fuera necesario hasta su final cansancio: nadie se está armando en Texas, no está en riesgo ni un puñado de tierra en todo el territorio y –lo más apremiante e importante de aseverar– "no existe el deseo ni el sentimiento a favor de separarse de la federación mexicana". Prosiguió el que

fuera desde el comienzo un tortuoso y largo camino, a través de un país infestado de cólera y con una guerra civil en la que se hallaba en campaña militar el propio presidente de la república; finalmente entró a la capital el 18 de julio de 1833. No volverá a Texas hasta el primero de septiembre de 1835.

Al día siguiente de su llegada se entrevista con Valentín Gómez Farías, vicepresidente en funciones de primer ejecutivo ante la ausencia de Santa Anna, y con los ministros de Relaciones y de Justicia. Cinco días después, presenta por escrito la solicitud de Texas para conformarse en un estado independiente, la cual requería la aprobación de tres cuartas partes de los estados, además de la de Coahuila, y, casi un mes después, entrega su argumento para derogar la ley del 6 de abril de 1830. Como fuere, el congreso entra en receso y no vuelve a sesionar hasta finales de septiembre. Austin se siente de lo más confiado en los buenos resultados que ocurrirán:

mi viaje en 1833 hará tanto o más bien a Texas como el que hice en 1821. Éste creó los cimientos para construir; aquél elevará la estructura al remover los obstáculos que han impedido su progreso, y entonces Texas se convertirá en un estado de esta República, en armonía con la constitución y con los otros estados [...]. Nada deseo más que reunirme con el congreso para resolverlo favorablemente [...]. No hay como la paciencia y la perseverancia.³⁷

Sin embargo, no aplicó a sí mismo tal consejo y provocó su desgracia precipitándose: el congreso inició sesiones sin mostrar ningún apuro ni mucho menos preocupación por los asuntos texanos. Austin hizo un lado todo lo que lo había hecho famoso y útil hasta ese momento: su reconocida sapiencia sobre la psicología de los mexicanos y su carácter de mediador ante todo; y ni hablar de lo que haya hecho con su paciencia y perseverancia, puesto que su reunión con Gómez Farías terminó en pleito. Austin le advirtió al vicepresidente que la gente de Texas ya no iba a admitir mayores dilaciones;

³⁷ *Ibíd.*, loc. 8927.

y éste consideró la advertencia como una amenaza y enfureció.³⁸ Austin se sintió completamente desilusionado y escribió aquella malhadada carta al ayuntamiento de San Antonio de Béjar, el 2 de octubre de 1833:

Nada se ha hecho, y me pesa decir que en mi opinión nada se hará, y que es difícil formarse una idea del resultado de esta guerra civil. Ante esta situación, recomiendo que los ayuntamientos de Texas se pongan en comunicación entre sí sin tardanza, para organizar un gobierno local como estado de la federación mexicana, según la ley del 7 de mayo de 1824, para así tener todo listo para realizar la organización en armonía y unión tan pronto se sepa que el congreso haya rechazado su aprobación [...N]o hay duda de que el destino de Texas depende de sí mismo y no de este gobierno [...]; es el único medio para salvarnos de la anarquía y de la ruina total [...]. Espero que no pierdan ni un instante para convocar a todos los ayuntamientos de Texas a que se unan y organicen un gobierno local independiente de Coahuila, a pesar de que el gobierno general se rehúsa a dar su consentimiento.³⁹

Y, sin embargo, la situación volvió a cambiar al poco tiempo. Gómez Farías mitigó su enojo ante el regreso triunfal de Santa Anna. Unas semanas antes, el congreso había aprobado leyes de lo más liberales o, por lo menos, contrarias al bando conservador, lo cual llenó de optimismo a Stephen Austin.⁴⁰ Acudió presuroso a una reunión con el mismísimo Santa Anna, varios diputados y Lorenzo de Zavala (al que le faltaba más de un año para enemistarse de Santa Anna), para tratar la cuestión texana. La propuesta del presidente residía en convertir a Texas en un territorio. Eso significaba controlarlo desde el centro. Austin no podía aceptarlo. Nadie vio en ese momento, ni mucho menos durante las tres horas que duró la reunión, que Santa Anna ya no pensaba ni como

³⁸ Muy a su modo de ser y carácter, como recuerda Enrique Serna en su novela sobre Santa Anna que le decían "Valentín Gómez *Furias*".

³⁹ *Ibíd.*, loc. 8949.

⁴⁰ Santa Anna, contradiciendo lo que de él pensaban Austin y Gómez Farías, escribe en sus memorias: "A mi regreso a la capital las sesiones del Congreso presentábanse tormentosas. Un partido pretendía despojar a la Iglesia de sus propiedades, y al clero secular y regular de sus fueros y antiguas preeminencias. Sorprendida la sociedad con esas novedades, la oposición era obstinada. Yo mismo, obedeciendo a mi conciencia y para evitar la revolución, me abstuve de sancionar y publicar los decretos relativos". *Mi historia militar y política, 1810-1874*, p. 31.

liberal, ni como federalista: no tardaba en despedir a su vicepresidente y en derogar todas las leyes que recientemente se habían aprobado contra los conservadores. Ninguno de los presentes percibió el cambio por venir en el más volátil e inconstante de los presidentes de México. Como Austin se opuso abiertamente a convertir Texas en territorio, Santa Anna para ganar tiempo le prometió hacer reformas inmediatas a la legislatura del estado de Coahuila y Texas.⁴¹

Austin prefiere ese trato. Además, acababa de recibir noticias de que sus paisanos no habían expresado ninguna urgencia por convertirse en un estado independiente, a diferencia de los anteriores comunicados que le habían informado de una "de una situación desesperada". Y siguen aparentemente las buenas nuevas: el secretario de Relaciones Exteriores le anuncia que se aceptan los cambios a la ley del 6 de abril de 1830, en los artículos que había solicitado. Incluso la propuesta de tener juicios por medio de jurados había sido enviada a la legislatura del estado de Coahuila para su análisis; y que además el gobierno se comprometía a acelerar los trámites para la separación de Texas, ya fuera como territorio o como estado independiente.

Austin emprende el viaje de regreso a Texas, ignorante de que su carta del 2 de octubre ya ha sido contestada por el ayuntamiento de San Antonio, que lo alecciona, le da una reprimenda y reprueba su propuesta de "querer curar una revolución con otra revolución". Esta carta es enviada a Monclova, Coahuila, y de ahí al ministro de Relaciones Exteriores hasta llegar al alcance de los ojos de Valentín Gómez Farías,

⁴¹ Anthony Butler y otros hubieran preferido una insurrección. Sin embargo, el llamado constante a la calma de Austin surtió un buen efecto. (Habría que reconsiderar si precisamente en ello residía que se viera a Austin como un obstáculo para la violencia deseada por otros —estadounidenses especialmente— como medio para apoderarse de la región.) Las reformas a la ley de 1830 pasaron a finales de 1834 y también crearon un clima de entendimiento entre las partes: los extranjeros podían participar en la venta de bienes de consumo; se creó un nuevo departamento y cuatro municipalidades; se le concedió un representante legislativo más a Texas ante el congreso coahuilense; se aceptó el uso del inglés en documentos oficiales; se estableció la tolerancia religiosa; y se promovió el juicio por jurados.

quien revive su ira, pues la amonestación de San Antonio lo alerta ante lo que él entiende como el germen de la insurrección, y es cuando manda apresar a Austin, quien es arrestado el 3 de enero de 1834, en Saltillo, Coahuila. Gómez Farías, al ordenar detener a Austin como sedicioso y que se lo remita como preso nuevamente a la capital, impide que el liberal negociador y leal mexicano esté presente en Texas para llevar a cabo lo que ya había pactado con el gobierno días antes. Su ausencia deja libre el escenario a personajes estadounidenses, si no contrarios a Austin, por lo menos con diferentes objetivos, como es el caso específico de Sam Houston, el brazo extendido y armado del presidente Jackson. Es más, en un momento de su cautiverio Austin llega a pensar que intereses texanos opuestos a él promovían que su arresto se prolongara lo suficiente como para tenerlo fuera de la escena política de la región. Incluso la reacción de Houston, despreciativa y burlona, ante la situación que padecía Austin también parece fundamentar esas sospechas.⁴²

⁴² Austin, a finales de agosto, "estaba totalmente desesperado pues los reportes que recibía le señalaban que sólo la permanente hostilidad de ciertos hombres en Texas era lo que lo retenía en prisión", según Eugene C. Barker, *op. cit.*, y basándose en las cartas que escribió desde la cárcel. Especialmente señalaba a los hermanos Wharton, William y John, así como al abogado Thomas Jefferson Chambers. William Wharton y Stephen Austin habían disputado las respectivas presidencias de las convenciones texanas en 1832 y 1833. Eran completamente opuestos: Austin representaba el compromiso y la conciliación; su paciencia era de todos conocida; William Wharton detestaba la intervención del gobierno mexicano y tenía una personalidad impulsiva y explosiva; Austin lo veía como el líder de un grupo de alevosos, que se había inmiscuido en la política texana desde 1830; habrá de ser el primer representante diplomático de Texas en Estados Unidos en busca de reconocimiento (que ocurrió casi como el último acto del gobierno de Jackson, en marzo de 1838) y anexión (que no sucedió hasta el 29 de diciembre de 1845). John Wharton, por su parte, había fundado el periódico *The Advocate of the People's Right* a finales de 1833 con el objetivo "de ejercer la libertad de prensa y de opinión", o, en otros términos, para atacar a Austin como el principal obstáculo para la libertad. Éste definía la naturaleza de los hermanos como envidiosa, celosa y maligna. Sólo falta agregar que los Wharton eran gente muy cercana a Sam Houston. Barker menciona como opuestos a Austin también a Zavala y a José Antonio Mejía, que era cabildero de la Galveston Bay and Texas Land Company y colaboraba con John T. Mason; así como al coronel Anthony Butler, quien "intrigaba constantemente para anexar Texas a Estados Unidos". Austin es contundente en una de sus cartas: "ellos nunca me perdonaron que me opusiera a sus proyectos para hacer de Texas un territorio y a sus monopolios de tierra."

No obstante lo padecido, ocho meses antes de salir de prisión Stephen Austin redacta su *Exposición al público sobre los asuntos de Texas*, de la cual se imprimieron, en enero de 1835, 450 copias. "Confiaba poder influir en la opinión de mexicanos inteligentes para mostrarles que el verdadero interés económico de Texas era contrario a la separación de México."⁴³ Uno de los puntos nodales era la expansión del comercio y el aprovechamiento de los puertos texanos de Galveston y Matagorda. Proponía que Texas fuera el paso recurrente de los productos de la región, como, por ejemplo, el del estado vecino de San Luis Misuri (del que Houston había sido gobernador). Era su última propuesta para el gobierno mexicano.

Ya en su camino de regreso a Texas, a finales de agosto de 1835, Austin estaba convencido de que el sistema federal no se sostendría por mucho más tiempo, y desde siempre supo que su estado no podría vivir ningún tipo de tranquilidad, ni siquiera desarrollar una política justa y democrática "con un gobierno despótico centralista". Durante su trayecto, Coahuila convulsionó: una disputa inicial entre las ciudades de Monclova y Saltillo por constituirse como la capital del estado terminó el 8 de junio en el encarcelamiento del recién nombrado gobernador Agustín Viesca, justo cuando éste planeaba trasladar los poderes a San Antonio, Texas; así también la intervención decidida de los colonos texanos en defensa de la constitución de 1824 –que había sido derogada por Santa Anna– implicó un serio reto a la autoridad presidencial. Ambos hechos provocaron que el general Cos exigiera se le presentaran los que él consideraba rebeldes para juzgarlos y condenarlos. En lugar de ello, los colonos lanzaron la convocatoria para la realización de una nueva convención texana. Era ya evidente que, con la asignación de poderes especiales al presidente de México, éste terminaría imponiendo un régimen centralista en el país, y que la reciente masacre de Zacatecas,

⁴³ Eugene C. Barker, *ibídem*, loc. 9202.

perpetrada por Santa Anna, habría sido un ensayo general de lo que iba a ocurrir en el norte.

Pronto llegaron noticias de que las tropas que habían aniquilado el levantamiento federalista en Zacatecas se hallaban apostadas en Saltillo (actual capital de Coahuila). Por su parte, Zavala, a unos cuantos días de haber llegado a Texas –a mediados de julio de 1835– y en una reunión de colonos en San Felipe, ya arengaba a favor de la rebelión en contra del gobierno despótico de Santa Anna. Motivados por su entereza moral y política, los colonos le pidieron al antiguo insurgente contra el dominio español que diera un discurso en Lynch's Ferry el 8 de agosto. Azotado por la fiebre que hubo de flagelarlo hasta el día de su muerte, Zavala no se presentó, pero por escrito "denunció a Santa Anna como traidor al federalismo" y que, por lo mismo, había perdido su derecho a gobernar.⁴⁴ En cuanto a la mencionada nueva convención –a la que Zavala en el texto mencionado ve como necesaria para discutir en colectivo y a profundidad los problemas texanos–, Eugene Barker escribió que si bien "había sabiduría en la propuesta, ésta venía del partido de la guerra y probablemente no

⁴⁴ Raymond Estep, *Lorenzo de Zavala*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1952, p. 293. El biógrafo de Zavala señala que el 4 de septiembre de 1835, "los mexicanos exiliados en Nueva Orleans [...] constituyeron una 'junta anfictiónica' [que...] redactó un plan para derrocar a Santa-Anna y restablecer los derechos de los Estados. Valentín Gómez Farías, José Antonio Mejía y Zavala fueron designados jefes del movimiento pro restauración del federalismo" (ídem). Estep lo señala para apoyar su teoría de que el proyecto político de Zavala se mantuvo siempre con miras a un retorno exitoso a México. Asimismo, lo refuerza su paráfrasis parcial de la carta que Zavala le dirigió a Austin, el 17 de septiembre: "Esperando elevarse al poder en México por medio de la revolución de Texas, empleada como base de un movimiento federalista, discutía Zavala hábilmente la cuestión de la independencia, y decía que consideraba inoportuno discutir la franca separación [...], pero proponía que [...Texas] debía establecer un estatuto de independencia provisional del gobierno de México. En esta condición de independencia provisional, Texas debía sostener los derechos asegurados por ella según el contrato social y posteriormente añadir[se] a la federación, como libres y soberanos, a los otros estados que en el lapso de dos años recobrasen sus derechos perdidos. Se oponía abiertamente a la sugestión de Austin, de 15 de septiembre, de defender la Constitución de 1824 en su integridad [...A]ldorador del federalismo, adheríase a las bases federales de dicha ley; pero su apasionada oposición al partido eclesiástico-militar le impedía aceptarla en su totalidad" (ibíd., p. 297).

hubiera tenido eco si Austin no llega oportunamente y la aprueba sin dudar o calificar".⁴⁵ Liberado de la cárcel por las gestiones mismas del presidente Santa Anna, el otrora pacifista y negociador ahora apoya el partido de la guerra, ante el inminente ataque del centro. Su paciencia se había colmado. Una final ironía para concluir este episodio.

Guerra [...] es nuestro único recurso. No hay más remedio que defender nuestros derechos, a nosotros mismos y a nuestra tierra por la fuerza de las armas. Para ello, debemos unirnos y, para unirnos, los delegados del pueblo deben agruparse en un concejo general y organizar un sistema de defensa.⁴⁶

Pese a lo que puede pensarse o a lo que se ha escrito, esta convención tenía el objetivo de conservar tanto los derechos de la constitución mexicana de 1824 como la unión con la confederación mexicana. Justo en ese momento, el general Cos, enviado de Santa Anna, penetró en Copano con las instrucciones precisas de arrestar a Zavala y desarmar las colonias.⁴⁷ La guerra había comenzado. En la capital se difundió y se siguió difundiendo incluso hasta ya muy entrado el siglo XX que los texanos habían decidido separarse, y, desde entonces, se calificó a Zavala de traidor a la patria, encarnado epítome del mexicano que prefiere aliarse con el extranjero.⁴⁸ El propio Santa Anna en sus memorias lo resume de esta manera:

⁴⁵ Eugene C. Barker, *ibíd.*, loc. 9685.

⁴⁶ Eugene C. Barker, *The Life of Stephen F. Austin, Founder of Texas, 1793-1836, A Chapter in The Westward Movement of the Anglo-American People*, Austin, University of Texas, 1985 [1926], loc. 9841.

⁴⁷ Ya en Texas la orden de aprehensión se extendió a William B. Travis, como el líder de los colonos que se habían apoderado de la aduana de Anáhuac, y a los federalistas Samuel Williams, Mosley Baker y José María Carbajal; al mismo tiempo que el desarme se limitó a exigir la entrega de un cañón a los pobladores de Gonzales.

⁴⁸ Escribe su biógrafo: "Pero la condenación de Zavala es en gran parte inmerecida. En efecto, no debe olvidarse al enjuiciarlo que el México que abandonó en 1836 era el México que había contribuido a crear, y que nadie tuvo un papel tan principal ni aportó contribución mayor a la organización de la república desde que el país se sacudió el yugo español. Por tanto, su conducta al abdicar de su nacionalidad mexicana y asumir la texana no es, en un amplio sentido, más desleal que la que asumió el Congreso mexicano de 1822 a 1824, asistiendo a la creación de una república que segregaba de la madre patria su posesión más preciada. Pero mientras que ninguna voz mexicana se ha levantado contra él por la parte que le correspondió en la derrota española, la nación, casi unánimemente, lo ha

los colonos de Texas, en posesión de vastos y pingües terrenos que el Congreso mexicano con imprevisión increíble les había acordado, y a pretexto de que no se les concedían más franquicias que pretendían, se declararon en revolución abierta, proclamando independencia... El comandante general del estado de Texas, don Martín P. de Cos, se vio estrechamente sitiado en San Antonio de Béjar y en necesidad de capitular, quedando así los colonos y filibusteros dueños de todo el estado.⁴⁹

Una escaramuza en el poblado de Gonzales inicia propiamente las hostilidades, el 2 de octubre de 1835. Austin es nombrado por unanimidad jefe de jefes; "el 8 de octubre asume la comandancia del pequeño ejército de Gonzales, y Lorenzo de Zavala, la dirección del Comité Central de Seguridad".⁵⁰

El 3 de noviembre se manifiesta la primera gran ambivalencia: reunida en el poblado de Felipe de Austin, la convención texana declara, por un lado, luchar porque se mantengan los principios de la constitución de 1824, y, por el otro, estar de acuerdo con organizar un gobierno independiente:

debido a que por la fuerza de las armas, el general Antonio López de Santa Anna y otros líderes militares han acabado con las instituciones federales y disuelto el pacto social que existía en Texas y en los demás estados miembros de la confederación mexicana, ahora la buena gente de Texas, en ejercicio de sus propios derechos naturales, solemnemente declara: Primero, que toman las armas en defensa de sus derechos y libertades, las cuales han sido amenazadas por las acciones de militares déspotas, y en defensa de los principios republicanos de la constitución federal de México de 1824. Segundo: que Texas deja de estar unida, moral o cívicamente al pacto de la unión.⁵¹

condenado por una acción semejante enderezada contra México. Sus ataques al gobierno español y sus años de prisión en San Juan de Ulúa deberían haberle asignado un lugar entre los héroes mexicanos, a no ser por su intrepidez en combatir al centralista gobierno de Santa Anna, tan corrompido a su juicio como el régimen español". Raymond Estep, *Lorenzo de Zavala. Profeta del liberalismo mexicano*, p.11.

⁴⁹ Antonio López de Santa Anna, *Mi historia militar y política. 1810-1874*, México, MVS, 2001, 193 pp. (Edición facsimilar.)

⁵⁰ William Kennedy, *Texas: The Rise, The Progress, And Prospects of The Republic of Texas*, vol. 2, p. 115.

⁵¹ "Declaration of the People of Texas...", cit., en William Kennedy, *op. cit.*, p. 488.

Era clara consecuencia de la confusión del momento. Eugene C. Barker piensa que ese oscilar entre independencia y unión con México se "debía a la lógica de los eventos más que a una intención deliberada".⁵² Si se considera el pensamiento de Austin como el predominante entre los colonos de origen estadounidense, hay que dejar asentado que el deseo hasta el último momento fue permanecer como entidad mexicana. Que las circunstancias lo obligaran a cambiar de opinión y a darse cuenta de que sin el apoyo de Estados Unidos serían literalmente barridas las colonias texanas –debe pensarse– ocurrió muy a su pesar: siempre confió que los liberales mexicanos rescatarían ese proyecto utópico. Pero los liberales mexicanos fueron abatidos.⁵³ El sistema federal para México fue cancelado por decreto el 3 de octubre de aquel año; justo un día después del primer disparo entre mexicanos en Texas.

La utopía que deseaba realizar Austin en Texas se halla compendiada en la carta que le mandó desde la cárcel mexicana, el 14 de enero, a Rafael Llanos, senador por Nuevo León, que es similar a otras que escribió, tanto para el gobernador de Coahuila y Texas, como para un viejo amigo suyo, el ya ex gobernador José María Viesca:

Se me ha acusado de tener magníficos proyectos para Texas y confieso que los tengo [...]. Está despoblado; deseo poblarlo. La población que está ahí es retrógrada; deseo que sea progresiva y que se mejore con la introducción de granjeros industriosos, republicanos liberales. Quiero a los indios salvajes sometidos, la frontera protegida, las tierras cultivadas, caminos y canales abiertos, la navegación fluvial desarrollada y los ríos cubiertos de botes y veleros llevando los productos del interior a la costa para exportarlos e intercambiar productos extranjeros [...]. Deseo tomar de mi tierra de origen y de cualquier otro país lo mejor que ellos tienen y plantarlo en mi tierra adoptiva [...]. Esos son los planes magníficos y visionarios que he tenido para Texas; y si hay algún mexicano que no desee que se realicen en México, es que no ama a su país, ni tampoco desea verlo emerger de la oscuridad del siglo XV, ni sacudirse las cadenas

⁵² Eugene C. Barker, *The Life of Stephen Austin*, loc. 9985.

⁵³ La lista de liberales mexicanos a favor de Texas es extensa: la encabezan Lorenzo de Zavala, el coronel José Antonio Mejía, Juan N. Seguín, Salvador Flores, el ex gobernador José María Viesca y el coronel José María Gonzales.

de la superstición y de la ignorancia monástica que todavía sigue siendo un freno [...]. No nací en la barbarie y no tengo la paciencia de los bejareños que soportan los mismos peligros y dificultades que pasaron sus padres, sus abuelos y quizá sus tatarabuelos, sin avanzar o ni siquiera pensar en avanzar. La muerte es preferible a esa existencia pasiva, a esa estúpida vida.⁵⁴

El encuentro entre Zavala y Austin, que tuvo como testigos a Sam Houston y a Albert Sidney Johnston, ocurrió de la manera más afable ya en territorio texano, el 5 de octubre de 1835. (Seguramente la carta del yucateco al texano de mediados de septiembre había disipado cualquier resquemor entre ellos.) Los cuatro acordaron resistir los embates del gobierno mexicano y, como primera gran medida, rehusarse a pagar impuestos. El 12 de noviembre Austin –junto con Archer y Wharton– fue comisionado a Washington para buscar ayuda. Hay cartas de finales de noviembre donde Austin declara abiertamente –por primera vez– que desea ver a "Texas por siempre libre de la dominación de cualquier tipo de México".⁵⁵ A Zavala lo eligieron como diputado por Harrisburg, y con ese cargo asistió a las convenciones, primero la de noviembre, donde se estipuló defender la Constitución de 1824, y, luego, la de marzo de 1836, en la que se declaró la independencia de Texas.⁵⁶ En esa nueva república, Zavala fue designado vicepresidente⁵⁷ y Austin –quien había estado fuera del territorio

⁵⁴ *Ibidem*, loc. 9001. Los bejareños son los pobladores de San Antonio (originalmente Villa de San Fernando de Béjar, fundada en 1731) y, por extensión, los colonos de origen mexicano. Ya en esta carta Austin hace una cruda diferenciación: están los indios salvajes, aquellos que nacieron en la barbarie (los bejareños que, además, parecen estar ya habituados a no progresar) y la gente como él. El primer asentamiento español en esa región fue la misión de San Antonio de Valero, después conocida como El Álamo, en 1718. Hoy en día, el condado de Béjar (Bexar, en inglés) mantiene San Antonio como su capital, que concentra la mayor parte de la población, 1 327 407 del total de 1 785 704. Casi el sesenta por ciento de la población es clasificada como hispánica. (Cf. *Texas Almanac 2014-2015*, p. 243.)

⁵⁵ Eugene C. Barcker, *op. cit.*, loc. 9879.

⁵⁶ Tanto la declaración de independencia como la constitución fueron firmadas por Zavala, junto con José Antonio Navarro, Francisco Ruiz y otros cincuenta y seis de apellidos anglosajones.

⁵⁷ Fue vicepresidente provisional hasta el 5 de septiembre, fecha en que es sustituido por Mirabeau Lamar, férreo opositor a la anexión estadounidense, quien posteriormente fue presidente de la República de Texas entre 1838 y 1841.

durante la guerra de secesión, buscando en Estados Unidos préstamos y apoyos políticos—, secretario de Estado. Ambos mueren a finales de 1836. Entre las dos muertes, ocurre el regreso de Santa Anna a México, después del fracaso de una de sus múltiples desfachateces: haber tratado de convencer al presidente Andrew Jackson de que Estados Unidos anexara Texas, quien no lo recibió siquiera.

Las masacres perpetradas en El Álamo y en el presidio de Bahía (Goliad) por el mismo Santa Anna encendieron la furia de los colonos, y, como si no hubiera habido mexicanos entre ellos y entre los muertos, arremetieron contra todo lo que les recordara ese antiguo vínculo y se desquitaron y despreciaron a los que no fueran anglosajones. El deseo de venganza se apoderó de los colonos desde un principio: cuentan las historias que Zavala hubo de intervenir para que no lincharan a Santa Anna una vez que lo tuvieron preso, y que éste, con tal de salvar su vida, reconoció la separación de la república de Texas.⁵⁸ David Montejano lo resume de la siguiente manera:

La alianza política entre mexicanos y anglos en Texas, alianza que hiciera [a] Lorenzo de Zavala el primer vicepresidente de la república [...], comenzó a desmadejarse poco después de la derrota total del ejército de Santa Anna en San Jacinto [...].

Un espíritu de venganza y de abandono prevaleció en la joven república, y muchos ex soldados llevaron a cabo ataques para apoderarse de la tierra, los bienes y la vida de los mexicanos, aliados y enemigos por igual. Muchas de las víctimas habían peleado al lado de los colonos anglos contra la dictadura de Santa Anna. Como lo expresó un descendiente de una familia tejana leal: "estos hombres que habían apoyado la independencia,

⁵⁸ El 14 de mayo de 1836, Santa Anna firmó dos tratados de Velasco, uno público y otro secreto. "El público declaraba el cese de hostilidades, el retiro de las tropas mexicanas al sur del río Bravo, liberación de los presos y el traslado de Santa Anna a Veracruz tan pronto como fuera posible. En el tratado secreto, Santa Anna reconocía la independencia de Texas...", Mike Kingston y Robert Plocheck, "A Brief Sketch of Texas History", en *Texas Almanac, 2014-2015*, Denton, Texas State Historical Association, 2014, pp. 46-75.

sufrieron desde el principio [...]. Muchos perdieron sus propiedades, y todos perdieron su ideal: la República de Texas".⁵⁹

La utopía de Zavala desembocó en un completo desastre para los colonos mexicanos –él incluido–, quienes habían tenido la esperanza primero de poblar un territorio vasto y de crear en él una sociedad libre y progresista, con habitantes de todas las clases y orígenes. Siempre pienso que el derrumbe de sus ideas retumbó en su cerebro y terminó haciéndolo pedazos; primero su eco lo aturdió y lo hizo (parecer) ausente, a pesar de que había sido nombrado vicepresidente de la recién surgida república; luego, las consecuencias del estruendo lo hicieron retirarse del cargo, aunque su renuncia no fue aceptada; y finalmente morir de lo que debió de haber sido una apoplejía.⁶⁰ Fue enterrado cerca de su propiedad, en San Jacinto, por cuatro amigos. Que no haya habido honras fúnebres por parte de sus conciudadanos es más que significativo: su condición de antiguo colaborador –Santa Anna aparte– del gobierno mexicano desde sus inicios independistas, antes fue diputado en las Cortes de Cádiz y estuvo preso por insurgente en San Juan de Ulúa; su afán porque se restableciera la constitución de 1824, que llevó al enfrentamiento con las fuerzas centralistas y a la guerra de Texas; su espíritu liberal que propugnaba tanto por el derecho a la propiedad como a la liberación de los esclavos; todo ello lo enfrentaba al nuevo régimen que encabezaba Sam Houston. De manera constante la propiedad de los mexicanos fue saqueada y éstos fueron obligados a emigrar, como fue el caso paradigmático de Seguín, el único soldado sobreviviente de El Álamo, por cierto (se salvó de morir porque partió en busca

⁵⁹ David Montejano, *op. cit.*, p. 26. "Tejano", así con jota, se refiere a los habitantes del estado de Texas antes de su separación de México y, desde luego, anexión a Estados Unidos. Jay A. Stout lo define así: tejano "significa cualquier persona descendiente de españoles que nació y vivió en Texas antes de que éste fuera estado de Estados Unidos", en *Slaughter at Goliad*.

⁶⁰ La descripción de Raymond Estep de la muerte de Zavala por pueril resulta más cercana a la realidad: la lancha en que se desplazaba en la compañía de su hijo por Buffalo Bayou, afluente del río San Jacinto, volcó; colocó entonces al muchacho encima de ella y nadó empujándola hasta la orilla, "atacóle pulmonía y falleció el 15" de noviembre de 1836 (ídem, p. 322.)

de ayuda unas horas antes del ataque final), y, además héroe en la última batalla de San Jacinto, en la que los texanos obtuvieron la victoria final.⁶¹

Según una de las muchas versiones de los hechos, los refugiados en El Álamo izaron una bandera mexicana que, en lugar del águila y la serpiente al centro, llevaba estampada la leyenda "Constitución de 1824", lo que expresamente manifestaba no sólo la última pretensión de los sitiados de seguir en la federación mexicana, sino también un reclamo abierto para quien recientemente debutaba como dictador. Santa Anna entonces mandó clavar una insignia frente a las puertas del refugio que quería decir: nadie saldrá vivo de aquí. Y lo cumplió, salvo el perdón a unas mujeres y niños que ahí se encontraban, mató a todos. Santa Anna dio estrictas órdenes de no tomar prisioneros, esto es que se pasara por las armas a los capturados, a tal grado que se enfureció con el general Urrea, vencedor en Goliad (el presidio de Bahía), por haber tomado prisioneros y le ordenó fusilarlos a todos.⁶² La masacre ocurrió el 27 de marzo de 1836, Domingo de Ramos. Los prisioneros fueron dispuestos en grupos y los hicieron marchar fuera del presidio. Confiados en las leyes de la guerra y creyendo que estaban siendo trasladados a otras instalaciones carcelarias, cerca de 350 combatientes tejanos se encontraron de repente ante el paredón de fusilamiento. Algunos lograron escapar y así poder contar la tragedia.

Todos estos hechos sangrientos y sanguinarios, aunados al maltrato que se le había dado en la Ciudad de México a Stephen Austin y el infligido contra Zavala posteriormente, forjaron una imagen adversa de los mexicanos. Imagen que fue aprovechada por los nuevos ocupantes del territorio, los victoriosos texanos, para

⁶¹ Para dimensionar su presencia y valía en la lucha texana, baste leer lo que en su momento escribió: "Me siento honrado del valor desesperado que hasta ahora están mostrando mis hombres [...] ¡Dios y Texas! ¡Victoria o Muerte!"

⁶² "No hubo juicios en Goliad. La sangrienta y caótica carnicería del 27 de marzo de 1836 no fue una ejecución: fue un asesinato", Jay A. Stout, *Slaughter at Goliad*.

despojar de sus tierras y ahuyentar a sus propietarios, ya fuera inculcándoles miedo o balas. "Como venganza de lo sucedido en Goliad, todos sus pobladores fueron desalojados y el pueblo por completo arrasado".⁶³ Juan Seguí luchó por defender a los ciudadanos "expuestos a los asaltos de los extranjeros, quienes, con el pretexto de que aquellos eran mexicanos, los trataban peor que animales".⁶⁴ El propio Juan Seguí sufrió en carne propia los acosos y persecuciones que lo orillaron finalmente a solicitar refugio en su país de origen. Su caso es similar a muchos otros, como el del empresario Martín de León, cuya familia –según su biógrafo Hammett– "al igual que otras familias mexicanas leales, fue despojada de su casa, su patrimonio, su ganado, sus caballos y sus tierras por un ejército de desafortunados, embriagados de guerra, que asaltaron la ciudad de Victoria".⁶⁵ Los mexicanos prontamente ingresaron a una clasificación política similar a la de los indios o a la de los esclavos.⁶⁶ Sus derechos políticos fueron cuestionados o mañosamente se buscó que tuvieran poca representatividad en las legislaturas; asimismo, las porciones de tierra que se les habían asignado por el reino español, las mercedes (en inglés, *grants*), fueron no sólo puestas en entredicho en los tribunales, sino arrebatadas. Ya fuera por los abogados o por los invasores –señala Fernández-Armesto–, grandes porciones de tierra cultivable o de pastura pasaron a

⁶³ Cf. Felipe Fernández-Armesto, *Our America. A Hispanic History of the United States*, especialmente el capítulo V, "The curse of zorro", pp. 153-198.

⁶⁴ Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁵ Cit., en David Montejano, *op. cit.*, p. 38. Se respeta la traducción con ligeras modificaciones.

⁶⁶ Montejano transcribe el siguiente anuncio periodístico: "La gente del condado de Matagorda ha celebrado una junta y ha ordenado a cada mexicano que abandone el condado [...lo que] consideramos perfectamente correcto y en alto grado necesario [...]. En primer lugar, por cuanto, en el condado sólo hay mexicanos de clase baja o peones; en segundo lugar, carecen de domicilio fijo y merodean por las plantaciones donde toman por esposas a las muchachas negras más bonitas; y en tercer lugar, a menudo roban caballos, y a esas muchachas también, y procuran escapar con todo a México. Deberíamos más bien habernos anticipado a la ley de Lynch [esto es, el linchamiento], en vez del suave camino que ha sido adoptado", David Montejano, *Ibid.*, p. 40.

manos anglosajonas; práctica que se volvería muy recurrente en el territorio que alguna vez fue mexicano, después de la guerra de 1846-1848 entre los dos países.

Ese es el tema de la segunda novela de la mexicana María Amparo Ruiz de Burton, *The Squatter and the Don* (1885). Fernández-Armesto considera que los californianos perdieron más tierras por las invasiones que por los litigios; los invasores (*squatters*) pretendían llegar a acuerdos con los propietarios legítimos, pero, si éstos se negaban, "se apoderaban ilegalmente de los accesos a la madera y al agua, mataban a la familia del rancharo que se opusiera".⁶⁷

Tan pronto se firmó el mencionado tratado Guadalupe Hidalgo de paz entre México y Estados Unidos –si no es que antes–, se avivó la codicia entre los anglosajones, y con ella la furia hacia los otros, los diferentes, aquellos considerados por los vencedores como inferiores. Ambas tenían su raíz profunda precisamente en la guerra de Texas, la cual

se desplegó en una atmósfera infectada por lo que la gente entonces llamaba 'antropología': el esfuerzo para acomodar las diferentes razas en sus lugares [...]. Racismo [...] era la certeza científica del día, asimilada [...] por los intelectuales en los frentes políticos y en las élites y en las sectas tanto de la religión como de la filosofía.⁶⁸

Hasta el mismo Austin, con toda su apertura y asimilación hacia lo mexicano "vio o pretendió ver la guerra entre Texas y México como 'una guerra de la barbarie y de los principios despóticos, a causa de la mezcla de razas indo-españolas y negras, en contra de la civilización y la raza anglo-americana'".⁶⁹

Una vez terminada la guerra de 1847-1848, entre Estados Unidos y México, y la consiguiente pérdida de más de la mitad del territorio de este último, las diferencias y

⁶⁷ Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, p. 160.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 146.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 146. El historiador toma esta cita, a su vez, de D. J. Weber, *The Spanish Frontier in North America*, New Haven, Yale University, 1992, p. 263.

los prejuicios se ahondan. Se determina en aquel otro país que lo indígena, lo negro y lo mexicano, y, por extensión, lo latinoamericano, simbolizan la barbarie. Y por lo mismo se les impela a asimilarse mediante otro idioma, bajo preceptos de una nueva religión, a ubicarse en un territorio recientemente hecho ajeno; a no ser propietarios y a quedar medievalmente sujetos a aquellos que legítima o ilegítimamente se constituyan en su momento como tales.

Es sabido que a los pocos días de la firma del Tratado Guadalupe Hidalgo, se desató la fiebre de oro en California con los primeros descubrimientos y que –ya en 1850– "las leyes californianas excluían a todo minero extranjero, aunque se hubiera nacionalizado estadounidense";⁷⁰ también hubo restricciones para el culto católico, "el último festival de Semana Santa en Santa Bárbara tuvo lugar en 1854; al igual que para las tradiciones y costumbres: en Los Ángeles, la última carrera de caballos al modo español [...] ocurrió en 1858; las corridas de toros fueron prohibidas y el fandango restringido y se lo sometió al pago de licencias".⁷¹ Son sólo ejemplos –e incluso algunos triviales– del despojo que sufrieron los mexicanos en términos culturales.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 162. Véase el primer capítulo.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 163.

3. Persecución y captura

Además de los invasores y forajidos contratados por empresarios, abogados y políticos para amedrentar (como fue el caso de Billy The Kid, en Nuevo México), los texanos crearon muy pronto –en diciembre de 1836– una institución policiaca, compuesta por un batallón de 280 jinetes con el fin de proteger la frontera: los *rangers*, mal traducidos como "vaqueros" o "llaneros". Se trataba de un grupo especializado en el combate a corta distancia, que cubría grandes *rangos* (de ahí su nombre) de terreno a caballo. Es copia del regimiento del ejército que existió bajo el imperio británico desde mediados del siglo XVIII, años antes de la independencia estadounidense. Incluso, el capitán Benjamin Church y el mayor Robert Rogers emplearon estos batallones durante la guerra (iniciada en junio de 1675) contra el jefe indio apodado Rey Felipe.⁷² Entre los *rangers* más afamados se hallan dos figuras totalmente opuestas y contradictorias: Daniel Boone y Abraham Lincoln.⁷³ Por su parte, los *rangers* de Texas –según el propio Departamento de Seguridad de ese estado–⁷⁴ tuvieron su periodo más negro justo después de terminada la Guerra Civil estadounidense y hasta 1873, en los tiempos de la Reconstrucción, cuando se transformaron en una policía estatal sin por ello desatender sus actividades militares. La información que provee actualmente el Departamento de Seguridad a la letra dice: "Cuando un *ranger* se enfrentaba a un enemigo de fuera, por ejemplo, los indios o los mexicanos, era como un soldado; sin embargo, cuando tenía que vérselas con los enemigos internos [...] era detective y policía". Así, entre un comportamiento u otro, asumieron como misión la de perseguir "forajidos"; y, de acuerdo con sus expectativas, éstos abundaban entre los habitantes

⁷² Véase el capítulo "Los nuevos cautivos".

⁷³ Cf., la página oficial de la armada de EE UU: <www.army.mil/ranger>.

⁷⁴ <www.txdps.state.tx.us/TexasRangers/HistoricalDevelopment>.

de Estados Unidos, mexicanos e indios, a los que, al mismo tiempo y contradictoriamente, consideraban de fuera.

En la lucha entre imaginaciones, la anglosajona y la mexicana, el *ranger* surge como una implacable, poderosa e invencible figura, ya sea como héroe o villano, dependiendo del punto de vista. Desde luego, para las comunidades de origen mexicano se volvió el antagonista indiscutible. Para los de extracción europea, esa fuerza encarnada con botas y revólver era la única capaz de contener la maldad mexicana y defenderlos de ella. ¿De dónde había surgido en los estadounidenses de nuevo cuño esa concepción negativa de los mexicanos?⁷⁵

En principio y como todo alegato racista, creían con firmeza que estaba en la *naturaleza* del mexicano ser cobarde, cruel, traidor y ladrón. Siguiendo con la biología, las causas de su forma de ser deberían hallarse en la "mezcla" de dos grupos humanos de por sí considerados por ellos como inferiores: el español y el indígena. Y, para redondear el equívoco en esta versión, se decía que el mexicano –como consecuencia de la falta de respeto hacia sí mismo– profesaba una gran admiración por el texano, al grado de considerarlo su superior. Pero esa lista no estaría completa si, a su vez, no se explicara que esos adjetivos peyorativos, que aterrorizaban a la población no mexicana al tiempo que la hacía ponerse en guardia perpetua, se "fundamentaban" en las atrocidades cometidas por los mexicanos en territorio estadounidense y que habían sido documentadas en libros, revistas y periódicos, desde los años treinta del siglo XIX.⁷⁶ La mayoría de tales atrocidades –se apresura a aclarar Paredes– después de 1848, plenas de "crueldad e inhumanidad" más bien fueron realizadas por anglosajones contra mexicanos como ha quedado documentado. Hay que aceptar entonces, en

⁷⁵ Américo Paredes, en "*With His Pistol in His Hand*", enumera seis puntos que fundamentan la concepción negativa de los texanos-anglos con relación a los mexicanos, los cuales glosó.

⁷⁶ Cf. Américo Paredes, *op. cit.*, loc. 258-290.

cuanto a las atrocidades anteriores, con Américo Paredes, que la sanguinaria actuación de Santa Anna (ni siquiera achacable al ejército mexicano, que incluso se rehusó a cumplir sus órdenes) en el Álamo, Goliad y Mier, fue trasladada a todo un pueblo, por un lado; y, por otro, se borró la memoria de la participación de los texanos-mexicanos en el enfrentamiento. Como la mayoría de los *tex-mex*, "la gente del Río Grande, debido a sus puntos de vista federalistas y de autonomía, simpatizaron con la República de Texas hasta que los texanos comenzaron a invadir sus propiedades al sur del río Nueces."⁷⁷ Entonces, los actos de barbarie cometidos por el presidente mexicano en la lucha separatista parecían justificar –como ya se dijo reiteradamente– los hechos violentos posteriores perpetrados por los invasores. Para empeorar la situación, el mexicano no tenía con qué defenderse, salvo sus instrumentos de trabajo (el cuchillo, la soga, tal vez un viejo mosquete) pues el mismo "Santa Anna había desarmado la milicia, así que tener cualquier tipo de arma era ilegal después de 1835, lo que había dejado la frontera a merced de indios y texanos",⁷⁸ quienes sí poseían un poderoso armamento y suficientes municiones. Y lo más importante: a estos últimos los protegía la ley.

⁷⁷ *Ibíd.*, loc. 305-308. Hay que tener presente que la frontera con México, después de 1836, se ubicó en el río Nueces, unos 240 kilómetros al norte de la actual. Por ello, se habla de la región al sur del Nueces, en ese momento aún mexicana, como afín a la República texana y no como parte de ella. Traspasar el límite marcado por el río fue el acto de provocación que el presidente James Polk instruyó que realizara el general Taylor, pues ya había prometido a Texas su expansión hasta el río Bravo (Grande, para ellos), una vez que se hubieran anexado a Estados Unidos en 1845. Taylor y sus tropas cruzaron el Nueces; en febrero de 1846, descendieron desde Corpus Christi hacia el Bravo; y un mes después construyeron un fuerte y apostaron sus cañones apuntando hacia Matamoros. En abril de ese año ocurrió el incidente esperado y propiciatorio de la guerra: el coronel Cross recorría el río Bravo cuando desapareció para no volvérselo a ver más que como un cadáver con el cráneo machacado once días después; justo después de su entierro, el 25 de aquel mes, una patrulla de Taylor fue masacrada por guerrilleros mexicanos en territorio de México. Ese acto hizo explotar las hostilidades: los mexicanos habían atacado primero. (Tomado de Howard Zinn, "We Take Nothing by Conquest, Thank God", en *A People's History of The United States*, pp. 147-166.

⁷⁸ *Ibíd.*, loc. 312.

La memoria en los texanos, primero, y luego en los anglo-estadounidenses, había suplantado los hechos heroicos de aquellos de origen mexicano que pelearon o apoyaron la República de Texas, así como el respeto hacia sus valores políticos y morales, bajo el terrible grito de batalla "recuerda el Álamo".⁷⁹ Este llamado a la memoria –lo que Paul Ricœur define como "memoria obligada"– más que una connotación histórica implica un deber moral para realizar una acción en el futuro inmediato: prevención o venganza (como esta última no es permitida en las religiones cristianas, se enmascara con el vendaje sobre los ojos de la justicia). El autor de *La memoria, la historia, el olvido* no toma en cuenta la advertencia implícita de prevención (con el "recuerda"), que se encarnará a final de cuentas en una solicitud de sospecha permanente –la construcción de un prejuicio desfavorable– contra quien ya alguna vez actuó de manera malvada, y más bien enfoca su análisis en

el deber de memoria, en cuanto imperativo de justicia, [que] se proyecta a la manera de un tercer término [como bisagra –sugiero–] en el punto de unión del trabajo de duelo y el trabajo de memoria [...] esta fuerza federativa del deber de justicia puede extenderse más allá de la pareja de la memoria y del duelo hasta la que forman juntas la dimensión veritativa y la dimensión pragmática de la memoria.⁸⁰

Esa justicia que se ejerce hacia aquel otro, alguien necesariamente distinto al que juzga y ejecuta, se sustenta en las construcciones de la memoria. "El deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí";⁸¹ ese recuerdo retrotrae hacia las generaciones precedentes, con las que se entabla un acuerdo de

⁷⁹ No deja de resultar irónico el hecho de que Juan N. Seguín se haya encargado de sepultar con honores las cenizas de los vencidos en El Álamo, casi un año después de que Santa Anna, el 6 de marzo de 1836, hubo ordenado quemar los cadáveres de los derrotados. Cf. *A Revolution Remembered*, p. 32.

⁸⁰ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, 2ª, ed., Madrid, Trotta, p. 120.

⁸¹ Paul Ricœur, *op., cit.*, p. 121. Con esa frase –indica el filósofo– remite además a la *Ética a Nicómaco*, Libro V.

deuda. "La idea de deuda es inseparable de la herencia"⁸² –señala Ricœur–, y esa deuda se ha contraído con las víctimas del pasado. Así, la memoria legitima la práctica de la justicia y aquella queda expuesta, por lo mismo de sus sólidas dimensiones veritativa y pragmática, a ser manipulada. Tanto la memoria como el olvido son susceptibles de manipulación "por quienes tienen el poder",⁸³ ya sea provocando excesos o escasez de cualquiera de esos elementos al mismo tiempo –lo cual es relevante para lo que aquí se trata– que lastiman la búsqueda de identidad, de por sí, un elemento frágil –la llama así Ricœur por "su carácter presunto, alegado y pretendido"–, dinámico, cambiante y ligero. El filósofo halla tres causas de tal fragilidad: "[a.] su difícil relación con el tiempo [...b.] la confrontación con el otro, sentida como una amenaza [...c.] la herencia de la violencia fundadora [...]: no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación [...] con la guerra".⁸⁴

La gigantesca aportación de Américo Paredes a la historia y conocimiento de las comunidades mexicanas, específicamente las fronterizas en Texas, parte del estudio de la experiencia límite que padecieron a partir del primer tercio del siglo XIX y que llegó a su clímax a finales de la segunda década del siglo XX, la cual ha sido descrita por académicos contemporáneos –quienes, a su vez, han creado el proyecto *Refusing to Forget*– como "una de las peores manifestaciones de violencia racista en la historia de Estados Unidos".⁸⁵ Conocedor Paredes de que esa situación límite se había forjado en la encrucijada entre memoria e historia, empleó tres recursos para comprender, explicar e interpretar el fenómeno: los hechos históricos, las leyendas y el relato de los

⁸² *Ibidem*, p. 121.

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁸⁵ Notas de la exposición *Life and Death on the Border, 1910-1920*, inaugurada el 23 de enero de 2015, en el Bullock Texas State History Museum, <www.theguardian.com/us-news/2016/jan/22/texas-rangers-killings-us-history-life>, consultado el 25 de enero de 2016.

corridos. Para ello, acopió documentos, testimonios tanto orales como escritos y una impresionante colección de grabaciones y transcripciones de corridos. Sólo con la combinación de sus saberes de historia y antropología, más su arraigo y conocimiento del área del Río Grande, pudo lograr ese exhaustivo compendio de la cultura mexicana en el sur de Estados Unidos, entre siglos; lo cual lo estableció como uno de los intelectuales estadounidenses más prominentes.⁸⁶

Así Américo Paredes tomó como punto de partida los acontecimientos que sucedieron la tarde del 12 junio de 1901, cuando el alguacil Morris hirió de un balazo al granjero Romaldo Cortez y erró su puntería contra el hermano de éste, Gregorio, quien entonces disparó su arma y mató al agresor. Gregorio Cortez huyó, los *rangers*⁸⁷ lo persiguieron, finalmente lo arrestaron, fue juzgado, cumplió parte de su sentencia y, una vez obtenido el perdón del gobernador de Texas, liberado.

El acucioso estudio –que incluso llega al detalle de analizar con detenimiento el ritmo de los versos de las diferentes versiones del corrido– permite desentrañar tanto la situación social del mexicano a principios del siglo XX como las consecuencias de esa guerra de memorias que ocurría en el sur de Texas, porque cada uno de los elementos de la secuencia de hechos se ha preñado de un deseo y angustia de poderlo contar todo, hasta abundar en aspectos que no están en principio vinculados con los

⁸⁶ Américo Paredes (1915-1999) escribió más de sesenta artículos sobre la cultura de la frontera; entre sus libros: *"With His Pistol In His Hand..."* (1958), *Folktales of Mexico* (1970), *A Texas-Mexican Cancionero. Folksongs of the Lower Border* (1976) y *Folklore and Culture on the Texas-Mexican Border* (1993). Impulsor y primer director del Center for Mexican American Studies de la Universidad de Texas, en Austin, de la que fue su profesor desde 1957 hasta 1984. Fue también el primer estadounidense de origen mexicano en recibir el premio Charles Frankel otorgado por la National Endowment for the Humanities. Asimismo, el gobierno de México le confirió la Orden del Águila Azteca, en 1990; honor que se les otorga a los extranjeros que realizan actividades en favor de los mexicanos. (Luis Leal y Julian Samora, otros dos intelectuales de origen mexicano y a la altura de los méritos académicos de Paredes, también recibieron esa medalla, al igual que el luchador social César Chávez y el escritor Luis Valdez.)

⁸⁷ Américo Paredes acota que con la transformación de *rangers* en "rinches", el mexicano designaba a todo tipo de autoridad policiaca.

eventos. Ese todo es tratar de narrar los hechos como si efectivamente hubieran ocurrido (veracidad), o, mejor aún, como si se quisiera *explicar* (pragmática) lo más profundamente posible lo que había sucedido. Es éste un excelente ejemplo de la irrupción de la memoria colectiva y de "su resistencia a su tratamiento historiográfico", puesto que el pasado "se mantiene vivo gracias a la transmisión de generación en generación". Ricœur culmina su comentario con una frase tomada de Maurice Halbwachs: "La historia comienza donde se detiene la tradición".⁸⁸ Y, habría que agregar: la tradición, o, mejor dicho, la memoria colectiva no deja de acotar la historia.

Los infortunios de Cortez comienzan cuando el alguacil Morris, acompañado por uno de sus ayudantes, Boone Choate, que debería servirle de traductor, busca entre los miembros de la comunidad mexicana a un cuatrero que había sido reportado. Sobra decir que el estereotipo de cuatrero se había forjado con las características físicas de un mexicano común y corriente. Así que, cuando Morris llega a la granja que rentaban los Cortez, ya está casi seguro de haber encontrado al delincuente. Es aquí donde Boone falla como intérprete no sólo de la lengua sino de la cultura y fortalece la idea de Morris de estar enfrentándose a unos criminales. Es ya sabido y constatado que Romaldo le dice a su hermano algo cercano al mexicanísimo "ai te buscan" o "te están buscando", y la sola afirmación con la cabeza de Gregorio le indicó al alguacil –con la ayuda de su traductor– que estaba aceptando ser buscado por la justicia (en inglés "wanted"). Enseguida viene la confusión mayor: aquel niega haber comprado un caballo, pues se trataba de una yegua –donde residió el mayor problema de traducción–. Pero –concluyeron las mentes policiacas– si no lo había comprado, por consiguiente aceptaba haberlo adquirido de forma ilegal, y, de ahí que, con su lógica imbatible, el policía les indicara a los hermanos que quedaban arrestados. Morris desenfundó la

⁸⁸ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 521.

pistola para sustentar su resolución. Entonces, Gregorio debió decir más o menos "¿por qué, si no he hecho nada?", que Boone tradujo: "a mí nadie blanco me arresta"; frase que después en el juicio corregiría, a sabiendas que los mexicanos no utilizaban el término "hombre blanco", por "a mí nadie me arresta". Al ver que el chérif intentaba saltar la cerca, Romaldo fue hacia él para detenerlo y Morris lo hirió (la bala le atravesó el cuello y se depositó en el hombro), para inmediatamente dispararle a Gregorio sin tino, lo cual le dio suficiente tiempo para sacar su pistola y matarlo.

No se trató de un error de traducción, sino del ataque alevoso de un representante de la ley que había ya juzgado a esos dos campesinos como culpables. Así, en la leyenda y en el corrido surge el héroe que defiende sus derechos "con la pistola en la mano"; que vence a los invencibles *rangers*, y al que perseguirlo es —en uno de los versos más emotivos— tan inútil "como perseguir una estrella. Sin embargo, para ahondar en el estereotipo, su captura sucederá por la traición de uno de los suyos. La persecución estuvo también plena de violaciones a los derechos humanos: la madre, la esposa con sus hijos y la cuñada fueron encarceladas e interrogadas sobre su paradero. Las pesquisas llevaron al alguacil de Gonzales, Robert M. Glover, a la casa de Robledo, donde Gregorio se había guarecido. Glover y su cuadrilla dispararon contra la construcción, sin importarles que estuviera adentro toda una familia. Cortez y Glover intercambiaron balazos y el chérif se desplomó sin vida. Hubo otras dos muertes del lado de los *rangers* y una de ellas a causa del fuego amigo. La esposa de Robledo y un niño apellidado Rodríguez fueron heridos y arrestados junto con Martin Robledo y sus dos hijos.⁸⁹

⁸⁹ En el periódico *The Express* —documenta Paredes— fue descrito el ataque y la captura de Martin Robledo, su esposa, sus dos hijos y el joven Rodríguez, como un acto de gran valentía por parte de los oficiales de policía.

Cuando los policías descubrieron que Cortez había logrado escapar, torturaron a uno de los hijos de Robledo, un muchacho de doce o trece años, ahorcándolo hasta sofocarlo para que revelara hacia dónde había ido el granjero en fuga, pero no lo dijo. Los sucesos posteriores pueden resumirse de la siguiente manera: Gregorio, después de diez días de persecución, tras haber cumplido 26 años de edad y caminado "al menos ciento veinte millas y cabalgado algo más de cuatrocientas",⁹⁰ es capturado por un *ranger*, el capitán Rogers, con la colaboración de Jesús González, quien fue declarado como traidor por su propia comunidad; Tomás, otro hermano de Gregorio y que no vivía cerca de él, fue arrestado bajo el cargo de robar caballos y condenado a cinco años de cárcel. Se realizaron constantes colectas para asegurar la defensa legal de Gregorio Cortez, quien "se había vuelto un símbolo de los mexicanos en Texas",⁹¹ y que, en un juicio por demás irregular, fue condenado a cincuenta años de prisión (que anticipa –como se verá en el capítulo V– de la peor manera el del Sleepy Lagoon de 1943, donde se ratificó la idea de que la violencia estaba en la naturaleza del mexicano). Romaldo muere de manera extraña en la cárcel, después de que sus heridas habían sanado favorablemente, a la semana de terminado el juicio de su hermano, el 9 de agosto de 1901. Después de haber estado preso por doce años, el gobernador O. B. Coquitt le otorgó el perdón a Gregorio Cortez, el 7 julio de 1913.

Durante los escasos años que le quedaban de vida, después de una ligera travesía por su país de origen y final enrolamiento con las fuerzas huertistas como soldado raso, la suerte de Gregorio Cortez no pareció mejorar. Pero tampoco para la comunidad mexicana en Texas que estaba a punto de padecer una nueva masacre, ahora con el pretexto de la insurrección de Aniceto Pizaña en 1915, quien con cuarenta

⁹⁰ Américo Paredes, "*Whith His Pistol In His Hand*", loc. 1219.

⁹¹ Américo Paredes, *op. cit.*, loc. 1360.

hombres aterrorizó a los poderosos e influyentes propietarios del rancho King, siempre protegido por los *rangers* que actuaban como sus empleados. Paredes señala que, muy al estilo de esa organización paramilitar, publicaron a escasos tres días que habían eliminado totalmente a esa cuadrilla armada. Paredes –que conoció tiempo después al propio Pizaña y lo vio pleno de salud– entiende esa noticia como mera propaganda, por un lado, pero, por el otro, aprovecha para analizar y documentar la matanza de mexicanos que, bajo el pretexto de los levantamientos, se cometió tanto en la insurgencia de Juan Nepomuceno Cortina en 1859 –"fue el primer mexicano de la frontera en luchar por sus derechos con la pistola en la mano", dice Américo Paredes–,⁹² como en la de Aniceto Pizaña en 1915. Todo mexicano se convertía, por el solo hecho de serlo, en cómplice de los así llamados forajidos. Con el levantamiento de Pizaña, los *rangers* cometieron entre 500 y 5 mil asesinatos de mexicanos. La mayoría –cita Paredes a la autoridad académica sobre la historia de los *rangers*, Walter P. Webb– por sustitución o, en términos más contemporáneos, transferencia. Esto es, el militar se vengaba de lo que le habían hecho o pensaba que le podrían hacer los mexicanos matándolos tan pronto los tenía a su alcance, aunque fueran inocentes. Así se comportó *Pie Grande* Wallace en la guerra contra México, "que mató tantos inocentes mexicanos como pudo para vengarse de su encarcelamiento en Mier".⁹³

Sin embargo, la revuelta de Pizaña tuvo graves consecuencias en el imaginario estadounidense, que volverán a repetirse en los años cuarenta del siglo XX contra los *zoot-suiters*: se dijo que Pizaña se había levantado en armas para revivir el antiguo plan

⁹² *Ibíd.*, loc. 2005.

⁹³ *Ibíd.*, loc. 419.

de los años treinta del siglo XIX de crear una República del Río Grande,⁹⁴ con el apoyo de alemanes y japoneses. Desde luego que esos "hechos" le dieron a las autoridades una bandera nacionalista que defender, al tiempo que volvieron a cubrir a los mexicanos con el ropaje de la traición. Matar mexicanos no resultaba de ninguna manera contrario a los ideales de nación. Máxime que habían sido privados *de facto* de cualquier derecho, pues –como se ha dicho repetidas veces– la maldad estaba en su naturaleza. No obstante, el diputado J. T. Canales –informa Paredes– presentó cargos contra los *rangers*, que incluyeron desde tortura hasta asesinato, pasando por una serie de iniquidades. Como era su costumbre, los oficiales alegaron estar limpiando el territorio de bandidos –además de darse tiempo para amenazar dos veces de muerte a Canales–, lo cual los justificaba para interrogar a los que ellos creían sospechosos o incluso disparar sin preguntar, pues era sabido que los mexicanos atacaban arteramente.⁹⁵ Y muchos mexicanos se vieron forzados a dejar sus tierras por temor a

⁹⁴ El regiomontano Antonio Canales condujo una revuelta contra Santa Anna de 1838 hasta 1840, con el propósito de restituir el gobierno federalista (tomado de Américo Paredes, *op., cit.*, loc. 1986). Hay que mencionar aquí con reservas el apócrifo Plan de San Diego (Texas), que, según Alfredo Mirandé, "confirmó el miedo de los anglosajones de una insurrección mexicana" (*Gringo Justice*, p. 95), y que supuestamente declaraba la independencia de la tiranía yanqui y la creación de una república compuesta por cinco estados sureños. Una copia del documento fue obtenida gracias al arresto de un mexicano, Basilio Ramos, donde se señalaba el 20 de febrero de 1915 como la fecha para iniciar la insurrección de "un ejército formado por mexicanos, negros, japoneses e indios" (*Gringo Justice*, ídem), a los que pronto vincularon también a los alemanes. Como la insurrección no ocurrió, pero sí el despliegue policiaco contra las comunidades mexicanas es de creer que tal Plan fuese una justificación para la violencia sin restricciones más que una propuesta revolucionaria. Todo ello sin descartar, desde luego, el interés real que podría tener Alemania, en esos tiempos de pre-guerra, para promover una rebelión desestabilizadora del orden estadounidense.

⁹⁵ En la nota sobre la exposición *Life and Death on the Border, 1910-1920* se integra el testimonio de Melba Cody sobre la manera en que su bisabuelo, Jesús Bazán, de 67 años, y su yerno que lo acompañaba, Antonio Longoria, fueron asesinados por una patrulla de *rangers*, el primero de septiembre de 1915: también esa patrulla, ya en automóvil, buscaba cuatrerros cuando desafortunadamente se encontraron con los dos hombres que iban a caballo. Sus cadáveres fueron hallados varios días después ya putrefactos. Otros cuerpos de sospechosos quedaron no sobre la tierra, sino colgando de los árboles. (<www.theguardian.com/us-news/2016/jan/22/texas-rangers-killings-us-history-life>, consultado el 25 de enero de 2016.) Los esfuerzos realizados y riesgos corridos por Canales rindieron resultados, ya que poco después de sus demandas se redujo el número de *rangers* y posteriormente fue disuelto el grupo.

perder sus vidas, hechos que coincidentemente resultaban beneficiosos para los políticos, abogados e inversionistas que se apropiaban de los territorios abandonados: con ellos, el "progreso" llegó al sur de Texas.

El corrido de Gregorio Cortez, sumado a las versiones de la leyenda, y ya en el plano de la tradición, perpetúa la memoria de vivir acorralado, con la angustia de la persecución, la nostalgia de los tiempos pacíficos, el terror a ser asesinado o encarcelado a pesar de la inocencia o, peor aún, por ser quien es: el ser desvalorizado, convertido en un estereotipo útil, el *pharmakon* para la consolidación del orden que, en ese momento entre siglos, se encarnaba en la figura del *ranger*. Es la respuesta al dictum *no olvides*,⁹⁶ y suena bíblico porque lo es:

Recuerda lo que te hizo Amalec cuando estabais de camino a vuestra salida de Egipto, cómo vino a tu encuentro en el camino y atacó por la espalda a todos los que iban agotados en tu retaguardia, cuando tú estabas cansado y extenuado...⁹⁷

Así establece la obligación de la memoria colectiva. Sin embargo y a pesar de que el dios bíblico acostumbra hablar paradójicamente, al final del texto es muy claro en cuanto a la eliminación de las contradicciones:

¡no tuvo temor de Dios! Por eso, cuando Yahvéh tu Dios te haya asentado al abrigo de todos tus enemigos de alrededor, en la tierra que Yahvéh tu Dios te da en herencia y posesión, borrarás el recuerdo de Amalec de debajo de los cielos. ¡No lo olvides!⁹⁸

Entonces se pasa de no olvidar lo que te hizo Amalec a no olvidar que tienes que borrar su memoria. Son dos órdenes dichas casi al mismo tiempo. La primera atañe –como ya señalé– a la perpetuación del recuerdo y la segunda a la erradicación no de ese

⁹⁶ Lo mismo acota el grupo de académicos de la exposición *Life and Death on the Border*, que rememora la matanza de mexicanos en 1915, y cuyo proyecto titularon "Refusing to Forget", el rechazo a olvidar.

⁹⁷ *Biblia de Jerusalén*, Deuteronomio 25, 17-18, p. 203.

⁹⁸ *Biblia de Jerusalén*, Deuteronomio 25, 18-19, p. 203.

recuerdo que debe permanecer, sino de la memoria de Amalec, para así otorgarle su castigo. La memoria de esta manera re-escibe no sólo la historia (en la que ya antes ha quedado inscrita a manera de palimpsesto), sino prescribe la manera en que deberán ser interpretados los acontecimientos futuros.

Es así como quedan los mexicanos simbólicamente sitiados en lo que fueron su historia y sus costumbres, resguardándose de los asaltos de las invectivas y los prejuicios estadounidenses. No se trata de una guerra de memorias –ni siquiera de identidades– sino de la acción devastadora de la aculturación, es decir, el arrasamiento de las señas de identidad.

III

ACULTURACIÓN COMO PADECIMIENTO

El hombre tiene de veras alma y ella muy raras veces es negociable.

José María Arguedas

Culture as principle is an exclusive universal, a figure of discourse that produces and reproduces its own menacing other, an ideological power complicit with the social order that fosters the deformities it laments.

Francis Mulhern, *Figures of Catastrophe*

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, *The Decent Society*

Introducción

Detrás del afán de aculturar se esconde un terrible miedo a ser precisamente aculturado. No es casualidad que el origen del término haya ocurrido en la academia estadounidense para definir el deber ser de las relaciones culturales, de ahí que sea necesario entender la profundidad existencial, es decir, la importancia fundamental que reviste para la cultura dominante de ese país. Al principio de este trabajo señalé que Estados Unidos se había negado a ser una nación de naciones porque precisamente tal objetivo no se hallaba ni se hallará dentro de su programa como país. En cambio, lo que se ha trazado es un proyecto de orden moral poco incluyente, estructurado en dos gigantescas capas: la mayoría (la corriente dominante) y las minorías (el estrato residual). La mayoría sustenta su pensamiento en concepciones religiosas y biológicas; utiliza una serie de eufemismos para no autodefinirse ni como fundamentalista ni como

racista. Por su parte, las minorías expresan con libertad (que agradecen al mismo tiempo como un bien gentilmente concedido) sus culturas y denuncian la opresión y el escarnio que sufren de la mayoría (el poder hegemónico), para que ésta, a su vez, compruebe que con esas actitudes aquellas manifiestan su escasa asimilación a la sociedad que les ha otorgado libertades y oportunidades. En otras palabras, las minorías lo seguirán siendo hasta no ser aculturadas. Lo que está fuera de cuestión, y eso desde el siglo XVII, es que los detentadores de la cultura dominante consideren, ni en lo más mínimo, ser aculturados. Porque los miembros de la cultura dominante se conciben como un pueblo con destino. Si los hebreos lo fueron de Yahvé, ahora ellos se consideran de Cristo. Por eso no es de extrañar que vean con buenos ojos que otras denominaciones cristianas –especialmente el catolicismo– o la que forma parte de la misma tradición –como el judaísmo– se hayan sabido adecuar al modo de vida estadounidense que, en su mayoría, es protestante. El Islam siempre les implicará problemas.

Para que ocurra el sufrimiento cultural se necesita el encuentro desigual entre dos miembros de diferentes grupos que no necesariamente compartan las mismas señas de identidad; al menos, no de la manera similar, como es el caso de la religión, por ejemplo, o la lengua y la concepción de familia. Tratándose de Estados Unidos, el más fuerte de aquellos dos teme perder cualquier rasgo identitario por el mínimo contacto con el otro. En ello radica la exigencia de que el otro se aculture. Pero no es tan simple, pues no basta la imitación superficial; el dominante requiere pruebas de la integración. Y en ese proceso ocurre el daño, el sufrimiento cultural.

Una de las exigencias más fuertes que se le impone al que ocupa una posición débil (minoritaria) es la pérdida de memoria o la obligación de ponerla de lado durante el tiempo suficiente para que ocurra, se complete satisfactoriamente la aculturación. Contrariamente a lo que ocurre en el deseo de preservación de la cultura, donde hay

una obligación de memoria, en el proceso de aculturación, se la sustituye de manera coercitiva por una historia estructurada por el poder hegemónico, sin ninguna consideración a que en la memoria se halla el recuerdo de la experiencia y que la experiencia es la forma más sabia, comunitaria y responsable de conducir la vida individual –como señalan los últimos versos del poema "pig memory" de Cecilio García Camarillo–. Borrada la memoria el individuo queda despojado de la parte vital de su personalidad. Su libertad se supedita a los ordenamientos de la cultura dominante y comienza no a adquirir una cultura, sino a vaciarse de los contenidos propios, que eran tan únicos como los recuerdos de cada quien.

Así, la aculturación es uno de los mayores sufrimientos culturales que se pueden infligir a una persona. En principio, cancela el diálogo y, en consecuencia, obstruye la aparición del respeto a sí mismo, pues éste necesita del reconocimiento para activarse, y el reconocimiento sólo ocurre en sociedad, al igual que la memoria. De ahí que La casa del olvido, de Alire Sáenz ocupe un lugar central en este capítulo, en la que la preocupación de la aculturación, y, por lo mismo, la posible desaparición de la memoria van de la mano.

La casa del olvido se sitúa a manera de corolario de un largo repaso sobre las escrituras previas que pueden iluminar sobre esos tópicos mencionados: las de Richard Rodriguez, Gloria Anzaldúa, Rodolfo Gonzales Corky, César Chavez y Cecilio García Camarillo. A lado de ellos, incluyo al único latinoamericano no nacido en Estados Unidos, José María Arguedas con su postulado liberador "No soy un aculturado", contrario a la propuesta domesticador de la corriente hegemónica.

1. ¿Qué es sufrimiento cultural?

Una de las caracterizaciones posibles de cultura es la que resulta al definirla por una sinécdoque: lo que abarca el lenguaje como concepto corresponde por analogía a la cultura. Ludwig Wittgenstein dice que el lenguaje es un modo de estar en el mundo; es una forma de vida. Lo que corresponde a lo que Heidegger concebía cuando hablaba del lenguaje como nuestra casa. Ya Raymond Williams afirmaba que "una definición del lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo".¹ Para apoyar su punto, cita a Marx y a Engels de *La ideología alemana*, donde vinculan lenguaje y conciencia práctica: "ya que el lenguaje, como la conciencia, sólo surge de lo necesario, de la necesidad, de las relaciones entre los seres humanos".² De tal forma se comprende el todo por la parte, porque es irrefutable que el lenguaje es parte de la cultura, tanto como la religión, las artes, las ciencias y los usos y costumbres.

Cuando Avishai Margalit y Moshe Halbertal se preguntan qué concepto de cultura debe ponerse en juego cuando se habla del derecho a la cultura, responden en esos mismos términos: asumen "el concepto de cultura como una comprensiva e incluyente forma de vida".³ Un concepto amplio y abarcador de todo aspecto que pueda contener la forma de vida específica de un grupo determinado. Y abundan: una forma de vida, no un *estilo* de vida que sólo "caracteriza la manera particular en la que cada individuo conduce su vida". En cambio, la cultura de un grupo determinado

cubre diversos aspectos de la vida: define las actividades de la gente [...], determina ocupaciones y oficios, así como establece relaciones relevantes

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*; Martin Heidegger con mayor propiedad lo llamó "la casa del Ser", en *Carta sobre el humanismo*, para luego reiterarlo en *De camino al lenguaje*; y Raymond Williams, *Marxism and Literature*.

² Raymond Williams, *op. cit.*, p. 29.

³ Avishai Margalit y Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, vol. 61, núm. 3, Otoño 1994, pp. 491-510.

[...]. Afecta todo lo que la gente hace: cocinar, estilos arquitectónicos, lenguaje común, tradiciones artísticas, música, literatura, costumbres, vestido, festivales, ceremonias [...]. La cultura influye el gusto de sus miembros, los tipos de opciones que tienen y el sentido de dichas opciones, al igual que las características que consideran significativas en su evaluación tanto de sí mismos como de los demás.⁴

Los ahora llamados productos culturales se generan en el estrato ideológico, o, si se prefiere, en la superestructura. Proyectan ideología al tiempo que influyen y son influidos por los otros elementos que constituyen a aquélla; lo que puede resultar en un relación no sólo dialéctica, sino conflictiva (o negativa). Y lo mismo ocurre en la relación con la base, los sustratos sociales, económicos y políticos –la realidad–. Bajtín propone que, más que reflejarla, la refractan, por un lado, y, por otro, se modifican mutua y constantemente.⁵

Comprender el todo por la parte de manera paradigmática (V. Introducción) también tiene en este caso serias ventajas. Como podemos asegurar que no hay grupo humano sin lenguaje, afirmamos que no lo hay sin cultura. De igual modo, las características más peculiares del lenguaje se traspolan con facilidad a la noción de cultura: pensamiento, comunicación, memoria o registro e identidad, que pueden leerse de tres formas diferentes: en secuencia, en desorden y agrupadas. Así, la cultura sería una forma de vida que adquiere su sentido –según Ricœur⁶ en su definición de lenguaje– gracias a las relaciones externas e internas. Éstas no se estructuran y crean un sistema ordenado, puesto que en cultura todo tipo de relación se impregna de conflicto y constantemente los acontecimientos se perciben como coyunturas que

⁴ Avishai Margalit y Moshe Halbertal, *op. cit.*, p. 498.

⁵ M. M. Bakhtin y P. N. Medvedev, *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1978, pp. 3-40.

⁶ Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 1998 [1976], 112 pp.

cuestionan –si no es que debilitan– la estructura al grado de transformarla perpetuamente, tanto que llega a ser irreconocible con respecto a su "original".⁷

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";⁸ 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.⁹

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 llamó estructura de sentimiento, que es la "experiencia de la cualidad de vida en un tiempo y espacio específicos",¹⁰ así como en el área de tensión entre ideología y experiencia. Así, la tríada contribuye a "la comprensión de las complejas negociaciones ideológicas que pueden existir en un momento determinado y los modos desiguales que en esas estructuras de sentimiento cambian históricamente, y cómo emergen las formas dominantes y opositoras".¹¹

De acuerdo con Margalit y Halbertal, el surgimiento de las expresiones, tanto de los grupos dominantes como de los residuales y emergentes –para conservar las

⁷ El mismo sistema del lenguaje ha sido cuestionado en esos términos. Cf. *Gramatología* de Jacques Derrida.

⁸ Jenny Bourne Taylor, "Materialismo cultural", en *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, p.466.

⁹ Jenny Bourne Taylor, "Dominante/Residual/Emergente", en *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, p.146.

¹⁰ Jenny Bourne Taylor, "Estructura de sentimiento", en *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, pp. 184-185.

¹¹ Jenny Bourne Taylor, "Williams, Raymond (1921-1988)", en *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, p. 649.

categorías de Williams—, cuya prevalencia depende precisamente de su habilidad de convencimiento y aproximación hacia la sociedad en general, así como de sus facultades para proveerse de recursos económicos y establecer su legalidad —entendida esta última como la actuación bajo las normas jurídicas del país en que se manifiestan—. En principio, el Estado sólo deja de ser neutral si es impelido a perseguir o a proteger. En ambos casos, las expresiones culturales habrán dejado de formar parte (o nunca lo fueron) de la cultura hegemónica. Pareciera que es obligación del Estado perseguir (después de normar, se entiende) no sólo cualquier manifestación que quebrante la ley y el orden público, sino que lastime, afecte o ponga en riesgo a la población en general (siempre y cuando ésta esté también articulada con la cultura hegemónica). Así, lo que no es obligación explícita del Estado es proteger las manifestaciones culturales de los grupos minoritarios.¹² Los detentadores de la cultura dominante lo harán en la medida en que dichas manifestaciones se vinculen con la propia (es decir, la hegemónica) y reafirmen sus valores, como pueden ser la pluralidad, la libertad, el respeto, la igualdad, etcétera. Pero también, dependiendo de estados y circunstancias, la represión —e incluso la persecución abierta— de las manifestaciones culturales de los grupos minoritarios puede expresar los valores hegemónicos que se desea hacer públicos, como intolerancia, fundamentalismo religioso y represión. Es decir, en una misma nación pueden observarse públicamente desde festivales de cine independiente, pasando por manifestaciones de protesta, hasta deportaciones masivas y razzias. De ahí la línea muy delgada que divide lo legal de lo ilegal, que es necesarísima —como ya se mencionó— para poder ser reconocido culturalmente; de ahí

¹² Aunque sí, a través de su vigilancia y, algunas veces, recursos físicos y financieros, la de proteger la cultura dominante, la de la mayoría. Para la protección y conservación de las culturas así consideradas minoritarias se requiere la creación de leyes y reglamentos específicos. Cabe insistir en el hecho de que hablo de un Estado liberal, similar al de Estados Unidos. Raymond Williams nos recuerda en sus *Keywords* que la raíz latina de *cultura*, "colere", remite tanto a los conceptos de habitar y cultivar, como los de proteger y honrar con veneración.

también la insistencia de la hegemonía de concebir y transformar a un inmigrante –como sucede en Estados Unidos, por ejemplo– en un "ilegal", y no como alguien que puede carecer de los documentos necesarios para trabajar en ese país. De permanecer en el país que lo ha pretendido tipificar negativa y gravemente como infractor de las leyes, el inmigrante y sus prácticas culturales estarán bajo sospecha constante, hasta no probar –lo cual es imposible– que no son agentes propiciatorios de aculturación. Mientras tanto, deberán mostrarse inofensivos en su convivencia con las manifestaciones hegemónicas: ropa, rezos y comida. Sólo así se explica la irritación reciente en algunos centros educativos de Europa –especialmente Francia– por las vestimentas de las estudiantes musulmanas; o las batallas callejeras que emprendieron marines uniformados contra ciudadanos vestidos con trajes holgados de solapas amplias (zoot-suit), en Los Ángeles, en junio de 1943.

Sobre las bases de la incompreensión y la consiguiente tipificación ocurre el intercambio entre dominante y dominado, cuya resolución última acarrea sufrimiento cultural. Cuando Edward Said utiliza este término acota que ambas partes lo padecen, y, aunque poco debería interesar en principio el padecimiento del dominante, su análisis da las claves de la debilidad del mencionado intercambio cultural.¹³ Said toma el ejemplo de Edward Thompson: el colonizador se ofende porque el colonizado le miente; esto es, no han logrado compartir el concepto de verdad que el británico considera universalmente válido. Entonces –deduzco– así como el nativo desprecia los valores del colonizador, éste despreciará los de aquél. Lo que hay que subrayar del ejemplo es que se trata de un choque de valores en una relación de por sí desigual. Trasladado a Estados Unidos, el dominante, en ese intercambio con el otro, padece debido a su

¹³ Said se refiere al libro de Edward Thompson, *The Other Side of the Medal* (1926) como "uno de los primeros intentos metropolitanos más persuasivos para entender el imperialismo como sufrimiento cultural [*cultural affliction*], tanto para el colonizador como para el colonizado", en *Cultura e imperialismo* (1993), pp. 322 y 206, para la edición española e inglesa respectivamente.

preconcepción que lo impela a verlo como un agente de aculturación. Hay un giro adicional en el ejemplo anterior que puede sintetizarse así: al no aceptar los valores del colonizador, el colonizado no sólo es indigno de que se le respeten sus valores, sino que se muestra sospechoso de querer inculcar (inocular) estos mismos valores al colonizador. Es decir, los valores culturales del otro, a quien desde un inicio no se le considera como un igual, quien no ha hecho aún un solo movimiento convincente (como poner en marcha su proceso de aculturación), ponen en riesgo los resultados positivos del intercambio; esto es, amenazan la integridad del colonizador. Como se verá más adelante en el capítulo dedicado a la narrativa del cautiverio, ese encuentro y posible intercambio con el otro produce un miedo cercano al paroxismo. Debe plantearse entonces que el sufrimiento siempre por motivos culturales será provocado bajo los siguientes términos y en esta secuencia: los valores que la cultura dominante reconoce como propios deberán ser asumidos por todos los habitantes de ese país: deben ser aculturados. Todo aquel que no lo logre (en el proceso de aculturación sociólogos estadounidenses han llegado al atrevimiento de marcar grados) es sospechoso de querer penetrar y difundir sus valores en la sociedad, de querer aculturar a los dominantes, lo cual ya es en sí una aberración y un claro peligro para la estabilidad del orden de las cosas.

A propósito de los grados de aculturación, el punto más alto en esa escala lo ocuparía el individuo al que se le ha sustituido totalmente su bagaje original por el portaequipaje de la cultura hegemónica. Ese enfoque bipolar –como lo llama Linda M. Hunt del Instituto Julian Samora– es el predominante en los estudios sobre aculturación, en que se opone lo hegemónico a la diversidad. "Presuponen también un

proceso unidireccional y permanente, en el que las trazas de la cultura étnica se reemplazan con las que el individuo recoge de la cultura dominante".¹⁴

Así, el encuentro no implica intercambio entre las partes. La destreza que el individuo muestre en su manejo de los recursos culturales a su disposición por y ante los grupos hegemónicos le dará su calificación en la escala de aculturación. "Las preguntas y las opciones de respuestas están estructuradas de tal forma que el individuo queda obligado a elegir entre las dos culturas".¹⁵ Pocos de esos cuestionarios están interesados "en conocer el nivel de conocimientos del individuo sobre la historia de su país de origen, o acerca de sus valores familiares";¹⁶ más bien, las escalas de aculturación se grafican con respecto al uso del lenguaje, en este caso, del inglés. Hay cuatro niveles en ese tipo de escala: el individuo más aculturado es quien responde que generalmente habla con sus amigos (pregunta 4) y piensa (pregunta 3) en inglés. Las dos primeras (¿en general en qué lengua lee y habla?, y ¿qué lengua habla en casa?) son útiles para conocer el grado de integración de la persona en la sociedad. Lo que se hace evidente es que el miembro de la cultura dominante no tiene ningún interés ni por la cultura del otro ni porque se preserve. Al contrario, lo deseable es que la cultura se supla, lo cual dará tranquilidad a los miembros de la cultura hegemónica temerosos de la irrupción de cualquier elemento que pudiera alterar el orden establecido. Más que un proceso, la aculturación debe definirse como un sufrimiento cultural, bipolar, unidimensional y unidireccional, en el que el individuo se ve obligado a renunciar a su bagaje (inscrito en tradiciones, lengua, memoria y costumbres) para sustituirlo mediante los valores que el dominante –para su propia satisfacción– lo obligue a asumir.

¹⁴ Linda M. Hunt, "The Concept of Acculturation in Health Research: Assumptions about Rationality and Progress", *Occasional Paper*, Julian Samora Research Institute, Michigan State University, agosto 1999, núm. 69 <jsri.msu.edu>.

¹⁵ Linda M. Hunt, Ídem.

¹⁶ Ídem.

Giorgio Agamben, gracias a un rastreo filológico profundo, encontró en la figura del *homo sacer* la máxima expresión de despojo cultural.¹⁷ 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. 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.¹⁸

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).

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 (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 para la sociedad

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013, 268 pp.

¹⁸ *Soledad Brother* (1970), cit., en Howard Zinn, *A People's History of The United States*, p. 509. "Nacido para una muerte prematura, el sirviente, aquél con salarios apenas para sobrevivir, el de los trabajos raros, aquel que limpia, el atrapado, el hombre entre sombras, sin fianza, ése soy yo, la víctima colonial. Cualquiera que apruebe el servicio civil hoy puede matarme mañana con completa impunidad". La clasificación bibliotecológica, reflejo de la hegemónica, la encasilla en "correspondencia" y como "Afro-American prisoners"; desde luego, ninguna mención a la "nuda vida". Sobre el mismo tema, esto es, el ser humano que puede ser asesinado impunemente, véase el capítulo "Mataron a Darío Miranda" de mi libro *Los malqueridos*, en donde se documenta que los patrulleros que balearon por la espalda al migrante mexicano sólo fueron castigados –y con ligereza– por haber usado armas no reglamentarias.

establecida. Es decir, su cultura carece de valor (es más, ha dejado de existir) y sólo 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.¹⁹

Los diversos elementos que conforman la considerada cultura nacional si no son dominantes son residuales. La idea de una cultura emergente –reconsiderando a Raymond Williams– debe situarse más bien en el terreno de las excepciones o dentro de lo posible, pero no de lo constante. En principio no se halla enraizada en la cultura nacional, puesto que, cuando lo residual adquiere un papel predominante, no es en carácter de emergente, sino como parte ya de la cultura hegemónica. Es más, la categoría de emergente resulta muy útil para la prevalencia de lo dominante, pues lleva implícita una temporalidad que la vincula con lo novedoso que, al mismo tiempo que la despoja de tradición, reduce cualquier responsabilidad de lo hegemónico por su tardía o reciente aparición, o, en el peor de los casos, echa mano a la represión y a la subyugación; asimismo, su surgimiento ocurre dentro de los cánones de lo dominante y, en apariencia, no en contra de éstos, sino siempre regulados por aquél. Williams señala que tanto lo residual como lo emergente se definen con relación a lo dominante. Para el pensador británico, la cultura emergente ha correspondido y corresponde a la aparición de una nueva clase social o a las fracturas dentro de los diferentes estratos; en otros términos, debido a "percepciones alternativas de los otros en las relaciones inmediatas, esto es, nuevas percepciones y prácticas del mundo material".²⁰ Puede pensarse (en términos de vigilancia, control y dominio) que es la cultura que portan los recién llegados a la nación. Finalmente, la sola concepción –como ya se vio– de una

¹⁹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 126.

cultura emergente se convierte en una estrategia de dominio. En cambio, lo residual ha permanecido ahí (como es el caso de la cultura mexicana en Estados Unidos), tanto que su definición está seriamente vinculada con la de la cultura dominante, en tal grado que ésta, como si hiciera un movimiento propio de su condición, pretende determinar los contenidos mismos de esa definición y trata lo residual como ajeno e impone a sus poseedores (de origen mexicano) la idea, no de pertenecer a una cultura emergente, sino que conforman una minoría que tendrá que integrarse a los cánones hegemónicos. Baste ver las currícula universitarias, los anuncios de empleos con sus perfiles respectivos y, desde luego, las formas migratorias y de aduanas. O simplemente la clasificación de las "otras" culturas en minorías que simplemente, con su sola mención, disminuye el poder, la longevidad y el arraigo de los grupos de personas que las conforman; lo cual puede entenderse también como la expresión del miedo latente de que lo residual se vuelva en algún momento dominante. Así lo admite Peter Brimelow, en el prefacio a *Alien Nation*, en 1995: "la política migratoria actual terminará por reducir a la población de estadounidenses blancos, conocidos hasta 1965 como 'americanos'".²¹ Asegura que para 2043 los "American whites" se habrán vuelto una minoría.

Todo ello –ya en el caso específico de Estados Unidos– pretende mostrar una cultura nacional uniforme, lineal y unívoca (a la que corresponde una historia similar), en la que se acepta la convivencia con "otras" culturas, alternativas o marginales, propias (muy propias, tanto que se diría *exclusivas*) de las minorías. Esa estrategia esconde el *dominio* real sobre las culturas inmersas en ella y lo transforma en

²¹ Peter Brimelow, *Alien Nation: Common Sense About America's Immigration Disaster*. En este libro habla que las oleadas migratorias son la venganza póstuma de Hitler pues acabarán con los estadounidenses blancos, esto es, con los verdaderos ganadores de la guerra. En los años posteriores a ésta, "la élite política que surgió decidió con pasión eliminar todo tipo de racismo y de xenofobia", y renovó el Acta de Migración en 1965, que disparó la inmigración masiva "sistemáticamente diferente a lo que había ocurrido antes", al grado de transformar a los que antes de ese año eran conocidos como "americanos".

predominio. En ese ocultamiento también participan y se favorecen los términos de las negociaciones interculturales: el diálogo posible nada más se acepta bajo la premisa de la aculturación de los grupos que no constituyen el poder hegemónico. Así, sus manifestaciones culturales se encarnan en los artefactos aprobados no sólo por las leyes y reglamentos, sino por las normas de convivencia que marcan los representantes de la cultura hegemónica: mascotas, paseos, horarios, publicaciones, películas y grabaciones de música, por mencionar algunos.²² En esos términos ocurre la incorporación de las culturas a la corriente principal; es así como lo residual pierde cualquier fuerza turbadora del orden establecido, y, a manera de adecuación, se lo traduce para poder ser incorporado de acuerdo con los esquemas y clasificaciones de lo dominante.

Para clasificar a los grupos se requiere reconocerlos a través de sus procesos culturales, pues la identidad "comprende muchos, diversos e importantes aspectos de la vida; una cultura define o marca una gran variedad de estilos de vida, tipos de actividades, ocupaciones, objetivos y relaciones [...] cocinas, estilos arquitectónicos, un lenguaje común, tradiciones distintivas tanto literarias como pictóricas, música, vestido,

²² El perro Chihuahua y la salsa picante Tabasco tienen gran aceptación en la mayoría de la población estadounidense, aunque no sean del agrado total del sector de origen mexicano, que aquella identifica como propias de éste. Por otra parte, las preferencias de los mexicanos por criar gallos y cerdos como mascotas en las casas les ha provocado más de un lío legal. En cuestiones más graves, como las de salud, Julian Samora realizó, a mediados de los cincuenta del siglo XX, los primeros estudios antropológicos de la situación de los enfermos mexicanos y de sus familiares, cuyos resultados propiciaron que se hicieran más flexibles los reglamentos de visitas, por ejemplo, y se comprendieran mejor las creencias y costumbres con relación a los conceptos de enfermedad y curación. "Sus estudios han sido reconocidos como pioneros para establecer la sociología de la medicina como una disciplina independiente", como señaló Robert Thomas en su obituario "Julian Samora, 75, a Pioneering Sociologist", *The New York Times*, 6 de febrero de 1996. Gracias a sus investigaciones se comenzaron a dismantelar graves prejuicios en los que "la cultura étnica se conceptualiza como un obstáculo a la buena salud, un factor de riesgo, mientras que la aculturación a la corriente dominante se concibe como un camino para una vida más saludable", como señala A. Cohen en su artículo "Progress for Schizophrenia in The Third World: A Revaluation of Cross-cultural Research", *Culture, Medicine & Psychiatry* 16, pp. 53-75.

ceremonias, festividades, etc."²³ Esa forma de vida moldea al individuo (el gusto, el uso del tiempo libre y la manera en que se relacionan con propios y extraños) y afecta de manera considerable también el modo en que se lo percibe (particular y especialmente por aquellos que no pertenecen al grupo).

Otra característica que señalan Margalit y Raz resulta de la mayor relevancia: "identificados por una cultura en común, comparten una historia, ya que es por medio de una historia compartida que las culturas se desarrollan y se transmiten".²⁴ Enseguida, los autores citados arriban a un concepto básico para poder seguir ahondando en la identidad cultural: el sentido de pertenencia. "Uno pertenece a esos grupos si, entre otras condiciones, se le reconoce por otros miembros del grupo como parte de éste".²⁵ Además ese reconocimiento resulta esencial para la propia identidad, puesto que "la percepción de nosotros mismos en gran medida está determinada por la manera en que esperamos que los otros nos perciban".²⁶ Si, a pesar de cumplir esas otras condiciones ya descritas, se lo rechaza –advierten los articulistas–, puede concluirse que se trata o de alguien problemático o que se halla al margen de la sociedad. (Hay que subrayar que ese análisis puede muy bien aplicarse a una escala mayor a las culturas nacionales y su relación, muchas veces problemática, con sus

²³ Avishai Margalit y Joseph Raz, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, vol. 87, núm. 9, Sept. 1990, pp. 443-444.

²⁴ Avishai Margalit y Joseph Raz, *op. cit.*, p. 445.

²⁵ Ídem.

²⁶ *Ibíd.*, p. 446. De ahí los libros dedicados en su totalidad a denunciar el maltrato que la cultura dominante inflige en los medios masivos a las culturas minoritarias, como es el caso de *Te[x]t* que repite los ataques mostrando lo falso de la percepción, sin tocar los fundamentos de la cultura hegemónica estadounidense que provocan precisamente esas concepciones erróneas. De un modo muy evidente, manifiesta su deseo de pertenecer a una cultura (hegemónica) que le permita mantenerse en su aislamiento (al no criticarla). Es más, dedica largos párrafos a ridiculizar la posición de Richard Rodriguez y, al hacerlo, calca la idea de la cultura dominante de crear una sociedad uniforme y conforme. Paradójicamente no hay una sola mención en su libro sobre los postulados de Huntington, principal atacante de las culturas no-hegemónicas.

En páginas posteriores, ahondo sobre la cuestión de la identidad, basado en Axel Honneth, pues según el autor ésta se forja ante la mirada de los otros, y su reconocimiento es primordial para crear y desarrollar el respeto a sí mismo.

elementos residuales.) La pertenencia a una cultura –señalan los dos filósofos israelíes– no es cuestión de logros; se pertenece a una cultura por ser quien es. El grupo, ya como tal, desarrolla a su vez signos de mutuo reconocimiento que implican "objetos simbólicos, la participación en ceremonias, modos y costumbres, o un vocabulario especial que ayudan a identificar quién es 'uno de nosotros' y quién no."²⁷

Si el grupo prospera, sus miembros también y viceversa. La cultura determina la actuación de los individuos en sus actividades cotidianas y en sus relaciones con el resto de la sociedad. Una cultura que se niega al diálogo afecta seriamente el desarrollo personal de sus miembros. Y –ya no en términos generales– en el caso particular de las culturas hegemónicas éstas establecen no sólo los términos del diálogo, sino la posibilidad misma de su realización. De ahí que una cultura (residual en este caso) a la que se le niega el diálogo, e incluso se la desprecia y persigue, pocas oportunidades de desarrollo podrá ofrecer a sus miembros. Peor aún, para la persona que pertenece a esos grupos, implicará una forma extrema de padecimiento cultural:

Puede no ser más que un hecho burdo que el sentido de la identidad de las personas esté íntimamente entrelazado con el sentido de pertenencia a los grupos que las incluyen y que el respeto que se tienen de sí mismas sea afectado por la estimación con que esos grupos son considerados. Pero esos hechos también acarrearán consecuencias importantes. Significan que la dignidad individual y el respeto a sí mismo requieren que los grupos, que contribuyen al sentido de identidad de uno, sean respetados y no sujetos de ridiculización, odio, discriminación o persecución.²⁸

La falta de aceptación y de respeto podrían conducir a esa persona al extremo de considerar su permanencia como ser vivo, aunque pudiera estar muy dispuesta a dejar de ser quien es por su sobrevivencia y la de los suyos. Sin embargo, en una sociedad como la estadounidense que lee las señas de identidad de los individuos en su físico como determinantes características "raciales" que no son otra cosa que una

²⁷ *Ibíd.*, p. 447.

²⁸ *Ibíd.*, p. 449.

combinación de colores con regiones del mundo ("hispanic white" sería un desagradable ejemplo de esas clasificaciones), eso es por demás difícil sin atender a la fisiología propia. Más allá de la biología de superficie, no se puede dejar de ser quien es. Intentarlo siquiera acarrea graves penurias.

Retomando la definición que hizo Raymond Williams del concepto de la estructura de sentimiento como la experiencia de la cualidad de vida, en tiempos y espacios determinados, en el *doloroso* cruce ("área de tensión", lo tipifica Williams) entre ideología y esa experiencia pueden clarificarse los límites y alcances del sufrimiento cultural. En el re juego entre lo dominante y lo residual, dependiendo de tiempos y lugares, una ideología se impone sobre la forma de ser (cultura), afecta su estructura de sentimiento y, por lo mismo, condiciona sus expresiones (culturales). Pero no únicamente las condiciona en el caso concreto de Estados Unidos, sino las califica y les otorga valor de acuerdo con la ideología hegemónica. El sufrimiento cultural ocasionado a los grupos, más que a los individuos, implica desvalorización, falta de respeto y humillación. El individuo comprende, ante ese castigo, que puede situarse en los márgenes de la corriente principal, serle útil de alguna manera o intentar integrarse a través de la aculturación. Cualquiera de esas posibilidades, ya sea por la falta de reconocimiento, la sumisión o el auto-despojo de valores, implica sufrimiento que se ahonda por la conciencia del individuo de que no será él, con esa fisonomía, esa manera de hablar, sus costumbres tan atávicas o esa memoria suya que no se borra, el finalmente aceptado por la hegemonía. No en sus tiempos.

2. Desmantelamiento de la aculturación

La complejidad de *Brown* (2002) de Richard Rodriguez, aunque se presenta a través de una escritura clara, amena y aparentemente sin contradicciones, radica precisamente en las asunciones que un individuo, que se percibe a sí mismo como ajeno al mundo en el que quiere vivir, tiene que realizar en términos de cultura. A sabiendas de que el color de la piel no puede omitirse en las clasificaciones "raciales" y racistas de Estados Unidos, lo convierte en título de su ensayo, señalando al mismo tiempo que su escritura se ajustará a las expectativas y conocimientos de sus lectores a los que imagina (los describe en su primer libro *Hunger of Memory*) anglosajones bien educados. En las páginas finales que dedica a los agradecimientos explica que la "idea de un libro acerca de los hispanos en Estados Unidos fue de su agente literario y amigo George Borchard", y desde ese momento vinculó el tema con el color café. Los últimos renglones pretenden resumirlo todo: "En verdad, una manera de apreciar la belleza del mundo es elegir un color y darse cuenta de su recurrencia en cuartos, en paisajes. Y en los estantes de libros". Es inútil y fatigoso criticar el defecto, en este caso la monocromía, sobre todo si se plantea a la vez como virtud e instructivo para la vida; sin embargo, el *efecto* denota la más grave de las asunciones de Richard Rodriguez: relatar el modo de vida de los hispanos en Estados Unidos, para ser entendido por los lectores de la cultura dominante: "el café es el color con que la mayoría de la gente en Estados Unidos asocia a Latinoamérica".²⁹ Al tiempo que menciona que en su libro *Hunger of Memory* (1982) ya había hablado de "la influencia de la etnicidad mexicana en mi vida estadounidense", asegura que "es posible describir una vida de tres maneras, como si se tratara de tres aislamientos: Clase. Etnicidad. Raza"; sin llegar a decir que para la cultura hegemónica de Estados Unidos "raza" define a los otros dos, advierte:

²⁹ Richard Rodriguez, *Brown. The Last Discovery of America*, Nueva York, Penguin, 2003, p., XII.

Cuando comencé este libro, sabía que algunos lectores considerarían "raza" un nombre trágico, un sinónimo de conflicto y aislamiento. Raza no es una palabra tan terrible para mí. Quizás porque soy escéptico por naturaleza. Quizás porque mi naturaleza ya está mezclada. La palabra raza me motiva a recordar la influencia del erotismo en la historia. Por ello es que la raza preserva la memoria. En una discusión sobre raza, hay un atisbo de romance.³⁰

Sea lo que haya querido implicar con "raza", en su libro no prueba su punto, pero sí el mío. Incluso llega a afirmar que "la raza y no la clase social fue la más importante metáfora nacional para la división social".³¹ Más bien en Rodríguez hay la pretensión de borrar la preeminencia de la memoria colectiva o tradición, y –como era de esperar– insertarse en la historia hegemónica de Estados Unidos y seguir su ruta: aquella que comienza con los puritanos, conserva con veneración el recuerdo de "los padres fundadores de la patria" y apalea a los descendientes de esclavos en los sesenta, para finalmente reconocer sus derechos. A lo largo de *Brown*, el autor da la impresión de ser un recién llegado provisto de un amplio cúmulo de información sobre lo que sucede en ese país (el uso de la tercera persona para hablar de los estadounidenses es por demás significativo), no en *su* país, y con grandes deseos/ansias de pertenencia (dirá contradictoriamente: "como soy culturalmente estadounidense, mi ojo gringo solamente ve diversidad entre los millones de personas que se llaman a sí mismos hispanos").³² Hace todo lo posible por convencer a sus lectores de sus aptitudes para convertirse en miembro de esa sociedad, utilizando los términos y conceptos adecuados hasta llegar a la propia denostación ("Soy sucio, está bien") y autodefinirse de la siguiente manera:

El tema más importante de mi escritura ahora es la impureza. Mi jactancia mestiza: como un indio español católico *queer* en casa, en una templada

³⁰ Richard Rodríguez, *op. cit.*, p. XV.

³¹ *Op. cit.*, p. 94.

³² *Ibíd.*, p. 130. "Gringo" en el original.

ciudad china [léase San Francisco] en el ocaso de un estado rubio en una nación post-protestante, revivo mi nacimiento en el siglo XVI.³³

El prometido escrito sobre los hispanos en Estados Unidos, que contendría su historia, tiene su cumplimiento cuando narra que fue durante el periodo de Nixon que él se volvió hispano. Esto es, su "hispanidad" inicia con la acuñación de ese término en la clasificación racial estadounidense; y lo que es peor: así toda seña de identidad que pudiera existir queda constreñida a un renglón en una página censal. Pero lo que más le preocupa a Rodríguez es la consecuencia inmediata (no el borrado de la historia): la creación del programa de Acción Afirmativa que hubo de definir a las minorías "numéricamente y no en el sentido cultural".³⁴ Así –señala Rodríguez– el muchacho montañés de piel blanca no podía participar en el programa de Acción Afirmativa, porque los blancos ya estaban sobre-representados; en cambio, los otros colores... Lo único que queda claro en esa página, además del color de la piel, es la confusión del autor entre ésta y la cultura. Para él existe una cultura de los Apalaches que debió ser clasificada (aunque parezca aborrecer las clasificaciones) como minoría. Y Rodríguez reconoce tal confusión, pero no logra despejarla; al contrario, la ahonda: "Cuando los estadounidenses hablan acerca de "raza" me recuerdan a los latinoamericanos hablando de cultura".³⁵ Y más adelante: "Raza es *sine qua non* en las transacciones de Estados Unidos [...]. Raza es su tema (no el de libertad, ni el de democracia) [...] ¿Qué

³³ *Ibíd.*, p. 35. El párrafo comienza con una burla a las clasificaciones de las librerías, para luego afirmar que a él lo debieron de haber incluido bajo el rubro de "café". Comentario que no estaba demasiado lejos de la clasificación bibliotecológica que se adjudicó a su propio libro. Muy acorde con las pretensiones del autor de insertarse en la corriente principal se lo registra bajo las clasificaciones propias de la cultura dominante: "1. Race Americans–Race identity. 2. Hispanic Americans–History. 3. Racially mixed people..." En la traducción conservé el término inglés "queer" que tipifica un cierto modo de homosexualidad.

³⁴ *Ibíd.*, p. 95. Es claro que para Rodríguez el concepto "cultural" es biológico, así como él afirma que "el escepticismo está en su naturaleza".

³⁵ *Ibíd.*, p. 131.

eres tú?, decimos. Bueno, no lo decimos más, pero lo damos a entender. Y tú dices negro [...]. Yo no".³⁶

Difícil para Rodríguez entender y salir de las contradicciones dentro del pensamiento que ha adoptado, sin tomar en cuenta otros conceptos rechazados por la sociedad a la que pretende adherirse, como es el de la pobreza. Especialmente a la mayoría de los habitantes de los Apalaches se los debe definir como pobres, sin tener que realizar mayores malabarismos con los colores de la piel y lugares de procedencia.³⁷

No obstante, al final del capítulo 6, mostrando unas credenciales desconstructivistas, pero sin llevarlas convenientemente hasta sus últimas consecuencias, pues terminaría minando los significados asumidos y deseados, dice:

And I am left (on such a nice day, too) sitting inside, deconstructing the American English word for myself –Hispanic [*sic*]– by which I celebrate my own deliverance from *cultura*, the deliverance of the United States of America from race.³⁸

El objetivo del aculturado parece cumplirse cuando puede sentarse *adentro* y poniendo en práctica el giro metodológico de la desconstrucción. Con gran honestidad, había

³⁶ *Ibíd.*, p. 136.

³⁷ "La belleza puede enmascarar la fealdad. Esto es lo que ocurre en los Apalaches [...]. El pueblo de allí es pueblo montaños. Es de vieja cepa norteamericana, buena parte anglosajona y todavía mantiene las viejas tradiciones[...] de pronto la perspectiva montañesa revelará [...] poblaciones pequeñas y sucias que viven a la sombra de edificios mineros ruinosos [...]. Durante la década de los cincuenta un millón y media de personas abandonaron los Apalaches [...] Como resultado de su exilio, formaron colonias de pobreza en la ciudad [...]. Quizá el testimonio estadístico más dramático de la situación de estos hombres y mujeres se presentó en un estudio realizado en Kentucky: a comienzos de la década de los 60, el 85% de los jóvenes de esta zona se habían ido o habían aceptado una vida de pobreza acosadora [...]. Parece verosímil que los Apalaches continuarán hundiéndose, que sus encantadoras montañas y colinas albergarán una cultura de pobreza y desesperación, y que se convertirán en una reservación de viejos, apáticos e inadaptados", en Michael Harrington, *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*, trad., de Emma Susana Sperati, México, FCE, 1963, pp. 56-60.

³⁸ Richard Rodríguez, *op. cit.*, p. 143. Los corchetes son de Rodríguez. "Y me he quedado (en tan bello día, también) sentado adentro, desconstruyendo la palabra del inglés estadounidense yo mismo – Hispánico [*sic*]– por la cual celebro mi propia liberación de *cultura*, la liberación de los Estados Unidos de América de raza."

revelado en páginas previas el trasfondo de ese objetivo, que al mismo tiempo provee la diferencia entre "raza" y cultura:

I grew up wanting to be white. That is, to the extent of wanting to be colorless and to feel complete freedom of movement. The other night at a neighborhood restaurant the waiter, after mentioning he had read my books, said about himself, "I'm white, I'm nothing." But that was I wanted, you see, growing up in America –the freedom of being nothing, the confidence of it, the arrogance. And I achieved it.³⁹

La metáfora del color recorre el breve trayecto del café a lo incoloro. El café de la piel abarca lo "racial" y lo cultural. Rodríguez define lo café como el área de lo impuro: lo impuro es *mezcla* de motivos; en cambio, lo blanco implica ausencia de contenido. No ser nadie (nada) pareciera –así planteado– simplemente una postura, más que una estrategia política o una astucia de sobrevivencia como la de Ulises ante el Cíclope; una sufriente forma de ser, vaciarse de contenido y permanecer con la leve oscuridad de la piel. Sin embargo, si fuera una expresión contestataria, se estaría escribiendo una protesta en ese vacío para él tan atrayente; como no es contestataria, es simplemente una expresión hueca de lo que él llama –no sin cierta crítica contra los que reniegan de ella– asimilación. Entre los dos vacíos, Rodríguez eligió el segundo.

En las últimas páginas de su primer libro, *Hunger of Memory* (1982), Richard Rodríguez hace la descripción de una cena de Navidad, en la que tanto su padre como su madre están casi en silencio. Es el final de su recorrido por "americanizarse" (volverse un estadounidense). Al principio de la historia sus padres habían recibido el consejo de una de las monjas y también maestras de Richard de ya no hablarle en español y ellos, considerando que eso era lo mejor para su hijo, lo acataron como

³⁹ *Ibíd.*, pp. 140-141. "Crecí deseando ser blanco. Esto es, el extremo de no tener color y de sentirme completamente libre de movimiento. La otra noche, en un restaurante del vecindario, el mesero, después de mencionar que había leído mis libros, me dijo acerca de sí mismo: "Soy blanco, no soy nada". Pero eso era lo que yo quería, ¿lo ven?, crecer en Estados Unidos, la libertad de ser nada, la confianza en ello, la arrogancia. Y lo logré".

proveniente de una voz autorizada. En diversos párrafos hay atisbos de que efectivamente ellos ya no les dirigieron una sola palabra en español a sus hijos, en especial a Richard. Y también hay la mención de que él aprendió español en la preparatoria, lo cual no lo hizo –según su propio decir– especialista en la lengua materna, de por sí ya casi olvidada. Todo eso es comprensible, salvo que ante el mutismo de sus padres en una reunión familiar se limite a la descripción y no haga ninguna reflexión al respecto. Desde luego que la honestidad con que describe la situación impela a la reflexión del lector; el autor simplemente presenta los hechos: sus padres culminaron la serie de sacrificios –expresión mía y ausente en los textos de Rodríguez– en pos del bienestar de sus hijos con el silencio. Finalmente, aceptaron que eso era lo mejor para todos. Asumieron y acataron el silencio, la cancelación de la comunicación, ese elemento primordial de la cultura que expresa la necesidad más básica del ser humano; un ejemplo más del sufrimiento cultural.

Gran parte del libro se le va a Rodríguez en explicar cómo acortó la distancia entre lo privado y lo público; en particular, entre el idioma de casa (privado y español) y el de la escuela (público e inglés). Y el libro se estructura de esa manera: entre lo público y lo privado. Así, el español tuvo que dejar de ser privado (cancelándolo) si el individuo deseaba usar su lengua, su *propia* lengua, en público; para ello, su *propia* lengua, al convertirse en pública, es el inglés. Esto lo dice sin importarle que su texto se salpique de vocablos en español que aparentemente no hallan traducción al inglés, aunque sea éste el idioma que, una vez terminados los estudios primarios, se ostenta ya como propio. Pero aquí hay una evidente confusión entre lo privado y lo íntimo; entre lo personal y lo afectivo: entre el lenguaje familiar y el lenguaje colectivo. Un punto de quiebre cultural, sin importar el idioma con que se piensa, se siente y se comunique.

Si no hay tal separación entre lo público y lo privado, es debido a que gracias al lenguaje ambas experiencias pueden concretarse, *tener lugar*, y aparecer como

simultáneas. Sin olvidar el vínculo establecido al inicio de este texto entre lenguaje-cultura, que es a final de cuentas el que señala el punto de quiebre por analizar, "la experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público",⁴⁰ a través del lenguaje. Paul Ricoeur es contundente: "el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública".⁴¹ Su traductora, Graciela Monges, lo abrevia de la siguiente manera: "la experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significación, su sentido se hace público a través del discurso."⁴² La situación tiende a agravarse cuando ese lenguaje a punto de ser compartido está imposibilitado de hacerlo, de concretarse, de tener lugar dentro de una sociedad en que la experiencia no es relevante y ha sido sustituida por la descripción de los acontecimientos. Ahí es donde se anula la experiencia privada y la raíz del lenguaje puede ser sustituida por frases hechas, lugares comunes y códigos firmemente preestablecidos. La raíz del lenguaje, donde reside la cultura, puede extraerse o dejarla secar (si fuera posible) debido a su falta de utilidad en la comunicación (que es el aspecto más visible del lenguaje). Es la memoria de la experiencia, que reside imbricada en el lenguaje original, la que no resulta de interés o utilidad para la sociedad hegemónica: la que exige que se le hable en su propio idioma. Se puede colegir, entonces, el porqué del ansioso título del libro de Rodríguez, *Hunger of Memory*.

La penosa asunción de Rodríguez le permite eliminar el paso de traducir lo privado a lo público, y entonces avanzar en sentido opuesto: trasladar lo público a lo privado. Lo público ahora (a través de normas, instituciones y creencias) estructura el mundo privado, y éste, a su vez, se expresa de una manera coherente, adecuada,

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, p. 29.

⁴¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 33.

⁴² *Ibíd.*, p. 10.

institucionalizada: entendible. Rodríguez a final de cuentas no traduce su mundo a los anglosajones, sino más bien adecua los parámetros de la cultura dominante para poder describir su mundo privado. Eso en *Brown* resulta muy evidente en su deambular por las preestablecidas categorías basadas en el color de la piel (es decir, racistas) y a explicar las relaciones interculturales, sociales e históricas de acuerdo con los cánones epistemológicos dominantes –como si se tratara de un espía muy bien adoctrinado, con grandes capacidades intelectuales cuya misión es reportar acerca de usos, costumbres y situaciones de una aldea (su comunidad de origen) que no se la comprende desde los puestos de observación o de las aduanas, pero hay interés de saber sus alcances y descifrar sus comportamientos de manera conveniente para la hegemonía. Reencarna al aventurero de las colonias, que, al internarse en lo selvático, fungía como mediador entre lo civilizado y lo salvaje, aprendía lenguas y costumbres, interpretaba los comportamientos e informaba a los suyos de sus descubrimientos, que, a su vez, eran útiles para expandir la frontera.

La consecuencia real del esfuerzo de utilizar el lenguaje común y colectivo de la calle en la casa es la pérdida del lenguaje íntimo; en no volver a usar apelativos cariñosos intraducibles e introducir el lenguaje público a la casa: Rodríguez dice no haber usado los apelativos cariñosos del inglés y eso prueba su sinceridad, pero también el mayor sacrificio que se está haciendo y del dolor que se está infringiendo a sus interlocutores. Por eso, en esa noche de Navidad lo que alcanza a percibir es silencio y miradas de sus padres hacia él: el silencio había ocurrido por y para él y había tenido resultados favorables: Rodríguez se convirtió en un exitoso escritor. Un escritor que podía hablar al establishment sobre lo que había sido su situación, y, mejor aún, criticar dos programas que habían sido considerados como baluartes de la ideología liberal estadounidense: el de Acción Afirmativa y la educación bilingüe. Ninguno de ellos era para él. Ninguno podía ser beneficioso, a menos de que él (vieja prerrogativa

conservadora) decidiera aprovecharse del sistema y no utilizara su propio esfuerzo para integrarse y superarse. Según Richard Rodriguez, los dos vocablos significan lo mismo: no podía desarrollarse en la sociedad estadounidense si se conservaba en la posición de una minoría a la que se favorece con programas para que aprenda inglés sin renunciar a su lengua de origen y encuentre trabajo de la manera menos dificultosa posible.

Por la hendidura de esa puerta (que a mí me parece un tanto trasera) tira al blanco y atina, pero lejos del centro. Lo que Richard Rodriguez propone es ser considerado estadounidense, sin mayores adjetivos. Por eso lo molestó y estorbó la Affirmative Action, ya que se lo consideraba miembro de una minoría y, por lo mismo, en desventaja; y –según cuenta en su libro– contradictoriamente sí le daba ventaja ante colegas que no podrían conseguir ese mismo trabajo sin el apoyo de ese programa. Dentro de la visión general de un país como un todo, el concepto de minoría no funciona; y menos si esa minoría se decreta por el color de la piel ("raza"). Para Rodriguez, eso no es negar que existan grupos en desventaja, pero (y aquí es donde acierta varias veces) es una cuestión de clase social y no de "raza". En su concepción de país, toda la gente se ha integrado en una masa más o menos pareja, cuyos grumos, si los hubiera, serían por las diferencias de clase, esto es, económicas. En *Hunger of Memory* deja muy claro de que no estructurará su biografía como la del "típico hispano-estadounidense", sino como la vida de un hombre de clase media.⁴³ La Acción Afirmativa tendría que enfocarse –de acuerdo con él– más bien en las primeras etapas de la educación de las clases menos privilegiadas. Sólo que, en la concepción dominante –que asume– los pobres quedan fuera (son los trabajadores migrantes, en

⁴³ Richard Rodriguez, *Hunger of Memory. The Education of Richard Rodriguez*, Nueva York, Bantam [1982], 2004, p. 6.

voz de su madre, que él escucha con escepticismo).⁴⁴ Esto sonaría muy bien si la opción de las minorías fuera precisamente mantenerse en los ghettos. Se entiende muy bien la posición de Richard Rodriguez (y sobre todo, desde el punto de vista del relato de su biografía, donde queda más que claro que sus padres hicieron todo para que sus hijos no quedaran estancados en los márgenes de la sociedad) en su empeño en dejar de ser minoría y unirse a ese gran grupo de nacionales sin guion seguido de apelativos, del tipo México-estadounidense. Rebasa la posición descrita de su madre, en cuanto a que el mundo en Estados Unidos se dividía entre ellos y los gringos.⁴⁵

Richard Rodriguez no quiere ser considerado más allá de un estadounidense, porque se ve a sí mismo como poseedor de méritos suficientes (para no ser relegado en la casilla de las minorías). El asunto cuestionable es la definición de nación y de ahí los méritos que se necesitan para convertirse en *pure american* —especialmente él que se ha definido a través de la impureza, con su calificativo de café.

Retomo las últimas páginas de su autobiografía: decide no aceptar las ofertas de una serie de prestigiosas universidades para integrarse a su planta académica, porque se percata de que los ofrecimientos han sido hechos por su condición de miembro de una minoría: como él no quiere ser minoría (ni menos tratado como tal) declina e incluso

⁴⁴ Michael Harrington, en *La cultura de la pobreza...*, precisamente analiza y desmantela esa creencia difundida entre la población estadounidense: que la pobreza no existe en Estados Unidos; que los únicos pobres son los migrantes, los negros y los indios. En el último capítulo de esta tesis se ahondará en el pensamiento de Croly, el primer intelectual en colocar la categoría de la pobreza al frente de los análisis sociales y económicos. Enfoques como éste, que son escasos, permiten ver a la sociedad estadounidense más estratificada de lo que desearía, pero menos disgregada en minorías; la cómoda y jactanciosa idea de la existencia de una sola clase, la media con sus altibajos, va también de la mano con el ocultamiento de la pobreza.

⁴⁵ Pocos autores se refieren a este grupo como anglo-estadounidenses, pues al ser los miembros del grupo hegemónico han acaparado el gentilicio (sin apelativos) para ellos, como de la misma manera se han apropiado del nombre de un continente para designar a su país. Asimismo, "gringo", sin dejar de tener una carga peyorativa e ideológica, se aplica al anglosajón de origen. Por ejemplo, cuando Alfredo Mirandé tituló su libro como *Gringo Justice*, en 1987, hacía clara referencia al poder hegemónico de Estados Unidos. De igual manera, está ampliamente difundido desde México el uso de Norteamérica y norteamericanos, sin caer en cuenta de que este país también forma parte de ese hemisferio. Curiosamente y por estas mismas razones, Richard Rodriguez hacer sorna de Octavio Paz en la utilización de esos nombres para indicar Estados Unidos y los estadounidenses.

cambia de actividad profesional. No es ningún sacrificio, sino una forma clara y abierta de manifestar su posición ideológica, aunque no hubiera forma de constatar si los ofrecimientos se hacían simplemente por su apellido o por sus muy buenas calificaciones. Su único punto de referencia era otro colega, de origen judío pero no considerado como minoría, quien no recibió ninguna propuesta laboral en el mismo tiempo que a Rodríguez se le enviaban varias. Es exactamente lo mismo con las miradas que él cuenta que reciben los "negros" en su país, que van desde el desprecio hasta la ironía, pero que no pueden ser probadas y, por lo mismo, reclamadas. Simplemente se percatan las partes y reaccionan con los recursos a su alcance. Tampoco la clase social importa tanto como el color de la piel o las características físicas del individuo. La clase social es lo que menos le preocupa a la generalidad: para ella, las leyes del mercado, primero, y, luego, la voracidad del capitalismo del siglo XXI determinan y mantienen bajo control a los individuos menos beneficiados. En otros términos: todos los individuos son susceptibles de tener a su alcance grandes y variadas oportunidades, que, si saben aprovechar o tienen la capacidad para ello (en términos religiosos, hasta podrían considerar poseer la gracia divina), pueden volverse inmensamente ricos. Esa idea conservadora hubo tomado forma en la época de jauja del siglo XIX –la inmediata posterior a la Guerra Civil–, donde ser o permanecer pobre era culpa del individuo que no había sabido o podido aprovechar las múltiples oportunidades que se le presentaban.

El otro elemento que abandona Rodríguez para convertirse en *real american* es el español. Los argumentos que da para criticar los principios de la educación bilingüe carecen de sustento, puesto que los resultados de las pruebas realizadas en alumnos de primaria han constatado que el alumno bilingüe adquiere mayores habilidades y ensancha sus capacidades de aprendizaje (y esto también se aplica a niños anglosajones que aprendieron otra lengua distinta al inglés). Más bien, su rechazo a la

educación bilingüe se deriva de las ideas de los grupos conservadores: el alumno se integrará más rápido al mundo estadounidense si olvida su lengua de origen. Y vuelve al mismo punto: el país que él se imagina que es Estados Unidos es uno donde únicamente se habla inglés. Aquí sí hay un sacrificio: los padres –los Rodríguez– dejan de hablar la lengua familiar que todo individuo recibe y aprecia. Los padres no pueden otorgarle la lengua familiar (que él llama lenguaje privado) en inglés y se refugian en el silencio: "Mi padre permanece como un testigo hasta la tarde. Es difícil decir qué oye (su oído es malo) o qué no puede entender (su inglés es malo)".⁴⁶ O, cuando habla de la madre y reflexiona sobre la ironía de que uno de sus hijos –alguna vez hablantes de la ya olvidada lengua española– invitara a alguien –un extraño para ella–, para que pudiera conversar en el idioma de su país de origen: "When she is seated, she listens to the conversation. But she seems lonely. (Does she think things would have been different if one of her children had brought home someone who could speak Spanish?)".⁴⁷

Prueba más que suficiente para reconocer que su deseo se ha cumplido: más que adaptado, se ha vuelto un *real american*, bajo la concepción de país que él se había forjado: en el Estados Unidos real no hay cabida para los recuerdos de otras partes (lo privado), ni lenguas que no sean el inglés (lo público). La madre finalmente lo consuela: "Do not punish yourself for having to give up our culture in order to 'make it' as you say".⁴⁸ Y su relato se estructura magníficamente bajo ese impulso:

Many days I feared I had stopped living by committing myself to remember the past. I feared that my absorption with events in my past amounted to an immature refusal to live in the present. Adulthood seemed consumed by

⁴⁶ Richard Rodriguez, *Hunger of Memory. The Education of Richard Rodriguez*, Nueva York, Bantam Books, 2004 [1982], p. 210.

⁴⁷ Richard Rodriguez, *op. cit.*, p. 208. "Cuando está sentada oye la conversación. Pero parece solitaria. (¿Piensa que las cosas habrían sido diferentes si uno de sus hijos hubiera llevado a la casa a alguien que hablara en español?)"

⁴⁸ Richard Rodriguez, *Ibíd.*, p. 192. "No te castigues por haber abandonado nuestra cultura con tal de 'hacerla' como tú dices".

memory. I would tell myself otherwise. I would tell myself that the act of remembering is an act of the present.⁴⁹

Ese giro lo convierte en un recién llegado. La memoria se vuelve depósito de una sucesión de acontecimientos vividos (el presente), donde no hay cabida para la experiencia, que es también otro modo de decir cultura –como aleccionan Paul Ricœur, Maurice Halbwachs y Giorgio Agamben–. "El niño que aprende a leer acerca de sus ancestros analfabetos necesariamente se aparta de sus modos de vida".⁵⁰ Suprime todo aquello que conforma la memoria colectiva e imposibilita el reconocimiento del pasado en el presente. Ricœur lo dice de la siguiente manera: "¿Qué equivalente de este reconocimiento ofrecería la historia si estuviese condenada, por la novedad de los tiempos, a venir a reconstruir un pasado muerto, sin permitirnos *la esperanza de reconocerlo* como nuestro?"⁵¹ La supresión de la reminiscencia como sustento de la memoria, además de cancelar la experiencia individual y la imaginación inscrita en ella, quiebra cualquier posibilidad de conocimiento a través de la memoria colectiva y obliga a la persona a acudir, para conducir su propia vida y los acontecimientos que la rodean, a la autoridad de los relatos e informes contemporáneos.⁵² Eso en sí mismo es ya infligir una gran pena en la disposición cultural del individuo.

Richard Rodriguez asumió tal padecimiento justo en el momento en que se designó a sí mismo como un aculturado, al grado de que su libro *Hunger of Memory* pretende ser una autobiografía que busca los recuerdos en el presente. Esa paradoja es expresión de la angustia cultural que lo aflige. Precisamente el término que

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 189-190. "Durante mucho tiempo tuve miedo de que hubiera dejado de vivir debido a mi total entrega a recordar el pasado. Temía que la absorción con los eventos de mi pasado equivaliera a un rechazo inmaduro para vivir en el presente. La adultez parece consumirse por la memoria. Yo me diría algo distinto. Diría que el acto de recordar es un acto del presente".

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 173.

⁵¹ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 404. Mi subrayado.

⁵² Ésta es la tesis del libro de Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, donde retoma, para desarrollarla, la frase de Walter Benjamin en cuanto a la "pobreza de experiencia".

manosean los que él llama –no sin cierta burla– "activistas" que desean aliviar "la angustia cultural de los estudiantes no blancos permitiéndoles mantenerse en contacto con la cultura de casa".⁵³ Rodríguez alega y con razón que esos programas son elaborados por profesores en oficinas y bibliotecas alejadas de la realidad de los estudiantes pobres (para subrayar que aunque pudiera haber cercanía cultural entre profesores y alumnos, hay separación en cuanto a nivel de ingresos, lo que, a su vez, refuerza la idea reiterativa de Rodríguez de pobres/migrantes), y que, ya sin razón alguna, se larga la siguiente generalización: "the poor have neither the inclination nor the skill to imagine their lives so abstractly".⁵⁴ Esta última parte de la aseveración sólo puede ser cierta si, pero sólo si, el individuo ("el pobre") ha eliminado de su forma de vida el conocimiento a través de la experiencia, del recurso de la reminiscencia, de la memoria colectiva,⁵⁵ resultado que se espera del proceso de aculturación; sólo si se ha asimilado y por consiguiente ha abandonado los recursos de la memoria y del lenguaje (que no son otros que los recursos culturales a su alcance).

Esa supresión –como he insistido– ocurrió de manera voluntaria por parte de Rodríguez (como el acento en el apellido) y asumió, pese a ello, que la ansiedad cultural persistiría. ¿De ahí el título de *Hambre de memoria*? Porque no basta para suprimir el sufrimiento cultural lo que proponían aquellos profesores de mantener el contacto con la cultura de casa, sino más bien se trata de conservar el contacto con uno mismo que, como el caracol que trae consigo la casa, con la memoria y el lenguaje.

⁵³ Richard Rodríguez, *Hunger of Memory*, p. 170. "Non-white" es la categoría que utiliza Rodríguez para mencionar a todos los que utilizan y fallan en el sistema educativo, a pesar de que –según el autor de origen mexicano– ese sistema los consiente, no los presiona en la realización de las tareas escolares, al contrario, los apoya y guía con programas por demás inadecuados, si no es que inútiles, como el bilingüismo, por ejemplo.

⁵⁴ Richard Rodríguez, ídem: "los pobres no tienen ni la propensión ni la habilidad de imaginar sus vidas de manera tan abstracta".

⁵⁵ Véase Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*.

3. Diálogo/Introversión

Rodríguez a lo largo de su libro *Brown* desarrolla la metáfora del color como síntesis de "raza" y cultura, no sin antes hacer varios malabarismos conceptuales un tanto riesgosos de ejecutar al mismo tiempo, como religión, "sangre", biología, historia, política y clases sociales. Una confusión tal –que él prefiere ver como una paradoja– entre espacios y tiempos tan escasamente definible o defendible que lo hace declarar que, como la cultura estadounidense se ha expandido por todo el mundo, debe ser ya considerada mundial (lo cual, visto de otra manera, vendría a resolver cualquier cuestionamiento sobre la aculturación del individuo inmerso en esa sociedad; lo convertiría al mismo tiempo en local y en universal). Ese tipo de razonamiento lo lleva a asegurar que no hay pensamiento más bronceado que el de la "raza cósmica", que planteó José Vasconcelos en 1925. Y parece no importarle que ese pensamiento sea racista, pues viene a fortalecer su propio punto de vista, metáforas y paradojas aparte.

Rodríguez se mantiene entre la dualidad de lo puro y lo impuro.⁵⁶ El café, su color de identidad, es lo impuro: ama lo impuro. Lo puro es lo blanco. En una conversación con Franz Schurmann, menciona que su "libro es acerca de lo café –no de la piel, sino café como impureza– y aquél dice: "He estado pensando sobre la pureza". Para ese autor –según Rodríguez–, "biología es una metáfora de la vida en la raíz, o la vida

⁵⁶ Ya Octavio Paz había señalado en *El laberinto de la soledad* tal confrontación de pensamientos entre las dos culturas: "el puritano identifica la pureza con salud [...]. Todo contacto contamina. Razas, ideas, costumbres, cuerpos extraños llevan en sí gérmenes de perdición e impureza. La higiene social completa la del alma y la del cuerpo[...]. En cambio, los mexicanos, antiguos o modernos, creen en la comunión y en la fiesta; no hay salud sin contacto." Y no es que los mexicanos se hallen en el lado opuesto de la "pureza", en "el café como impureza" –como señala Rodríguez–, sino que se produce una síntesis en la cosmovisión: "Tlazoltéotl, la diosa azteca de la inmundicia y la fecundidad, de los humores terrestres y humanos, era también la diosa de los baños de vapor, del amor sexual y de la confesión. Y no hemos cambiado tanto: el catolicismo también es comunión" (p. 22).

indiferenciada".⁵⁷ Pero esa vida indiferenciada es la vida desprovista de cualidades: es la nuda vida de la que habla Agamben.⁵⁸ Las teorías racistas manipulan tanto el conocimiento biológico como el histórico para, al tiempo que ostentan científicidad, pretenden explicar el desarrollo de ciertos pueblos y el retraso de otros, así como marcar preceptivamente o de manera determinista el futuro al que debe conducirse y arribar la humanidad entera. Es lo que hace Vasconcelos en su "Raza cósmica".

A escasos años de que su teoría se formulara por escrito y cuando fungía como secretario de Educación Pública de México, quiso grabar en el propio edificio que ocupaba algunos signos que eran representaciones de sus ideas:

En los tableros de los cuatro ángulos del patio anterior hice labrar alegorías de España, de México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de América Latina. En seguida, debajo de estas cuatro alegorías, debieron levantarse cuatro grandes estatuas de piedra de las cuatro grandes razas contemporáneas: la Blanca, la Roja, la Negra y la Amarilla, para indicar que la América es hogar de todas, y de todas necesita. Finalmente, en el centro debía erigirse un monumento que en alguna forma simbolizara la ley de los tres estados: el material, el intelectual y el estético. Todo para indicar que, mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica.⁵⁹

En el último estadio, el estético, predominará la fantasía, misma que el autor emplea para inventar un mundo originario de la humanidad llamado Atlántida, que se puede suponer llegaba hasta las costas de Mesoamérica, cuya sabiduría fue inscrita en una esmeralda colombiana y transportada a Egipto para lectura y conocimiento de Hermes. La Atlántida, primera gran civilización, era dominio de los hombres rojos, posteriores "a

⁵⁷ Richard Rodriguez, *Brown*, pp. 194 y 214. El escritor prologa el libro de Franz Schurmann, *American Soul*.

⁵⁸ Giorgio Agamben al inicio de su *Homo sacer* marca la diferencia que existía entre los griegos de *zoe*, "que expresaba el simple hecho de vivir", y *bios* "que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo", p. 9.

⁵⁹ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, 15 ed., México, Espasa-Calpe, 1992 [1925], pp. 52-53. (Col. Austral, núm. 802.)

los lemurianos, o raza negra del Sur."⁶⁰ La "raza" negra lleva la peor parte en el relato de Vasconcelos pues no logró establecer ninguna civilización de valía, no como los amarillos (que siguieron a los rojos), ni mucho menos que los blancos. Incluso de los rojos, "que se durmieron", sólo quedan vestigios de la que fue su grandeza en Chichén Itzá o en Palenque; nada que ver –insiste quien fuera rector de la Universidad Nacional, secretario de Educación y candidato a la presidencia de México– con sus descendientes directos, que mantienen el letargo, los indígenas mesoamericanos y colonizados de los últimos siglos. "Después de un extraordinario florecimiento [se imagina emocionado Vasconcelos a la civilización de los rojos, pero incapaz de dar pruebas], tras cumplir su ciclo, terminada su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados Imperios azteca e inca, indignos totalmente de la antigua y superior cultura".⁶¹ Y esa antigua y superior cultura pasó a Egipto y luego a Grecia, ya con el control de los blancos, y de nuevo de vuelta al continente americano. Si bien el blanco "se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores [...] ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse".⁶²

Aunque el intelectual mexicano se cuida de no mencionar la existencia de "razas" superiores, se descuida varias veces y señala la existencia de inferiores: a los negros los coloca en la escala más baja. No menciona preeminencia, pero sí subraya la pureza de los blancos que son "los vencedores de hoy". En cuanto a los indios americanos, Vasconcelos los ve como un lastre en ese momento, ya que (como si estuviera hablando de una receta de cocina) a la creación de una mezcla excelente sólo le faltó tiempo para llevarse a cabo. "Se explican también estas aberraciones porque el

⁶⁰ José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 13.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 15-16.

⁶² *Ibíd.*, p. 16.

elemento indígena no se había fusionado, no se ha fusionado aún en su totalidad, con la sangre española." ⁶³ Y esa mezcla, a la que comienza a acostumbrarse (y a acostumbrar tanto a los lectores como a sus seguidores) a llamar "mestizaje", implica la aceptación de la cultura española como rectora y factor principal eugenésico. Así, la labor civilizadora europea, específicamente de origen latino en contraste con la anglosajona, es la que producirá la quinta "raza", la cósmica que aglutinará a todos los pueblos: "se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes". ⁶⁴

José Vasconcelos utiliza una serie de términos de manera intercambiable: "raza", sangre, estirpe, especie, civilización, cultura, religión, espíritu y alma; echa mano del mito como si fuera historia revelada por estudios geológicos, y de la filosofía como generadora de leyes universales (según él, cinco "razas" más los tres estadios dan el ocho pitagórico que "representa el ideal de igualdad") y, en consecuencia, la "fusión interracial [es] reconocida por el derecho"; y no se arredra ante el hecho de que las conclusiones de estos malabares conceptuales lo conduzcan a "averiguar si la mezcla limitada e inevitable es un hecho ventajoso para el incremento de la cultura, o si, al contrario, ha de producir decadencias que ahora, ya no sólo serían nacionales, sino mundiales". ⁶⁵ Lo anterior lo lleva a la siguiente conclusión: si la mezcla es de "razas" afines, el resultado positivo puede asegurarse (y da como ejemplo Argentina); cuando no lo son, como en el caso de los elementos indígenas en combinación con los hispánicos, "el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar". ⁶⁶

⁶³ *Ibíd.*, p. 24.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 10.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 11.

Y la *Raza cósmica* se escribe para probar que las aportaciones del "mestizo" a la cultura son o serán tan valiosas como aquellas "de las razas relativamente puras".⁶⁷

No se trata de criticar ese pensamiento con las herramientas del conocimiento (genético, entre otros) que se tienen ahora, sino de dismantelar sus mismas conclusiones: la teoría racista de Vasconcelos descrita en el texto titulado *La raza cósmica* concibe a la humanidad dividida en cuatro "razas" que se han ido sucediendo, al tiempo que se desarrollaron y asumieron el dominio sobre las demás, salvo la "negra" a la que ubica como deficiente e incluso como entorpecedora del avance de otras civilizaciones (y da el ejemplo de Egipto, que el autor concibe como una expresión cultural "blanca").

Así, la civilización ha evolucionado gracias al empuje creador y dinámico de los "blancos" (herederos de Grecia, a la que también concibe blanquísima como sus estatuas), de los cuales hay dos grupos predominantes, el de los anglosajones en Estados Unidos y el de los españoles en América Latina. Estos últimos han propiciado el mestizaje y esa unión de "razas", que no excluirá a los anglosajones, producirá la quinta y, con ello, se llegará al último estadio de la civilización, el de la estética. Y en ese estadio ocurrirá una selección natural, pero no del más fuerte, sino del más bello. Hoy en día suena a humor involuntario, pero hay que decirlo con las palabras de Vasconcelos: nadie querrá procrear con los feos. En otros términos, sin mencionar en quién está pensando (él que se define como español en ese escrito), las "razas" feas quedarán aisladas y finalmente extintas. Pureza y superioridad "raciales" son conceptos prevalecientes aún concluido el texto. Los rasgos físicos resultan definatorios para la identificación de las "razas" y, por ello, puede hablarse –como lo hace Vasconcelos– de feas y, por lo mismo, aborrecibles.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 10.

Sin detenerse a pensar que "mestizaje" es un concepto imposible por ser la evolución humana un continuo, puesto que desde los orígenes de la humanidad los individuos se han interrelacionado entre sí y procreado nuevos seres de una manera constante, Richard Rodriguez adopta los postulados racistas de Vasconcelos para suscribir la *impureza* de sus consecuencias. Así, sólo así, puede aceptar con cierto orgullo (que algunos podrían considerar cinismo) los postulados de la cultura dominante.

Precisamente es la categoría de "mestiza" que opaca la más amplia y crítica teoría de las tierras fronterizas (*borderlands*) de Gloria Anzaldúa, por su vinculación tácita con los postulados de la cultura dominante, y a pesar de que la autora la califique de "nueva". Al igual que Richard Rodriguez, se entusiasma con la teleología de la raza cósmica de Vasconcelos:

this mixture of races, rather than resulting in an inferior being, provides hybrid progeny, a mutable, more malleable species with a rich gene pool. From this racial, ideological, cultural and biological cross-pollinization, an "alien" consciousness is presently in the making –a new *mestiza* consciousness, *una conciencia de mujer*. It is a consciousness of the Borderlands.⁶⁸

Sin embargo y a pesar de su fundamentación biológica, lo que está describiendo es al nuevo ser humano tan anunciado y tan esperado que surge en la encrucijada de las culturas. Como afirman sus prologuistas,

Anzaldúa argumenta que el hecho de vivir en las fronteras crea un tercer espacio entre culturas y sistemas sociales. La palabra "borderlands" [literalmente "tierras fronterizas"] denota ese espacio en que los elementos

⁶⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, 4ª ed., San Francisco, Aunt Lute Books, [1987] 2012, p. 99. "esta mezcla de razas, más que producir un ser inferior, provee de una progenie híbrida, una especie mutable, más maleable con una reserva genética rica. A partir de este entrecruzamiento, polinización racial, ideológica, cultural y biológica, se hace presente una conciencia "extranjera": una nueva conciencia mestiza, *una conciencia de mujer*. Se trata de una conciencia de los bordes, los linderos de las tierras fronterizas."

antitéticos se mezclan no para suprimirse entre sí, ni para ser subsumidos por una parte mayor.⁶⁹

Esta reinterpretación logra distanciar el pensamiento de Anzaldúa de los parámetros fijados por la cultura dominante. Sin embargo, son precisamente esos parámetros los que a ella no le permiten ver que la relación entre las culturas es finalmente de dominio; que no hay posible inversión de fuerzas fuera del poder. Al igual que Vasconcelos, que promete incluir en su programa genético a los anglosajones de Estados Unidos, Anzaldúa asegura que

we need to allow whites to be our allies [...]. We need to say to white society: We need you to accept the fact that Chicanos are different, to acknowledge your rejection and negation of us. We need you to own the fact that you looked upon us as less human, that you stole our lands, our personhood, our self-respect. We need you to make public restitution: to say that, to compensate for your own sense of defectiveness, you strive for power over us, you erase our history and our experience because it makes you feel guilty [...]. Gringo, accept the doppelganger in your psyche [...]. And finally, tell us what you need from us.⁷⁰

La ejemplificación del sufrimiento cultural padecido es contundente: despojo, desprecio y deshumanización. Pero la declaración, más allá de la condescendencia del débil hacia el poderoso, no modifica el dominio de lo hegemónico sobre lo subsidiario, y sólo se inscribe como una ansiosa solicitud de reconocimiento. Para ello, responde a los dictados del sistema imperante y se propone como mediadora, sin percatarse que, si acaso hubo algo que "necesitara de nosotros", eso ya lo había tomado Estados Unidos tiempo atrás: tierras, personalidades, respeto; que el acto de despojo es previo al de

⁶⁹ Norma Cantú y Aida Hurtado, "Introduction to the Fourth Edition", en Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, p. 6.

⁷⁰ Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, pp.106-107. "Necesitamos permitirles a los blancos que sean nuestros aliados [...]. Necesitamos decirle a la sociedad blanca: necesitamos que acepte el hecho de que los chicanos son diferentes, reconozca el rechazo y la negación hacia nosotros. Necesitamos que asuman que nos miran como menos que humanos, que ustedes nos robaron nuestra tierra, nuestra personalidad, el respeto hacia nosotros mismos. Necesitamos que hagan una restitución pública: que digan que para compensar sus propias fallas se ensañaron contra nosotros, borrarón nuestra historia y nuestra experiencia, porque los hace sentir culpables [...]. Gringo, acepta la duplicidad que hay en tu mente [...]. Y finalmente dinos qué necesitas de nosotros".

dominación. Por eso la pregunta al final del texto tiene como respuesta tácita la negación de la persona misma que reclama, pues no requiere ya "el gringo" nada del que nada tiene, pues ya lo despojó de lo que alguna vez necesitó. Es en ese sentido que mencioné previamente los parámetros fijados por la cultura dominante: se reclama la restitución de una serie de elementos que alguna vez fueron en el pasado de interés de los detentadores de la hegemonía y que ahora en el presente consideran suyos. En esos términos, no se puede ya reclamar lo que ha dejado de ser suyo ni tampoco aquello que es de interés exclusivo para el grupo dominado. Desde luego que la obligación de restitución de la memoria y de la historia no recae en el opresor, salvo en la edificación de monumentos, la denominación de calles y plazas, así como en el establecimiento de programas de estudio e instituciones.⁷¹ Tampoco la reflexión psicológica es útil para esclarecer el conflicto que existe entre lo dominante y lo residual. La hegemonía más que borrar la historia la adapta a una narración unívoca, no para cancelar un sentimiento de culpa (si lo hubiera), sino para relatarla conforme a sus propios valores. En cuanto a la experiencia, la borra por igual en los miembros de la sociedad y la pretende sustituir por esa historia bien estructurada, a base de similitudes y sin contradicciones. De ahí que todo relato oficial sea monótono.

A propósito de la recuperación de la historia, la síntesis que realiza Gloria Anzaldúa de la guerra entre México y Texas se adecua convenientemente a la ideología hegemónica que critica, especialmente cuando la convierte en una lucha entre "razas":

In the 1800s, Anglos migrated illegally into Texas, which was then part of Mexico, in greater and greater numbers and gradually drove *tejanos* (native Texans of Mexican descent) from their lands, committing all manner of atrocities against them. Their illegal invasion forced Mexico to fight a war to keep its Texas territory. The Battle of Alamo, in which the Mexican forces

⁷¹ Ver capítulo V. La historia oficial de Estados Unidos, lineal y unívoca, ha eliminado las contradicciones. Desde luego que, así como Estados Unidos se ha preocupado por honrar la memoria de sus guerras y del holocausto judío, también se esperaría una actitud similar en cuanto a los esclavos, indígenas y mexicanos.

vanquished the whites, became, for the whites, the symbol for the cowardly and villainous character of the Mexicans.⁷²

Anzaldúa subraya la condición ilegal de la migración anglosajona, su carácter de blancos, las atrocidades cometidas a la par de la invasión y su total derrota en El Álamo; y, en contraste, la obligación de los mexicanos por emprender una guerra para defender su territorio, así como su triunfo en El Álamo que arrasó con aquellos. Pero ese mismo triunfo, legítimo y en una lucha por demás justificada, paradójicamente convierte a los mexicanos en cobardes y malvados –concluye la ensayista–. Jesús de la Teja –en su introducción a los escritos de Juan N. Seguín– provee el contexto necesario para comprender ese punto de vista:

Rechazados como extranjeros, tal y como lo fue Seguín en su momento, muchos tejanos, especialmente durante los días del movimiento chicano, en los sesenta y setenta, se identificaron con sus raíces étnicas y no aceptaron la idea de que la independencia texana había ocurrido para su beneficio. Cualquiera que hubiera participado, en lo que para ellos implicó un apoderamiento de tierras por unos estadounidenses racistas, se lo consideró como traidor a México.⁷³

Los hubo también –prosigue Teja– que vieron en aquellos mexicanos unos luchadores por la libertad, que no tuvieron mayor culpa de que, una vez obtenida la victoria, se les haya privado de sus beneficios. Así visto, el relato de Anzaldúa se corresponde con el hegemónico –tanto mexicano como estadounidense–: los mexicanos arrasaron con los “blancos” en El Álamo. La narradora se identifica con los mexicanos, y, por lo mismo,

⁷² Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 28. "A principios del siglo XIX, los anglos migraron ilegalmente a Texas, que en ese entonces era parte de México [Nueva España, para ser precisos], en grupos cada vez más numerosos y poco a poco expulsaron a los tejanos (nativos de Texas, de ascendencia mexicana) de sus tierras, mientras cometían todo tipo de atrocidades. Su invasión ilegal forzó a México a emprender una guerra para conservar su propio territorio. La batalla de El Álamo, en la que las fuerzas mexicanas *arrasaron con los blancos*, se convirtió para los blancos en el símbolo de cobardía y villanía de los mexicanos". Mis itálicas. Como se vio en el capítulo anterior, después de la batalla de El Álamo quedó fija en el imaginario estadounidense la crueldad de los mexicanos. La represión y despojo contra los tejanos (es decir, los habitantes de origen mexicano) ocurrió poco después de la instauración de la República de Texas. Paradójicamente la crueldad en El Álamo y en Goliad se utilizó por los represores para justificar sus infamias contra el pueblo mexicano que había permanecido en Texas.

⁷³ Jesús F. de la Teja, ed., *A Revolution Remembered...*, p. XIX. "Norteamericanos" en español.

se queja tanto del desprecio como de la calificación exagerada de crueles y malvados; y, en consecuencia –retomando a Teja– los mexicanos que pelearon por la independencia de Texas además resultan ser traidores. En este laberinto de argumentos, el denuesto prevalece, puesto que es la historia oficial de ambos países.

Bajo los esquemas provistos por el pensamiento hegemónico, que se actualizan en forma de estereotipos, Gloria Anzaldúa describe el padecimiento cultural de los mexicanos en Estados Unidos, aunque la separación entre masculino y femenino no favorece la aprehensión total de la situación:

In the Gringo world, the Chicano suffers from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation. Around Latinos he suffers from a sense of language inadequacy and its accompanying discomfort; with Native Americans he suffers from a racial amnesia which ignores our common blood, and from guilt because the Spanish part of him took their land and oppressed them. He has an excessive compensatory hubris when around Mexicans from the other side. It overlays a deep sense of racial shame.

The loss of a sense of dignity and respect in the macho breeds a false machismo which leads him to put down women and even to brutalize them [...]. To wash down the shame of his acts, of his very being, and to handle the brute in the mirror, he takes the bottle, the snort, the needle, and the fist.⁷⁴

La paradoja de quien vive sometido a un poder hegemónico –cuya cultura ha quedado al margen y, por más esfuerzos y logros que haga no es reconocida– radica en que su aparato epistemológico no es otro más que el del dominante y no hay a su alcance medios diferentes para expresarse. Anzaldúa recorre desde los antiguos mitos nahuas hasta recurrir a la contemporánea desconstrucción, para expresar sus anhelos. Ahí

⁷⁴ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 105. "En el mundo del gringo, el chicano padece una excesiva humildad, vergüenza de sí mismo y autodenigración. Con los latinos sufre debido a un inadecuado uso del lenguaje y su consiguiente malestar; con los indígenas de Estados Unidos, sufre una amnesia racial que lo hace ignorar nuestra sangre común, y con culpa porque su parte española les arrebató sus tierras y los oprimió. Cuando se halla con los mexicanos del otro lado, posee una soberbia excesiva y compensatoria, que oculta un profundo sentido de vergüenza racial, la pérdida de dignidad y de respeto en el macho que produce un falso machismo que lo lleva a rebajar a las mujeres e incluso a brutalizarlas [...]. Para limpiar la vergüenza de sus actos, de su ser mismo, y para manejar a la bestia en el espejo, toma la botella, el bufido, la aguja y el puño".

reside el riesgo de internarse en ese campo cooptado para obligadamente padecer las contradicciones a las que la conducen. Ella está muy consciente de la contradicción, cuando, utilizando en no mejor momento una combinación de español e inglés, dice: "*Pero es difícil differentiating between lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*".⁷⁵ Aun en su descripción de la mujer del futuro ("la mestiza", en sus términos) no puede desentenderse de los valores adquiridos o impuestos:

She puts history through a sieve, winnows out the lies, looks at the forces that we as a race, as women, have been a part of [...]. This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. She adopts new perspectives toward the darkskinned women and queers. She strengthens her tolerance (and intolerance) for ambiguity. She is willing to share, to make herself vulnerable to foreign ways of seeing and thinking. She surrenders all notions of safety, of the familiar. Deconstruct, construct. She becomes a *nahual*, able to transform herself into a tree, a coyote, into another person. She learns to transform the small "I" into the total Self.⁷⁶

Exactamente lo que Anzaldúa planteaba, que ese disminuido individuo se transforme en una persona plena, constituye la tesis principal de Axel Honneth, que, a su vez, se fundamenta en un principio de Hegel: "en el reconocimiento, el Self deja de ser este individuo". Salvo que Honneth comprende que el esfuerzo, el conocimiento interno, la autoestima no bastan; es necesario el reconocimiento, pues el respeto a sí mismo ocurre *en sociedad*.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 104. "...diferenciar entre *lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*". Su énfasis.

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 104-105. "Ella pasa la historia a través de un tamiz, sacude las mentiras, mira las fuerzas de las que, como raza, como mujeres, hemos sido parte [...]. Este paso es una ruptura consciente de todas las tradiciones opresivas de todas las culturas y religiones. Ella comunica tal ruptura, documenta la lucha. Reinterpreta la historia y, mediante el uso de nuevos símbolos, forja nuevos mitos. Adopta nuevas perspectivas con respecto a las mujeres de piel oscura y los *queer*. Ella refuerza su tolerancia (e intolerancia) por la ambigüedad. Desea compartir, hacerse vulnerable a otros modos de ver y de pensar. Abandona toda noción de seguridad, de lo familiar. Desconstruir, construir. Ella se vuelve un *nahual* capaz de transformarse en árbol, coyote, otra persona. Aprende a transformar el pequeño "yo" en el Ser total." Se constatará la relevancia y actualidad de esta idea de Gloria Anzaldúa unas cuantas páginas más adelante cuando se aborde el pensamiento de Axel Honneth, vertido en la "gramática moral de los conflictos sociales" –como subtitula su libro *La lucha por el reconocimiento*–.

El sometimiento a los patrones culturales es tal que no importa que se exprese en forma contestataria; por ejemplo, el color de la piel y la preferencia (de una práctica) sexual resurgen y se imponen como punto de partida para el diálogo; a final de cuentas, es el lenguaje del dominante el que se usa para hablar de uno mismo. Por ello, tampoco es impertinente que la autora se ofrezca como mediadora, tal y como será la práctica de Rodríguez pocos años después. La única y gran diferencia es que la mediadora Anzaldúa pretende señalar a la cultura hegemónica todo aquello en que ha ofendido al grupo que ella representa; Rodríguez más bien es el intermediario que informará a la cultura dominante sobre aquellos aspectos que puedan resultarle interesantes o útiles.

Exclusivamente éstos serán los que esa parte de la sociedad tendrá interés en escuchar. Esa parte de la sociedad tampoco está dispuesta al diálogo. No hay ninguna utilidad en escuchar los reclamos, puesto que no se trata de cumplir el destino de una minoría, sino el ya manifiesto de la mayoría dominante; ni mucho menos contribuir a la definición de nadie –de ningún otro– por contraste.

Sería preferible ver la concreción de la metáfora de los lugares fronterizos como una rica encrucijada, más que como la imagen del laberinto que explicó en su momento Octavio Paz, y, no obstante que siempre la he considerado como indecible, ahora en la escritura de Anzaldúa, la hallo riesgosamente presente: "A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión [...] de no ser como los otros que lo rodean".⁷⁷ Es, por encima de las analogías, la idea de soledad la que prevalece. Insisto: finalmente es la paradoja de todo aquel perteneciente a la cultura residual: cómo expresar su propia angustia en el lenguaje y los modos de los otros sin comenzar a parecerse a ellos, a hablar como ellos y utilizar sus mismos esquemas y patrones; ¿cómo ser sin dejar de ser o tener

⁷⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1959, p. 13.

que asimilarse? Ahí se encuentra la raíz del dolor que provoca la cultura. Y lo que más llama la atención es que la cultura estadounidense, temerosa de la mínima señal de que dentro de ella pudiera existir un germen de aculturación, imponga precisamente a todo miembro que no pertenezca a la cultura dominante la dura condición de ser aculturado para que sólo así se le pueda considerar como un individuo activo y de provecho para su país. Así, la transformación del pequeño "yo" en un ser pleno, en el Self total, es arbitrariamente reprimida o, en el peor de los casos, aniquilada por los mecanismos de control del poder hegemónico.

Es de notar que tanto Rodríguez como Anzaldúa, desde las diferentes y contrarias posiciones que asumen, declaren con cierto orgullo su capacidad de desconstruirse. Como ya mencioné, si bien queda manifiesta su adscripción a la práctica crítica de Derrida, al mismo tiempo se denota algo más que relevante que señaló Hans Gadamer en su encuentro con el filósofo francés,⁷⁸ en el que se establecieron los puntos de diferencia entre los pensamientos de ambos: el *diálogo* no se contempla en la *desconstrucción*, porque en el diálogo la frase se pronuncia para que un otro la comprenda; la desconstrucción se asemeja, en cambio, a la introspección que se ejecuta con la intención de *comprenderse*: su des-envolvimiento constante no pretende una resolución, que implicaría un cierre definitivo, sino mantener un perpetuo desmantelamiento de lo enunciado.

Rodríguez se establece a sí mismo como intérprete para la cultura dominante y escribe lo que sus miembros desean escuchar a partir de una esquina de ésta que él se ha autodesignado. Anzaldúa se propone ser mediadora, pero no le habla a la hegemonía, sino a los dominados como ella. En ambos, no hay una situación dialógica; es unívoca. Desconstructivamente ambos están denotando su soledad, como lo

⁷⁸ Cf. Diane P. Michelfelder y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue & Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter*, Nueva York, Universidad de Nueva York, 1989, 352 pp.

expresa Richard Rodriguez: "I am left (on such a nice day, too) sitting inside, deconstructing..." La metáfora de la soledad –pero no así la del laberinto– de Octavio Paz se reincorpora, ahora dentro del paradigma de sufrimiento cultural, como un malestar de la cultura.

4. "No soy un aculturado"

Cuando José María Arguedas se declara como no aculturado, lo hace a manera de diálogo ante un público callado y atento. Inicia su discurso con una definición de sí mismo: "el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse".⁷⁹Cada uno de los puntos enunciados en esa larga frase se explica y se desarrolla, incluso se critica, en el diálogo que emprende con ese público que se puede concebir como no idéntico a él y que, por lo mismo, le permite a Arguedas aclarar su punto de vista con respecto a lo que considera su cultura. También el diálogo que sostuvo con un profesor estadounidense durante el XXXVII Congreso de Americanistas ejemplifica todavía más la generación de conocimiento por medio de la constante interpretación de los postulados que emiten los interlocutores.

Profesor estadounidense o también antropólogo de prestigio: Expreso mi convicción de que la cultura "occidental" se impondrá con todos sus caracteres "feos" y "cruels". Nuestra cultura es "fea" –lo dice con un castellano defectuoso, pero muy lúcidamente expresivo–, nuestra cultura es cruel, pero ella avanza sin que nadie pueda contenerla [...]. Usted pertenece a nuestra cultura "fea" [...].

José María Arguedas: No pertenezco por entero a esa cultura, pues soy un bilingüe quechua.

Profesor estadounidense: En la tesis que sostengo quedan excluidas tácitamente las posibilidades de que las culturas indígenas del Perú, México o Bolivia influyan sobre la llamada "occidental" criolla, como habían influido evidentemente a lo largo de la historia.

José María Arguedas: Una cultura superviviente a pesar de los varios siglos de vasallaje absoluto de sus portadores, bien podía ofrecer valores y elementos que siguieran influyendo y acaso convendría que persistieran, por lo mismo que la cultura de los grupos dominantes tenía, sin duda,

⁷⁹ José María Arguedas, "No soy un aculturado", en *El zorro de arriba, el zorro de abajo*, p. 256. El discurso de aceptación del premio Inca Garcilaso de la Vega ocurre en octubre de 1968, en Lima, Perú.

rasgos y características "feas" y "cruelles" –como los definió el mismo profesor estadounidense.⁸⁰

Es la formación marxista, que menciona haber tenido en su discurso de aceptación del premio Inca Garcilaso, así como su preparación académica que explícitamente dice en el artículo anterior haber adquirido, que le hacen a Arguedas entablar el diálogo de esa forma. Por un lado, como "egresado de alguna universidad" y con la mayor disposición para tratar "un tema controvertible; es decir, descarnado de toda contingencia subjetiva". Y, por el otro, la teoría marxista le permite concebir la relación conflictiva entre culturas, calificarlas de supervivientes y de dominantes, y denotar la *necesidad* de influencia de éstas sobre aquellas. Y sobre ese principio puede perfilar una síntesis de ese diálogo inacabado, que en más de algún modo lo justifica a él como ese escritor quechua moderno y bilingüe, inserto en la base de su sociedad:

Las potencias que dominan económica y políticamente a los países débiles intentan consolidar tal dominio mediante la aplicación de un proceso de colonización cultural. Por medio del cine, de la televisión, de la radiodifusión, de millones de publicaciones, se trata de condicionar la mentalidad del pueblo latinoamericano. Esta gran empresa tiene auxiliares influyentes y poderosos entre los socios latinoamericanos de los grandes consorcios, porque tales socios están ya, no diremos "colonizados", sino identificados con los intereses y, por tanto, con las preferencias y conceptos respecto del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de lo conveniente e inconveniente [...].

Los escritores y artistas latinoamericanos más representativos han seguido, en cambio, un destino inverso: de la imitación más o menos inspirada de los modelos occidentales han llegado a la creación original mediante la asimilación de las grandes ideas, de las no definibles expresiones, de los métodos del arte occidental. Por eso no puede sorprendernos que el creador auténtico latinoamericano en todos los campos resulte, en una última instancia, un *nacionalista* por el simple hecho de ser original y auténtico.⁸¹

⁸⁰ Con el fin de hacer todavía más evidente mi punto de vista, adecué la descripción de Arguedas a manera de diálogo, sin modificar –más que ligeramente– la enunciación escrita. José María Arguedas, "La cultura: un patrimonio difícil de colonizar", noviembre de 1966, en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, pp. 184-185.

⁸¹ José María Arguedas, "La cultura: un patrimonio difícil de colonizar", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, pp. 186-187.

El artículo concluye con una idea de cultura dinámica y continua, en la que "la antigua danza, la antigua fiesta, los antiguos símbolos se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego", en la convivencia del creador tradicional y del contemporáneo que ha aprendido a dominar "los medios de expresión 'occidentales'"⁸² (hegemónicos, como se han definido aquí). Es decir, hay una expansión cultural manifiesta en múltiples formas de expresión, en diversas lenguas o, en otras palabras, en muchas otras maneras de estar en el mundo; no hay un anclaje en tópicos y técnicas, sino la creación se halla en constante cambio.

De acuerdo con Arguedas, la única posibilidad de aculturación existiría en caso del fin de una cultura (y, por lo mismo, de la muerte del último individuo que la ostentaba). Pero también se pueden fingir esas muertes, pretendiendo que esas culturas ya no existen vivir como un colonizado. En ambos casos, aculturación se iguala con suplantación. Se ha perdido –si es que alguna vez la hubo– la idea de incorporación. Esto es, el prefijo a- proveniente del latín *ad* (hacia) que es el que originalmente corresponde a la palabra "aculturación" ha sido sustituido, a consecuencia de las prácticas cotidianas entre los colonizadores, por el prefijo a- (de origen griego) que implica eliminación o carencia. Como se verá en las páginas siguientes, el miedo de los primeros colonizadores europeos en el norte del continente a ser aculturados corresponde a ese intercambio de sufijos. En sus términos no hay la mínima posibilidad de incorporar el más insignificante de los elementos culturales de los que no pertenecen a su grupo. Al grado de que cualquier contacto es concebido como infeccioso. De ahí que, bajo esos mismos términos, la imposición de ser aculturado para todo aquel no perteneciente al grupo hegemónico, para poder ser aceptado, implique un requerimiento cruel. Arguedas destaca como característica

⁸² José María Arguedas, *op. cit.*, p. 188.

primordial de la cultura su dinamismo; la cultura no es lineal ni estática, y, por lo mismo, tampoco permanente. Argumenta no ser un aculturado y ofrece como prueba su bilingüismo. Es decir, se puede ser quechua, hablante de dos lenguas, moderno y escritor sin ser un aculturado. El dinamismo es cambio. Es un continuo que no cesa en su transformación.

El mismo argumento enarbola –y no es coincidencia, como se verá más adelante– Frank B. Livingstone para negar la existencia de "razas" humanas. Aceptando la variabilidad biológica en las especies, pasa a asegurar que por sí misma no conforma paquetes de diferencias que puedan denominarse como razas. En lugar de "razas" –afirma un significativo 12 de octubre de 1961– lo que hay son secuencias graduales de diferencias ('clines', como las tipificó Julian Huxley), un *continuum*.⁸³ La comprobación de su teoría es bastante simple: parte del concepto al que "raza" sustituyó, el de subespecie; de ahí, describe, basándose en rasgos fenotípicos, cómo la subespecie se divide tantas veces que es imposible distinguir una rama de la otra y llegar a conocer a qué tronco puede corresponder, pues lo que se ha creado es una espiral de diferencias mínimas o un mosaico de minúsculas teselas. Un ejemplo que emplea para probar su punto es el tipo de pelo (o, si se prefiere, el de sangre): adscribirlo a una subespecie (o "raza") conduce a la confusión pues ese mismo tipo se hallará en otra u otras subespecies, así *ad infinitum*, para terminar concluyendo –a manera de solución provisional– que esa "raza" está compuesta o mezclada. Y efectivamente la "raza", o, hablando con propiedad, la especie humana es un todo continuo, desde el momento en que se abandonaron las aldeas primigenias y se emprendió el camino desde el sur de África hacia el Norte, como han comprobado los

⁸³ Frank B. Livingstone, "On the Non-Existence of Human Races", *Current Anthropology*, The University of Chicago Press, vol. 3, núm. 3, junio de 1962, pp. 279-281. Este texto lo presentó previamente –como se menciona arriba– en forma de ponencia, el Día de la Raza (o Día de Colón) un año antes.

estudios de los genetistas Richard Lewontin, Luca Cavalli y Spencer Wells. Así adquiere mayor coherencia la historia del hombre concebida como una especie que vive transformaciones constantes, al tiempo que interactúa con el medio ambiente y otros grupos humanos. Incluso –en términos de Lewontin– la especie no es simple receptáculo de cera, sino crea y modifica el entorno mismo: el humano crea sus propios nichos. Lewontin es bastante radical cuando asevera que no todo está en los genes, lo que deja un campo abierto y libre a la cultura.

Para el tema que aquí se ha estado tratando, la coincidencia en el empleo de "raza" como categoría definitoria y el miedo a la "aculturación" por un mismo grupo no debe ser pasada por alto, puesto que la ideología hegemónica estadounidense confunde convenientemente "raza" y "cultura"; y a ambas las concibe como estáticas, puesto que cualquier transformación ("mestizaje" y aculturación, respectivamente) alteran la esencia: se deja de ser quien es. El concepto de "raza" es útil para un grupo humano que desea mostrarse diferente al resto (y, ¿por qué no?, mejor). En ese sentido pueden entenderse las reacciones en contra de los resultados que presentan los genetistas que no consideran el Génesis como documento científico y, por lo mismo, la negación de la creación de una "raza" en específico. Es evidente la preocupación ideológica por mantener la concepción de "un pueblo elegido" que con facilidad puede ser transmutado a "raza elegida". Entonces aculturación equivaldría entonces a contraer una grave infección, a manera de inoculación que podría muy bien acabar con el organismo.

Ante tal complicación (ideológica, a final de cuentas), Malinowski en su introducción al *Contrapunteo cubano...*, de Fernando Ortiz definió aculturación como "un vocablo etnocéntrico con una significación moral...El "inculto" ha de recibir los beneficios de "nuestra cultura"; es "él" quien ha de cambiar para convertirse en 'uno de

nosotros".⁸⁴ En su lugar, Fernando Ortiz acuña y prefiere emplear el término transculturación. Transculturación es un concepto más amplio que explica una mayor diversidad de fenómenos que ocurren en las sociedades con el encuentro/desencuentro de las culturas; "expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*",⁸⁵ sino que sucede un contrapunteo entre pérdidas y adquisiciones de las culturas encontradas o enfrentadas, al tiempo que se crean "nuevos fenómenos sociales". No hay que eludir la violencia que ahí concurre, y, por lo mismo, el grado de sufrimiento cultural que se genera, aunque no en la misma intensidad, para ambas partes, puesto que las dos se modifican.

Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente.⁸⁶

Con esa idea presente es como debe leerse el bello libro de Ernesto Galarza, *Barrio Boy*,⁸⁷ que subtuló "the story of a boy's acculturation", puesto que lo que relata el autor a través de un narrador autobiográfico es el proceso cultural que vive un niño nacido en los montes, que desciende a la villa, luego al puerto y finalmente arriba a California. Enumera los lugares que abandona y que, al final de la novela, está por abandonar, pero subraya, desde el título, el espacio que lleva consigo: el barrio. La constitución del barrio chicano (definido éste como el mexicano recién llegado a Estados Unidos) a principios del siglo XX se realizó con individuos del campo mexicano que pronto adecuaron sus formas y modos de relacionarse con la vida urbana que ahora se les

⁸⁴ Bronislaw Malinowski, introducción a Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra, 2002 [1940], p. 125.

⁸⁵ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, p. 260.

⁸⁶ Borislav Malinowski, *Introducción a Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, p. 125.

⁸⁷ Ernesto Galarza, *Barrio Boy*, 6ª, ed., Notre Dame, Universidad de Notre Dame, 1986 [1971], 275 pp.

presentaba. El barrio es la adaptación mexicana de su entorno agrícola a los márgenes de la ciudad. Es la sociedad agraria acomodándose en la organización de la *civitas*. Así como en el rancho se crean relaciones de vecindad, los niños y las mujeres permanecen en casa y los hombres salen a trabajar al campo; en los barrios, las mujeres encuentran empleos u ocupaciones aledañas, los niños van a la escuela del vecindario y los hombres salen a trabajar a las fábricas o a los campos, al tiempo que se fincan relaciones con los otros habitantes: la casa de huéspedes se vuelve un centro de encuentros y de información; la escuela es el foco de interrelaciones y de incipiente participación social.

La pérdida del padre, primero, y, al final, la de la madre, enmarcan el argumento de la novela; así como el abandono del lugar de origen hasta la anunciada separación del barrio, encuadran el principio y el fin de la historia; de igual manera, la víspera de la Revolución mexicana y el levantamiento maderista conforman el contexto histórico del arranque, como la devastadora epidemia de influenza es el marco histórico del final. Así, es la historia de una pérdida constante de familiares, amigos, territorios, al tiempo que ocurre una ávida adquisición de recursos para vivir y sobrevivir, cuya prueba palpable resulta ser la escritura misma de esa novela que el lector del presente lee. Analogía evidente con el proceso mismo de transculturación. La escritura es recuperación de la experiencia; la experiencia basada en el recuerdo que corre paralelo a la historia misma. La experiencia es proteica y se actualiza en cada episodio recontado. La transculturación reside entre la recuperación de la memoria y el olvido.

5. Yo soy Joaquín

El emblemático poema –épico, según su autor, al igual que la *Historia de la Nuevo México* de Villagrà, que fue el primero de ese género en Estados Unidos–, de Rodolfo Gonzales *Corky*, parte de la presentación de un personaje colectivo, Joaquín.

I am Joaquin,
 Lost in a world of confusion,
 Caught up in a whirl of an
 gringo society,
 Confused by the rules,
 Scorned by attitudes,
 Suppressed by manipulation,
 And destroyed by modern society.⁸⁸

El mundo de confusión puede entenderse como hipérbole de la situación que impera y, por lo mismo, como un sistema que genera reglas, actitudes y manipulaciones que él vive y padece, y que lo *han destruido*. El oxímoron –un orden confuso– es útil para comprender que Joaquín *está* (o ha sido) perturbado por ese mismo orden. No es su ser o naturaleza inadecuada la que lo ha hecho no entender su situación, sino la sociedad moderna. No entender su situación implica la ausencia de conciencia, que es lo mismo que decir que fue destruido. Para comprender los alcances de esa supresión, baste remitirse al inicio de este capítulo, donde en términos marxistas, y haciendo la unión entre cultura y lenguaje, se citaba que "el lenguaje, al igual que la conciencia, sólo surge de lo necesario, de la necesidad, de la relación con otros seres".⁸⁹ Joaquín,

⁸⁸ Rodolfo Gonzales, *I Am Joaquin, An Epic Poem*, 2ª ed., 1991 [1967], p. 3. La edición, que es del autor, imprime el poema en sendas columnas, en inglés y español. Los fragmentos se copian tal cual, respetando el formato original, y sin modificaciones en el uso del inglés o del español. El empleo de este último oscila entre una traducción y una versión, y será transcrito a pie de página: Yo soy Joaquín./ Perdido en un mundo de confusión/ Enganchado en el remolino de una /Sociedad gringa/ Confundido por las reglas,/ Despreciado por las actitudes,/ Sofocado por manipulaciones,/ Y destrozado por la sociedad moderna.

⁸⁹ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 29.

el personaje que habla, o más bien se expone, a lo largo del poema, dice haber sido "destruido por la sociedad moderna" y con ello implica lo que él había sido hasta ese mismo momento en que comienza a describirse, puesto que sus padres, en la alternativa (el poeta la ve como paradoja) entre la sobrevivencia cultural y el bienestar económico, lograron la primera. Y ahora (un presente enfatizado con un signo de admiración) es él (Joaquín) quien tiene que resolver el conflicto cada vez más complejo:

And now!
I must choose

Between the paradox of
Victory of the spirit,
despite physical hunger
Or
to exist in the grasp
of American social neurosis,
sterilization of the soul
and a full stomach.

Yes,
I have come a long way to nowhere,
Unwillingly dragged by that
monstrous, technical
industrial giant called
Progress
and Anglo success...
I look at myself
I watch my brothers.
I shed tears of sorrow.
I sow seeds of hate.
I withdraw to the safety within the
Circle of life...

MY OWN PEOPLE⁹⁰

⁹⁰ Y ahora!./ Yo tengo que escojer/ En medio/de la paradoja de./ Triunfo del espíritu,/a despecho de hambre físico/ O/ existir en la empuñada/del neurosis social americano,/esterilización del alma/ Y un estómago repleto/ Sí./ Vine de muy, lejos a ninguna parte,/desinclinadamente arrastrado por ese/gigante, monstruoso, técnico, e/ industrial llamado/ Progreso/ Y exito angloamericano.../ Me miro yo mismo./ Observo a mis hermanos./ Lloro lágrimas de desgracia./Siembro semillas de odio./ Me retiro a la seguridad dentro el/ Círculo de la vida.../ MI RAZA. (p. 3.)

El texto del poema comienza a desplegarse gráficamente en la hoja en blanco. Primero, ese espacio amplio que abre para interrumpir la presentación (que termina con el verso "Y un estómago lleno"), que lo cubre de un silencio pleno de sentido (en forma de una prolongada pausa), para luego retomarla y concluir con la identificación del individuo y su grupo. Remarca la paradoja: se obtienen los bienes materiales a cambio de la "esterilización del alma". Se trata del progreso industrial, al que califica de monstruoso pues abate a los individuos. Joaquín descubre no una salida, sino un reducto donde pueda seguir conservando su alma intacta con su propia gente.

Segundo, en esa conclusión se suceden los "yo" con un enunciado que va de la introspección ("Me veo a mí mismo") al encuentro con los otros ("Miro a mis hermanos") que lo llevan al dolor y al odio. Sin embargo, Joaquín se retira (y visualmente la palabra "yo" regresa a su lugar en la caja tipográfica) a la seguridad que le ofrece el círculo de la vida. La paradoja planteada al principio se resuelve no en el choque entre contrarios (como pueden ser espíritu y materia) sino con un absoluto, la vida misma. Y, al definirla como si estuviera dentro de un círculo, la vuelve dinámica y perenne. Después de los puntos suspensivos y a manera de firma, como una inscripción de acuerdo, aparece en mayúsculas el nombre de quien enuncia: mi propia gente. ¿Quién es entonces ese yo que se pronuncia ochenta y seis veces a lo largo del poema?

Se mencionó desde un principio que se trataba de un poema épico, lo cual debe asumirse en un doble sentido: es tanto el traslado poético de la historia como el relato de una voz colectiva que se define como Joaquín. Pronunciado en inglés *I am Joaquin* ('Ai-am-yo-akin') vincula el yo inicial ("I") con el final del verso: *esencialmente similar* ("akin", en inglés); y entre ellos queda el "yo" en español: "I am Yo..." En la expresión bilingüe se estaría diciendo tautológicamente "yo soy yo..." para finalmente completar, "el esencialmente similar". El significado principal de *akin* es el de "consanguíneo,

descendiente de un ancestro común o prototipo"; y el secundario es "esencialmente similar, relacionado o compatible".⁹¹ Si Walt Whitman inicia su extenso poema con el "Yo" que se celebra y canta "a sí mismo" y ese "sí mismo" contiene a todos y a todo, Gonzales habla con la voz de uno que es similar a ti (a quien se dirige), que es *esencialmente* como tú (lector/consanguíneo). Por eso la firma –que es más que nada la inscripción de una huella, un registro, el vestigio de lo que ha quedado– cuando apenas comienza el texto a desenvolverse dice "mi propia gente".⁹² Los otros, los que no son su propia gente, se tipifican en el poema como los extraños (los que aparecen

⁹¹ De acuerdo con el Merriam-Webster Dictionary.

⁹² En la versión en español se inscribe como "MI RAZA" y con ello ocurre un camino de regreso un tanto extraño, como si se trasladaran los conceptos que usualmente se emplean en la sociedad anglosajona a un idioma español cultivado (por no decir aculturado) en su seno. El poeta eligió "mi gente" en inglés, y no la tan apreciada por la cultura hegemónica ("gringo society" la llama Corky) de Estados Unidos "mi raza", empleada en español. En ese sentido (contradictorio) puede interpretarse la insistencia de los editores de *The Norton Anthology of Latino Literature* de entender *I am Joaquin* como la historia del "descendiente de dos razas, al mismo tiempo 'tirana y esclava.'" Es decir, una interpretación que muy bien puede suscribir la corriente dominante de pensamiento (la definición del ser humano por "razas") y que dejaría muy mal parados a los descendientes de mexicanos, puesto que sólo podrían haber sido tiranos o esclavos; muy distinto a lo que en realidad dice el poeta: la entidad poética llamada Joaquín durante la Colonia, en esa precisa ocasión, *fue* tanto el indio como el español; el tirano y el esclavo. Es de creer que ésa puede ser una de las funciones principales de las antologías de expresiones culturales residuales. En contraste, Nicolás Kanellos, editor de otra antología, *Herencia*, interpreta que "Gonzales incita a sus lectores a reconocer y a asumir con orgullo su herencia cultural indo-mexicana, y a unirse en la lucha contra los prejuicios raciales y la injusticia social con el objetivo de reclamar sus derechos como ciudadanos" (p. 195). Para el uso entre los mexicanos de origen de la expresión "la raza" en el sentido de "nuestra gente" (y no en forma racista o biológica, sino definitivamente cultural), véase mi libro *Los malqueridos*. En ese sentido lo emplea Rodolfo Gonzales en los últimos versos de su poema: "We start to Move./La Raza!" A raíz de una pregunta sobre la identidad de Joaquín, Corky Gonzales me respondió: "Todos nosotros, mis hermanos, nuestra gente. Es de nuestra gente. Todos somos Joaquín y Joaquín es de todos." (*Los malqueridos*, p. 81.) Los editores Luis Valdez y Stan Steiner (él mismo autor del libro *La Raza*) de una antología de 1972, citan a Reyes López Tijerina diciendo "we are known as *La Raza, The People*" ("nos conocen como La Raza, La Gente"), para presentar el texto de Jorge Lara-Braud (que había sido publicado en *La Raza Yearbook*, en septiembre de 1968), cuyo título es *What is La Raza*, en el que a manera de preguntas y respuestas la define. Así, La Raza Unida "es un movimiento muy bien arraigado de solidaridad de los México-estadounidenses a lo largo del Suroeste, que abarca un amplio número de miembros de unas doscientas o trescientas organizaciones sociales, culturales, religiosas y políticas". Y ante la pregunta sobre si el término "La Raza" es racista, contesta: "No, al contrario...connota la fusión de una nueva familia del hombre, compuesta por los habitantes originales de América, los indios, y todos los demás inmigrantes de todo el mundo que, desde Colón, han venido al Nuevo Mundo en busca de una nueva creación" (en *Aztlán*, pp. 222-224).

como consecuencia del Tratado de Guadalupe Hidalgo, de 1848) y ante ellos se define quién es Joaquín:

My land is lost
 and stolen,
 My culture has been raped,
 I lengthen
 the line at the welfare door
 and fill the jails with crime.
 These then
 are the rewards
 this society has
 For sons of Chiefs
 and Kings
 and bloody Revolutionists.

Who
 gave a foreign people
 all their skills and ingenuity
 to pave the way with Brains and Blood
 for
 those hordes of Gold starved

Strangers

Who
 changed our language
 and plagiarized our deeds
 as feats of valor
 of their own.

They frowned upon our way of life
 and took what they could use.
 Our Art
 Our Literature
 Our Music, they ignored
 so they left the real things of value
 and grabbed at their own destruction
 by their Greed and Avarice
 They overlooked that cleansing fountain of
 nature and brotherhood
 Which is Joaquin.⁹³

⁹³ Mi tierra esta perdida/ y robada,/ Mi cultura ha sido desflorada,/ Alargo/ la fila en la puerta del beneficio/y lleno las carceles con crimen./ Estos son/ pues los regalos/ que esta sociedad tiene/ para hijos de Jefes/ y Reyes/ y Revolucionarios sanguinosos./ Quienes/ dieron a gente ajena/ todas sus habilidades y ingeniosidad/ para adoquinar la via con Sesos y Sangre/ para/ esas hordas de Extranjeros

El extranjero es quien ha invadido y conquistado; despreciado los elementos culturales allí existentes, y, en su lugar, estableció una sociedad conducida por la avaricia y la ambición; y, peor aún, no ha apreciado el elemento unificador y, por lo mismo, purificador de la naturaleza y la hermandad: Joaquín, que es también, a la manera de Whitman, un todo. El mí-mismo que ahora se manifiesta como un todo-tú-yo. Por eso Joaquín ha sido todos los hombres y ha vivido en todos los tiempos. Con los únicos con que no se identifica es con los opresores, a los que menciona con mote ofensivo: la sociedad del "gringo" y el "gachupín" Hernán Cortés. Como sus antecesores los insurgentes de México, se siente reflejo del pasado indígena y de los criollos mismos, también abraza la religión católica que surge en la Colonia y a la Virgen de Guadalupe como su emblema principal (figura que habrá de desaparecer en las iglesias reformistas). Gonzales cuestiona que México hubiera conseguido su libertad después de las luchas independistas y pronto compara a Benito Juárez con Moisés. Para ese momento, ya México había perdido más de la mitad del territorio y éste se encontraba en manos y bajo pies estadounidenses. El poema llega a su clímax: aunque sus padres fueron derrotados en cuanto a la subsistencia económica (su modo de vida agrario fue desplazado por el industrial) sobrevivieron culturalmente. Ahora Joaquín hace el recuento de los sufrimientos padecidos en términos culturales: la historia cancelada, el orgullo reprimido, el trato indigno e ignominioso; el ser "condenado a la desesperación", para llegar al presente, momentos antes de comparecer ante la justicia:

I stand here looking back,
and now I see
the present [...]
I,

hambrientos/ por Oro/ Quienes/ cambiaron nuestra idioma/ y plagiaron nuestros hechos/ como acciones de valor/ de ellos mismos./ Desaprobaron de nuestro modo de vivir/ y tomaron lo que podían usar./ Nuestro Arte/ Nuestra música, ignoraron/ así dejaron las cosas de valor verdadero/ y arrebataron a su misma destrucción/ con su gula y avaricia./ Disimularon aquella fontana purificadora/ de naturaleza y hermandad/ La cual es Joaquín. (pp. 15, 17.)

of the same name,
 Joaquin.
 In a country that has wiped out
 all my history,
 stuffed all my pride.
 In a country that has placed a
 different weight of indignity upon
 my
 age
 old
 burdened back.

Inferiority
 is the new load...
 The Indian has endured and still
 emerged the winner,
 The Mestizo must yet overcome,
 And the Gachupin will just ignore.
 I look at my self
 and see part of me
 who rejects my father and my mother
 and dissolves into the melting pot
 to disappear in shame.
 I sometimes
 sell my brother out
 and reclaim him
 for my own, when society gives me
 token leadership
 in society's own name.⁹⁴

La fuente purificadora que es Joaquín ha sido mistificada por una cazuela de las mezclas (una verdadera olla podrida), donde se "desaparece con vergüenza". *Cleansing fountain/ Melting pot*. Es el mismo deseo de "purificación" de los primeros colonizadores europeos en arribar al norte de América, pero la propuesta de Corky va

⁹⁴ Aquí estoy mirando hacia el pasado/ y ahora veo/ el presente [...]. Yo, /del mismo nombre,/ Joaquín./ En un país que ha derrotado/ toda mi historia,/ sofocado todo mi orgullo./ En un país que ha puesto un peso/ diferente de indignidad/ en/ mi/ espalda/ centenaria./ Inferioridad/ es la nueva carga.../ El indio ha sobrellevado y todavía/ emergió el vencedor,/ El Mestizo debe todavía vencer,/ Y el Gachupín solamente ignorará./ Me miro yo mismo/ veo parte de mí./ que renuncia mi padre y mi madre y se/ derrita en la mezcla de esta sociedad/ para desaparecer en vergüenza./ A veces/ vendo a mi hermano/ y lo reclamo/ como mío cuando la sociedad me da/ liderato tesero/ en el mismo nombre de la sociedad (p. 13).

en sentido inverso: la unión de todos los hombres es la fuente purificadora: la presencia de su historia: el recuento de las tradiciones. Por eso Joaquín insiste en su antigüedad, en el largo camino recorrido hasta llegar a ese punto. De ahí que tampoco pueda aceptar que su historia haya sido borrada, al igual que su propio ser: quien ahora traiciona a sus hermanos (a los que han sido como él) y gustoso se arroja en el caldero de la mezcla (un tanto embelesado, porque "igualdad es sólo una palabra") ya que es el ordenamiento de la sociedad: el rechazo a sus padres y madres: el olvido: la condena a la desesperación. La imposición del olvido, así como su procuración, es una de las más grandes calamidades que inflige la cultura dominante a las personas que ocupan sus márgenes, habitantes de sus sótanos u ostentadores de la cultura residual. Cuando Joaquín se presenta en los tribunales no lo hace para reclamar justicia tal y como lo hizo históricamente su autor Corky Gonzalez en el debate que sostuvo con el procurador general Ramsey Clark, sino para pedir reconocimiento: *Yo soy Joaquín:*

Here I stand
before the Court of Justice
Guilty
for all the glory of my Raza
to be sentenced to despair.⁹⁵

Cuando Corky escribe su poema (1967) hacía ya mucho tiempo que el "Canto a mí mismo" (1855) de Whitman había perdido su vigencia y temblor. En aquellos años previos a la bien llamada Edad del Oropel estadounidense, que abarcó los periodos presidenciales del general Grant, parecía haber cabida al entusiasmo, a una utopía no por realizar, sino que ilusoriamente se creía que estaba ocurriendo, justo en el momento en que la idea del progreso, la industria y la magnificencia del individuo habían surgido con estruendo y afán de permanencia. En el prefacio a *Hojas de hierba* –libro que

⁹⁵ Aquí estoy parado/ enfrente la corte de Justicia/ Culpable/ por toda la gloria de mi Raza/ a ser sentenciado a desesperación. (p. 15.)

contiene entre otros el "Canto"— postula que Estados Unidos "no es meramente una nación sino una nación abundante de naciones". Es el poeta mismo quien dará la bienvenida y ofrecerá su lenguaje como instrumento. De nuevo se resalta la cercanía de los conceptos, entre lenguaje y cultura:

se trata del poderoso lenguaje de la resistencia [...], es el dialecto del sentido común. Es el habla de las razas melancólicas y orgullosas, y de todo aquel con aspiraciones. Es la lengua escogida para expresar crecimiento fe autoestima libertad justicia igualdad amistad amplitud prudencia decisión y valor. Es el medio que muy cercanamente debe expresar lo inexpresable.⁹⁶

De ahí que el poeta adquiriera un papel relevante en la sociedad a la que deberá aportar lo nuevo y lo antiguo, porque "Estados Unidos es la raza de razas [...], para él los otros continentes llegan como contribuidores [...], los recibe tanto para su propio beneficio como el de ellos. Su espíritu [el del poeta] responde al espíritu de su país [...], encarna su geografía, la vida natural y los ríos y los lagos".⁹⁷ La prueba última de que el poeta se haya convertido en la voz nacional, en *su poeta* —dice Whitman al final de su prefacio— es que su "país lo absorba de manera tan afectuosa como él lo ha absorbido".⁹⁸ Whitman no se convirtió en esa voz nacional a la que aspiraba. El mismo Whitman que escribió emocionado sobre "La grandeza del Amor y de la Democracia, y la grandeza de la Religión",⁹⁹ anotó en una de sus *Vistas democráticas*, en 1871:

Digo que nuestra democracia del Nuevo Mundo, aunque exitosa por haber sacado a las masas de sus muladares, por el desarrollo material, los productos, y por una muy decepcionante y superficial intelectualidad popular, es, hasta ahora, un fracaso completo en lo que se refiere a los aspectos sociales, así como en sus resultados religiosos, morales, literarios y estéticos [...E]l futuro de Estados Unidos es en cierto modo tan oscuro como vasto. El orgullo, la competencia, la segregación, una obstinación malsana y un libertinaje más allá de todo ejemplo han

⁹⁶ Walt Whitman, "Prefacio de *Hojas de Hierba*", en *American Literature. The Last Part of the 19th Century*, p. 90.

⁹⁷ Walt Whitman, *op. cit.*, p. 72.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 91.

⁹⁹ *Cit.*, en Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought*, vol. III, p. 80.

producido una nueva progenie entre nosotros. Díscola e inmensa, ¿quién podrá sujetar al monstruo? ¿Quién a Leviatán le pondrá las riendas? [...] Navegamos en un peligroso mar de corrientes agitadas y subterráneas, vorágines tan oscuras como desconocidas.¹⁰⁰

Cuando Joaquín se presenta como el remanente olvidado de aquella utopía –arrasada por la ambición y la avaricia advertidas a tiempo por Whitman– ya sólo puede expresar acertadamente y con pesadumbre que vive en un mundo de confusión, en donde triunfó la idea del progreso sobre el hombre; que Estados Unidos no sólo renunció a tener a los poetas como la voz armónica entre los individuos, quienes ofrecían un lenguaje para ser libres e iguales, sino también a ser una nación de naciones.

¹⁰⁰ *Democratic Vistas, Prose Works*, pp. 254-255, tomado de Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, p. 82. Steele Commager y Nevins, editores de *The Heritage of America*, acotan lo siguiente, previo al texto seleccionado de Whitman: "La administración de Grant, 1869-1877, estuvo llena de corrupción política. Los escándalos fueron tantos y tan estrujantes que, para el año del centenario, 1876, los patriotas estadounidenses agacharon los rostros de vergüenza [...]. Whitman, en su panfleto *Vistas democráticas* [...], mostró que entendía claramente las debilidades y peligros de la democracia, pero aun así la defendió tenazmente", p. 828.

6. La lucha por el reconocimiento

Cuando al final de *House of Forgetting* Gloria Santos va en busca de quien fuera su captor por 23 años lo hace con el único objetivo de preguntarle si la ama. Su respuesta, la de Thomas, es primero evasiva, para después pasar a proponer la reconstrucción del último momento en que estuvieron juntos. Gloria vuelve a ser Claudia –como Thomas la llama desde el día en que la secuestró–, se viste con la misma ropa de aquella última cena y se sienta a la mesa para completar la acción interrumpida por ella misma cuando, buscando liberarse de él, le hundió el cuchillo para cortar la carne en el abdomen. En esta ocasión, al igual que aquella, tampoco ocurre el diálogo y, en consecuencia, vuelve a suceder lo mismo, sólo que ahora Claudia más diestra sí lo mata.

La novela se estructura a partir del primer ataque, en el que Thomas queda malherido y Claudia es rescatada, para luego ser defendida por una abogada con una particular propensión a apoyar ese tipo de causas, donde la crueldad de los hechos rebasa por mucho los códigos legales. Así la narrativa se desenvuelve a través de la descripción de las vidas del captor y de la cautiva, juntos y separados, en el pasado y en ese presente que se construye en el relato hasta volverse a unir con la escena interrumpida y finalmente retomada.

En los momentos previos a que ocurra el primer incidente, hay, por un lado, la insistencia –tanto de los dos protagonistas como a través de la voz del narrador– de definir lo que puede implicar el olvido; y, por otro, una constante analogía de sus vidas con el jardín que cultiva Thomas (éste ha criado a Gloria/Claudia como si fuera una planta). Dentro de los recuerdos comunes se halla la extracción de un sauce enfermo (que a Gloria la remite, a manera de contraste, a su infancia en la que su hermano arrancaba de raíz plantas de dientes de león para ofrecérselos) al que ella –se nos dirá

más adelante en el texto— le había tomado especial afecto. En sustitución, Thomas la obliga a aprenderse un poema que habla sobre un sauce. Así, existe el árbol real del jardín, el imaginario tomado de un poema y el del recuerdo de unos pobres ramilletes de yerbas, que se sintetizan cuando Thomas jalonea del cabello a Claudia como si arrancara la maleza, la malayerba, que infecta su jardín.

En lugar de diálogo, Thomas siempre la interroga (*interview*, en inglés) excepto la noche del primer acuchillamiento ("tonight he wanted to believe she loved him"), en la que prefiere pretender que ella lo ama. Es decir, reconoce que el interrogatorio no es propio de los que se aman. Alire-Sáenz mantiene a lo largo de las primeras páginas la impresión de que se trata de una pareja de casados en la que el hombre hace preguntas cliché cuyas respuestas ya conoce. Cuando en ese intercambio de preguntas y respuestas esperadas surge la cuestión del rezo, Claudia vuelve a ser interrogada.

No quería decirle para qué rezaba..."Rezar es un asunto privado".¹⁰¹

Aun entrecomillada, queda la duda si en realidad Claudia pronunció la frase o únicamente la pensó, pues no se llega a esclarecer la ambigüedad con la réplica de Thomas: "No estás siendo evasiva, ¿verdad?"¹⁰² Ella responde (efectivamente siendo evasiva) que sólo recita de manera mecánica el rosario. Thomas ha dejado esa práctica desde tiempo atrás. La inclusión de estos parlamentos no solamente ubica a ambos como católicos, sino que es pretexto para expresar un trasfondo que apenas se vislumbra, y que el lector no puede percibir en ese momento pues desconoce que Thomas tiene como cautiva a esa mujer desde hace 23 años; que él es un prestigioso profesor universitario, famoso por su libro *Educating America*; y que ella de niña, antes de ser secuestrada, vivía con su familia en uno de los lugares más pobres del país, el Segundo Barrio de El Paso, Texas, y se llamaba Gloria, no Claudia. Thomas opina

¹⁰¹ Benjamin Alire-Sáenz, *The House of Forgetting*, p. 11

¹⁰² Ídem.

sobre el hecho de rezar el rosario y el narrador acota en cursivas que subrayan su opinión:

"Es una vieja tradición". No dijo lo que ella sabía que él estaba pensando.
*Está en tu naturaleza.*¹⁰³

Y, después de darle una lección sobre el origen del rosario, Thomas tiene una nueva pregunta: ¿qué implica para ella rezar el rosario? El narrador nos dice que Claudia responde de una manera que Thomas pueda entender: "me centra" ("*it centers me*"), al tiempo que se reserva lo más íntimo, se explica a sí misma traduciéndose, adaptando sus términos a los ajenos. Incluso sabe lo que él está pensando y no lo dice. En esos veintitrés años de cautiverio Claudia ha aprendido varias estrategias para mantener contento a su opresor (como darse cuenta cuando comienza a irritarse con la plática y entonces cambiar el tema por uno agradable; o, mejor aún, copiar sus hábitos), y una de ellas ha sido *interpretarse a sí misma de una manera que no trastorne la tranquilidad del otro*, al igual que tuvo que acatar cuándo ir al jardín, cuándo mantenerse encadenada en el sótano de la casa y cómo comportarse sexualmente. También tuvo que asumir el olvido. Contradictoriamente el olvido le quita la sensación de vida (de pertenencia, de formar parte de), pero es la única manera en que ha podido sobrevivir:

un olvido que la ha hecho sentir como si no formara parte de lo que a Thomas le gusta llamar "el ejército de los vivos". Los vivos sabían cómo luchar.¹⁰⁴

El olvido y las estrategias de supervivencia (complacer, imitar, agradar, traducirse) es lo que hace a Gloria/Claudia depositaria, epítome del sufrimiento del cautiverio cultural. Y una serie de olvidos de Thomas ("ya me estoy volviendo olvidadizo como tú, querida") contribuyen al desenlace violento: Claudia le entierra el cuchillo a Thomas. "Todo sucedió en un instante". Ese todo tiene varios momentos:

¹⁰³ *Ibíd.*, p., 12. La última frase está en cursivas en el original: *It was bred into you.*

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 13. En otro momento, la cautiva dirá que recordar es una maldición.

1. Claudia confiesa haberle mentido a Thomas en cuanto a que había olvidado aquel poema que la obligó a aprenderse.

2. Claudia, ahora para disgusto de Thomas, le recita el poema sobre un sauce que fue derribado y sacado de raíz. Desde luego, existe una analogía con el desarraigo al que fue sometida, que cobra sentido en ese instante con el "jardinero" (Thomas que ve a los humanos como vegetación que cultivar) ahora malherido, si no es que moribundo.

3. Thomas alcanza a reclamarle lo que ha hecho, pues con él estaba *a salvo*. Cuando empezó la tormenta –que se mantiene en el fondo de este drama– ella había comentado que se sentía *a salvo*; y él había dicho una frase que en ese momento, en el suelo y apuñalado, cobraba un mayor sentido: "A home should be a refuge" ("Una casa debe ser un refugio").

4. Apenas, en ese brevísimo instante (Claudia responde que nunca estuvo *a salvo* y Thomas pregunta por qué), hay una ligera posibilidad de diálogo. Pero no se realiza por el desfallecimiento de Thomas.

5. Durante todo ese tiempo se ha mantenido el contacto con una voz externa a ellos (la llamada que atendió Thomas, ya que se le había olvidado dejar encendida la grabadora, descuido que aprovechó Claudia para atacarlo con el cuchillo) y ahora ella toma el auricular para pedir ayuda. El interlocutor no entiende nada y al oír la voz de Claudia pareciera querer retomar un diálogo jamás iniciado: "¿Quién eres tú?"

Benjamín Alire-Sáenz, en lugar de insertar la respuesta e iniciar finalmente el diálogo (necesario y esperado), nos da una de las novelas más elocuentes sobre los conflictos culturales de finales del siglo XX de Estados Unidos. Clara muestra de lo que Francis Mulhern ha tipificado como la condición de la novela cultural.¹⁰⁵ Si bien este

¹⁰⁵ Francis Mulhern, *Figures of Catastrophe. The Condition of Culture Novel*, Londres, Verso, 2016, 165 pp.

autor en su ensayo se constriñe a las novelas inglesas del siglo XX, al final abre un poco el compás para ver cómo esta condición se ha manifestado en otros lugares de Occidente. En Estados Unidos la encuentra en *Lolita* de Nabakov y en dos obras de Nathanael West, *A Cool Million* y *The Day of the Locust*, así como en el horror de *Misery* de Stephen King, en las que se exhibe ya sea con humor negro o terror franco "el lenguaje y la cultura popular" de Estados Unidos, así como la tensión del artista con su medio ambiente social y político en *Martin Bauman*, de David Leavitt. En esa lista muy bien podría incluirse *The House of Forgetting*, especialmente si tomamos en cuenta no nada más que Mulhern en su galería de obras analizadas en sus *Figures of Catastrophe* incluye *El coleccionista* de Fowles –con la que la novela del texano Alire guarda mucha relación, además de temática–, sino porque cumple varias de las características que considera básicas para ser considerada como una novela cultural; además de una no considerada por Mulhern: la diferencia de clases.¹⁰⁶

Como ya mencioné, Thomas, de familia migrante y pobre, que cambió su apellido Nealun por Blacker para borrar su pasado irlandés, ha llegado a ser un intelectual de prestigio de Chicago, y Gloria (a la que Thomas le cambia el nombre por Claudia) una niña pobre del Segundo Barrio de El Paso, Texas. Esa diferencia económica le resultó a Thomas de lo más atractiva para poder raptar a la muchacha, llevarla a Chicago y realizar en ella su experimento pedagógico, que consistía en tratar a los humanos como si fueran plantas de cultivo. Esa es otra constante en la novela cultural: el hombre es quien busca a la mujer. Sólo que con una leve diferencia: mientras los hombres de las novelas estudiadas por Mulhern son empujados y muchas veces desviados de su cometido por una fuerza anti-cultural, Thomas trae consigo un ímpetu cultural muy

¹⁰⁶ Francis Mulhern asevera no haber encontrado el conflicto de clase en las novelas que examinó, sino, en su lugar, el de las diferencias culturales. Esto es, puede haber diferencia de clases (como, por ejemplo, en la de Fowles, en la que ella es de clase alta y él un nuevo rico recién salido de la pobreza), pero el centro del conflicto radica en la separación cultural, aunque ésta sea consecuencia de aquella.

fuerte que lo distingue de los otros, pues se ostenta como el aculturador por antonomasia.

Otro elemento de la novela cultural es la casa. "En el meollo de la cultura está la casa".¹⁰⁷ La casa de Thomas se halla en un barrio residencial, que, a diferencia de sus modelos británicos, no tiene mayor antigüedad, pero es coherente que así sea pues él asegura haber abandonado las tradiciones. Es una casa con jardín donde se cultivan las plantas, pero también mueren y se extraen. Tiene un comedor que funge como lugar del interrogatorio y desde donde se pueden oír los mensajes que se dejan en la contestadora. Es una casa donde comienzan a olvidarse las cosas, vaciarse de recuerdos (como el mismo título de la novela indica) y tanto olvido finalmente causa la cuchillada casi mortal. La nueva cautiva (ahora llamada Claudia) es alojada en el sótano, al igual que Miranda en *El coleccionista*. A los policías les llamará la atención que la puerta esté cerrada por dentro, pero lo que se denota con ello es que Thomas, al igual que su cautiva, quedaba enclaustrado en esa casa para cancelar lo externo (de ahí también su poco gusto por responder a las llamadas telefónicas y, cuando finalmente lo hace, pone en riesgo su vida).

También en *The House of Forgetting* la lectura cumple una función particular para hacer evidentes esos vínculos culturales que menciona Mulhern sobre la música, la arquitectura y la pintura, siempre presentes en este tipo de literatura. Claudia habla de Proust y de Pound, y también el narrador establece el grado de adquisición cultural de ella cuando menciona a los músicos clásicos que escucha, así como reitera que ha aprendido de memoria el poema sobre el sauce.

Mulhern acota que "la mayoría de los protagonistas de estas narrativas son huérfanos".¹⁰⁸ En *La casa del olvido* los protagonistas dan la impresión de no poseer

¹⁰⁷ Francis Mulhern, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 127.

ninguna relación de parentesco, lo cual refuerza la idea de que todos ellos son recién llegados. La única que parece tener ancestros y familia recientemente es Gloria, aunque descubrirá que, después de veintitrés años, de ellos nada más quedan lápidas en el cementerio y unos recuerdos gravemente fragmentados. De Thomas hay escasas referencias de su desgraciada infancia como migrante irlandés en Filadelfia; especial y significativa es la anécdota de que su padre arrojó uno de sus libros por la ventana.

Más allá de las semejanzas, será más apropiado entender *The House of Forgetting* no como una novela cultural, sino como la novela de la aculturación, cuya principal característica es la negación del diálogo entre sus opuestos (la cautiva y su custodio). Mientras Fred Clegg (*El coleccionista*) que desea ser aceptado culturalmente y termina matando a su cautiva –quien representaba todo a lo que aspiraba–, Gloria/Claudia mata al que personifica la cultura de su país para liberarse. Los términos se han invertido parcialmente. Gloria/Claudia no tenía aspiraciones culturales ni tampoco podía ofrecer (como Miranda la de *El coleccionista*) ninguna vía de acceso a lo cultural o facilitar su aceptación en el medio anhelado. Sin embargo, lo que tenía para Thomas de valioso Gloria/Claudia era su naturaleza, su nuda vida; la posibilidad de llenarla de contenidos. De sus contenidos, los de este Pígalión actualizado. Cuando Gloria regresa al mundo exterior no actúa como si hubiera recibido una formación extraordinaria que la pudiera hacer más apta ante los policías que intentan protegerla, o con la abogada que pretende ayudarla. Ahí la tesis dicha al principio de la novela vuelve a reiterarse: sin recuerdos, no es posible pertenecer al ejército de los vivos, éstos siempre dispuestos a luchar (aunque no se dice por qué o para qué). Lo que en realidad Claudia muestra es que ha sido educada para obedecer y espera entonces que las decisiones y sus correspondientes actos le sean indicados. Como únicamente ha escuchado la voz de Thomas –de su captor– durante todos esos años, tampoco puede responder con facilidad a los interrogatorios –ella que se había vuelto hábil para

evadir los de Thomas, aprende muy pronto que sus estrategias no funcionan con la policía.

Lo que ha fallado es la aculturación, cuyo fracaso se representa con la muerte final de Thomas. La inversión del motivo del cautiverio no se halla en que la cautiva mate a su capturador, sino en que Calibán mate a Miranda. Es decir, el considerado inferior en términos culturales sea quien acabe con el epítome de la cultura; esto es lo que ocurre con Fred Clegg y Miranda, los personajes de *El coleccionista* de Fowles (incluso ella lo llama a él "Calibán" en su diario); o en la historia de Lucía Miranda –múltiplemente trasladada a la ficción– donde los indígenas matan a los españoles y, como señala Vania Barraza Toledo, así "la barbarie supedita a la ficción".¹⁰⁹

La fantasía de Fred Clegg de autosuperación es un horror al que los recursos de defensa que posee Miranda resultan inadecuados; y su anhelo por obtener un reconocimiento cultural termina con la simbólica destrucción de la cultura misma,¹¹⁰

y, por lo mismo, expresa el aristocrático punto de vista que parece poner en alerta moral a las clases dominantes en contra de los arribistas e incultos; la amenaza de la barbarie que ya ha llegado a las ciudades. Pero la inversión que propone Alire-Sáenz es todavía más profunda que un giro en el desenlace. En *The House of Forgetting* es Calibán quien mantiene cautiva a Miranda; a diferencia de la mayoría de sus homólogos literarios, la ha poseído no sólo sexualmente, sino culturalmente hablando, pues la ha "educado". Sin embargo, para la cultura dominante Thomas no podría ser el típico Calibán (al que en *La tempestad* incluso se lo encadena para que no ataque sexualmente a Miranda y es descrito como un ser informe, pseudo humano).¹¹¹ Lo subversivo que resulta un

¹⁰⁹ América", en Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata, eds., *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, Madrid, Vervuert Iberoamericana Vania Barraza Toledo, "Lucía Miranda, de Eduarda Mansilla: la española (que) cautiva en -Universidad de Navarra, 2011, p. 33.

¹¹⁰ Francis Mulhern, *op. cit.*, 119.

¹¹¹ Es pertinente insertar la contextualización del relato de Mansilla que hace Barraza Toledo: "se inscribe como heredero inmediato del debate planteado en el *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento promoviendo, en este caso, una alternativa "femenina" al modelo civilizador", *op. cit.*, p. 36.

planteamiento así ya estaba implícito en la crítica que hace Rodó en *Ariel* al sistema político de Estados Unidos: "siendo la democracia la entronización de Calibán".

La calibanización de Thomas se sustenta en dos recursos extraliterarios, puesto que, más que hallarse en la novela, están en la moral de la sociedad: primero, Thomas quebranta la ley (secuestra a Claudia) y, por lo mismo, merece un castigo; y segundo, Claudia cultural y moralmente es inocente de haber matado a su captor; tercero, su inocencia será necesariamente ratificada por un tribunal que ella misma habrá de solicitar. En resumen, Claudia/Gloria expresa con ese último acto que ha comprendido las reglas de comportamiento del sistema y que –como sucede en los productos de la cultura popular estadounidense cuando el caso lo amerita– las cuestiones morales se elucidan y finalmente se sancionan a través de las opiniones de un jurado, compuesto de personas comunes y corrientes: iguales juzgan a iguales. Los tribunales de justicia son los equivalentes modernos de las reuniones comunitarias religiosas; Mary Rowlandson y Hannah Dustan –antecedentes históricos del personaje de ficción Gloria/Claudia– fueron restituidas, gracias a un consenso al interior de la comunidad puritana e incluso aquella última recompensada por su asesinato múltiple. La sociedad contemporánea en forma de jurado es quien favorece su integración.¹¹²

Con el juicio de los demás, a diferencia de *Yo soy Joaquín*, Claudia prueba que su aculturación ha llegado a buen término: puede funcionar perfectamente en el mundo de los vivos (de su país), a pesar de que Thomas le había hecho creer lo contrario (lo cual manifiesta también sus deficiencias como agente de esa sociedad). Así vistas las cosas, Thomas es quien no culminó adecuadamente su proceso de aculturación. Hasta su abogado y amigo, cuando leyó sus diarios íntimos se desligó de él. Por ello, él es el Calibán de la historia, a quien debió ponérsele en cadenas, en lugar de que el Bien se

¹¹² Véase el capítulo IV, "Los nuevos cautivos", donde se examinan los casos de Mary Rowlandson y de Hanna Dustan, cuyas historias conformaron la estructura narrativa puritana.

viera forzado a destruir el Mal (que más que católica, es una solución de las iglesias evangélicas, desarrollada hasta el aburrimiento en la mencionada cultura popular), inmediatamente después de que ella había creído que era posible dialogar con él. De esa manera se aclara que el ejército de los vivos lucha contra el Mal. Des-graciado es Calibán que, además de personificar a la barbarie que camina, encarna al Mal mismo.

Cuando Thomas abre una botella de vino (típico signo en las novelas y películas de refinamiento cultural), que tiene el mismo año –según él– del nacimiento de Claudia, ésta prefiere compararse con el corcho: treinta años en el mismo lugar y en un solo clic queda libre. Es el ansia de libertad que lleva a Claudia a acuchillar a Thomas la primera vez, tan fuerte como fue el impulso de este profesor universitario por moldear a una criatura al grado de encadenarla para lograrlo. Sin embargo, Claudia no rechaza la educación de Thomas, a lo mucho esconde para sí lo más privado de sus recuerdos; y no son éstos tampoco los que la llevan al acto violento inicial. Es el deseo de romper su encierro. Lo que Thomas no pudo reprimir en ella fue el ansia de libertad, y he ahí su falta. Pero era incapaz de siquiera concebir la libertad de los individuos, pues lo dominaba la idea de una educación en forma de inculcación hasta el grado de llegar a la inoculación de los valores predominantes. En ello reside la crítica más fuerte del autor a su sociedad cuando señala la contradicción inmanente entre los términos libertad y aculturación. Se da la segunda y última cuchillada porque, una vez cancelada cualquier posibilidad de relación amorosa, Thomas pretende vengarse de ella (una transgresión más a los órdenes legal y moral), así que Claudia lo mata en defensa propia –una forma de asesinato permitido por la sociedad–. Thomas muere por no haber acatado los valores de una cultura que lo acogió e hizo próspero, y, peor aún, había pretendido comunicarlos ostentándose como educador. Finalmente es un impostor. Pero la sociedad hegemónica puede estar tranquila: eso ocurre entre individuos no (del todo) aculturados, y mientras se tengan a la mano policías incorruptibles, abogadas honestas

y altruistas, vecinos confiables y un jurado imparcial como los que pueblan la novela, esos conflictos no rebasarán los jardines de sus casas (ni de entrada ni de salida).

En el centro de los conflictos culturales –siguiendo a Axel Honneth–¹¹³ 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.¹¹⁴ Las relaciones mismas entre los individuos en la sociedad deben proveerlos de reconocimiento a través "del amor, de los derechos y la estima",¹¹⁵ 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 grupos marginados y subalternos se les ha negado sistemáticamente el reconocimiento a causa de su cultura o forma de vida",¹¹⁶ 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

¹¹³ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995, 215 pp.

¹¹⁴ Axel Honneth, *op. cit.*, p. XXI.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p.1. "Amor" es el término que emplea Hegel. Posteriormente, Honneth empleará "solidaridad".

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. X.

conforma y se transforma con los demás.¹¹⁷ La auto-estima, 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.¹¹⁸

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.¹¹⁹

¹¹⁷ De ahí la dificultad –muy bien entendida por Alire-Sáenz– de la protagonista de *The House of Forgetting* de ser ante los que ahora la rodean pues sólo había interactuado con Thomas: la abogada, los vecinos y los policías, aunque posea el lenguaje, información y ciertos hábitos culturales.

¹¹⁸ Axel Honneth está, a la vez que sintetiza, adoptando las ideas de Hegel, *op. cit.*, p. 17.

¹¹⁹ Hegel, *Conferencias de Jena sobre la filosofía del Espíritu*, cit., en Axel Honneth, *op. cit.*, p. 42. Traduzco 'self' –el ser íntimo, la mismidad–, como 'persona', siguiendo la sugerencia de Abraham Nosnik en su artículo "Las personas de James y Mead". Nosnik señala que "el concepto que mejor equivale a la riqueza de referentes del término Self es persona". Se aplica por igual en este texto a la traducción de algunos fragmentos de *The Struggle of Recognition*, donde se alternan "mismo" y "mismidad" con "persona".

Lo que lleva a 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.¹²⁰

Axel 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'".¹²¹ Verse de tal forma implica – interpreta Honneth a Hegel– reconocer los límites finitos del otro: "que los sujetos cobran conciencia del terreno existencial común con base en que aprenden a verse recíprocamente como seres vulnerables y amenazados".¹²² Sólo 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."¹²³ 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,

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 43.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 47.

¹²² *Ibíd.*, p. 48.

¹²³ Hegel, "Conferencias de Jena sobre la filosofía del Espíritu", cit., en Axel Honneth, *op. cit.*, p. 51. Se halla ese mismo trasfondo en la frase "ejército de los vivos" que Thomas, el personaje de *The House of Forgetting*, ve como consecuencia de poseer recuerdos.

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.¹²⁴

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 tuyas?

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.¹²⁵

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

¹²⁴ Axel Honneth, *Ibidem*, pp. 56-57.

¹²⁵ Axel Honneth, *ibidem*, p. 62.

–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",¹²⁶ 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 "una posición, la dignidad de ser miembro en la comunidad".¹²⁷

Honneth, por su parte, llama la atención sobre el hecho de que no es coincidencia de que 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.¹²⁸

Una de las maneras más palpables de ese reconocimiento ocurre en el diálogo. Repasando nuevamente la novela *The House of Forgetting*, la cautiva no se reconoce ni en su captor ni responde a los otros miembros de la sociedad que intentan ayudarla. En principio, es incapaz de contestar a sus preguntas y posteriormente dar coherencia y continuidad a su pensamiento (como sería mantenerse alejada de Thomas, por ejemplo), pues no se ha establecido el diálogo, y, en consecuencia, ella no puede

¹²⁶ Ibídem, p. 75. Como puede ejemplificarse con Claudia, la cautiva de *The House of Forgetting*, que sólo había sido interrogada por su captor.

¹²⁷ George H. Mead, *Mind, Self, and Society*, cit., en Axel Honneth, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁸ Axel Honneth, *The Struggle of Recognition*, p. 79.

comenzar a definirse a sí misma. Educada para obedecer, es imposible el reconocimiento que la pudiera conducir al conocimiento de sí misma.

Basta acotar los términos en que una comunidad acepta o rechaza a sus miembros (como ya se vio en los análisis de Avisahi Margalit, Joseph Raz y Moshe Halbertal) para sacar a flote los riesgos del conflicto, por un lado, y, por el otro, concebir cómo la lucha por el reconocimiento con facilidad puede convertirse en el ansia de reconocimiento que, a su vez, conduce a la negociación y al enfrentamiento. Y lo más grave –como ya se mencionó en otros términos– ocurre con el respeto a sí mismo, cuando éste se cancela o condiciona por la comunidad. Eso podría explicar el recurso de acudir, a manera de refugio, al concepto de las minorías como sucedáneo para aliviar el mal cultural. Pero no lo sana.¹²⁹

Minorizar, colocar individuos dentro del carcomido esquema de "minoría" significa no reconocer los derechos y, por lo mismo, la dignidad de las personas. Atenta contra su propia concepción de personas, pues afecta gravemente el respeto a sí mismos. Con esos términos defino y me explico lo que es sufrimiento cultural. Es un intento por vaciar a las personas de contenidos –despersonalizar– eliminar lo que en ellas hay de sí mismas, desposeerlas hasta quedar en la nuda vida, el *homo sacer*.¹³⁰

¹²⁹ Retomando un ejemplo de Margalit y Raz, el de una comunidad aparentemente sin ningún conflicto posible, como la de un club de lectores de ficción que acepta sin cuestionar a ninguno de los aspirantes a pertenecer a él y, además, al que una vez convertido en miembro se lo reconoce como lector. Ésa sería una comunidad ideal hasta que haya rechazados, y entonces éstos habrán de formar sus propios y exclusivos clubes de disléxicos, ciegos y analfabetos. Pero sus miembros no tendrán el reconocimiento de ser concebidos como lectores simplemente, sin adjetivos. Aquí entra en un juego contradictorio otro factor: se niega el reconocimiento por falta de pertenencia, lo que resulta una paradoja muy útil para la protección de la hegemonía, la cual se reserva el derecho de admisión.

¹³⁰ La búsqueda y obtención de la uniformidad cultural, desvalorizando o más bien desposeyendo de valor (la nuda vida) a determinados grupos percibidos como renuentes o incapaces de integrarse de una manera unívoca es explicado por Giorgio Agamben en *Homo sacer* en términos históricos y biopolíticos: "La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura. El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, a esta luz, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (de hecho, se supone que cualquier asimilación por su parte sólo es, en rigor, simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del pueblo,

Avishai Margalit, en su fundamental libro, *Una sociedad decente*, encuentra el epítome de toda humillación en aquella que se les inflige a las personas a causa de sus carencias o problemas físicos, desde la tartamudez hasta el retraso mental. Tristemente recuerda el autor que los experimentos médicos del nazismo comenzaron con individuos que padecían retraso, para luego enfocar su ensañamiento contra judíos y gitanos. Así, las condiciones biológicas son fácilmente transformadas en culturales –y a la inversa– con el fin de humillar a todos aquellos que se hallen fuera de los principios (entre valores e ideales) hegemónicos. Para Margalit lo contrario de humillar es honrar. Y el concepto de honor se halla inscrito en la idea del respeto a sí mismo. De ahí que "humillación sea cualquier tipo de conducta o condición que constituya una razón evidente para que una persona considere su respeto-a-sí-misma herido."¹³¹ Promover el respeto erradica la humillación.

de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno [...]. Con la solución final (que incluye también, y no por azar, a los gitanos y a otros no integrables), el nazismo busca oscura e inútilmente liberar la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para producir finalmente al *Volk* alemán como pueblo que ha colmado la fractura biopolítica original [...] se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual 'allí donde hay nuda vida, debe advenir el Pueblo'. La fractura que se creía haber colmado eliminando al pueblo (a los judíos que son su símbolo), se reproduce nuevamente, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo", *Homo sacer*, pp. 227-229. La situación de Estados Unidos, con clasificaciones "raciales", la concepción de que la pobreza es responsabilidad individual, la desvalorización (al grado de deshumanizar) al trabajador migrante para que sea más funcional y menos costoso, la intrínseca idea de un mundo constituido por ganadores y perdedores, el constante mantenimiento bajo sospecha de ciertas personas, un sistema amplio de seguridad y escrutinio, aunada a su historia de exterminio, sometimiento y esclavitud de poblaciones, manicomios, campos de concentración (de japoneses y alemanes), deportaciones masivas (de mexicanos) e invasiones violentas a países soberanos, hace urgente una reconsideración y reconstrucción de esa sociedad para detener la crueldad explícita en su actuar, en su forma de ser. "Sólo una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica [...] podrá detener esa oscilación [entre la exclusión y la transformación en nuda vida] y poner fin a la guerra civil que divide pueblos y a las ciudades de la tierra", concluye Agamben.

¹³¹ Avishai Margalit, *The Decent Society*, loc. 83-84.

Aquí es necesaria la distinción entre respeto y estima. La autoestima es la valoración de uno mismo y se basa en "la creencia de poder realizar ciertos logros", no necesariamente en lo efectivamente logrado. La sociedad, por su parte, responde ante la autoestima apreciando en grados dicho potencial, sin afectar en principio la autoestima del individuo. En términos que he empleado: la introspección (o si se prefiere, la desconstrucción de la persona) conduce a la propia valoración de sí mismo, a la autoestima; el diálogo, en cambio, lleva al respeto-a-sí-mismo: se moldea en términos de reciprocidad. Se necesita a los otros para generar el respeto necesario. En su base, más que los logros o la posibilidad de realizarlos, se halla la certeza de pertenencia a un grupo humano. También puede darse el caso de que una persona con alta autoestima carezca de respeto a sí misma, y eso se observa en su relación con los demás. Margalit da como ejemplo el autosobajamiento ante el poder en que incurren individuos con alta autoestima: "rebajarse como una forma de adulación en la cual una persona actúa servilmente con respecto a los demás para proveerles de un sentimiento falso de superioridad."¹³² Quien se humilla a sí mismo carece de respeto a sí mismo; de igual manera, una sociedad que humilla atenta contra el respeto-a-sí-mismo de la persona.

Un orden social que viola la integridad moral de sus dependientes crea una sociedad humillante. La violación de la integridad moral es suficiente para catalogar a una sociedad como humillante[...] una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no violan la dignidad de la gente...¹³³

Ese es el punto central de Margalit: el respeto se justifica en las sociedades para evitar humillar a las personas. El respeto debe ser garantizado a todas las personas que vivan en los confines de la sociedad, y *no sólo a "aquellas que pertenecen a nuestra forma de vida"*.¹³⁴ Puesto que "el paradigma del comportamiento moral es evitar la

¹³² Avishai Margalit, *op. cit.*, loc. 422-425.

¹³³ *Ibidem*, loc. 484-486.

¹³⁴ *Ibid.*, loc. 763. Mi subrayado.

crueledad",¹³⁵no es necesario buscar ninguna ulterior justificación para establecer una sociedad decente.

El argumento se desarrolla de la siguiente manera. La crueldad es el máximo mal. Prevenir la crueldad es el supremo mandamiento moral. *La humillación es la extensión de la crueldad del ámbito físico al psicológico del sufrimiento. La humillación es una crueldad contra la mente.* Una sociedad decente debe comprometerse no solo a erradicar la crueldad física en sus instituciones sino también a eliminar la crueldad psíquica causada por esas instituciones.¹³⁶

Renglones anteriores había llegado a la conclusión de que el ser humano no sólo sufre por el dolor físico, sino también como "consecuencia de actos con significado simbólico".¹³⁷ Actos culturales.

¹³⁵ *Ibíd.*, loc. 816-818.

¹³⁶ *Ibíd.*, loc. 782-784. Mi subrayado. Finalmente Margalit amplía la definición de sufrimiento cultural.

¹³⁷ *Ibíd.*, loc. 781.

7. Memoria, experiencia y olvido

César Chávez le escribe a E. L. Barr, presidente de la California Grape and Tree Fruit League, para explicarse a sí mismo e inicia con la expresión de sus sentimientos: "I am sad to hear about..."¹³⁸ que a él y a su movimiento sindical de trabajadores agrícolas se los haya tachado de violentos y que emplean tácticas de terror. (Hoy en día, no se vacilaría en adjudicarles el epíteto de terrorista.) De ser ciertas esas acusaciones – continúa el líder campesino–, él renunciaría a su lucha y, por ello, le pide que presente las pruebas de su dicho. De no hacerlo –Barr–, será quien ejerce la violencia contra ellos: "violence against us, albeit violence of the tongue".¹³⁹

Lo que está haciendo Chávez es iniciar el diálogo con su contrario y hasta posible represor, quien lo considera a él como un enemigo; y por ello también el fundador de AFL (Asociación de Trabajadores Agrícolas) emplea recursos para la comprensión y el acercamiento. Entiende que las declaraciones de Barr han sido apresuradas, bajo la presión de diferentes grupos para socavar "the tremendous moral force of our movement".¹⁴⁰ Ellos mismos, los campesinos, "How many times we ourselves have felt the need to lash out in anger and bitterness".¹⁴¹ Sí, porque ellos son tan humanos como Barr ("I am convinced that you as a human being did not mean what you said")¹⁴² y se hallan moralmente por encima, pues no han hecho ninguno de los actos que se les adjudica, porque han sabido desechar esos impulsos negativos.

El segundo párrafo lo ocupa en recordar su cristianismo ("hoy, en Viernes Santo de 1969") y relacionarlo con un elemento que debería ser comprensible para Barr: el

¹³⁸ "Me entristece saber que..." Ésta y todas las citas siguientes de la carta que César Chávez le escribe han sido entresacadas de la antología *Pain and Promise: The Chicano Today*, de Edward Simmen, que la publicó bajo el título "Letter from Delano", pp. 29-32.

¹³⁹ "violencia en contra de nosotros, aunque sea violencia de la lengua".

¹⁴⁰ "la tremenda fuerza moral de nuestro movimiento".

¹⁴¹ "Cuántas veces nosotros mismos hemos sentido la necesidad de gritar con odio y amargura".

¹⁴² "Estoy convencido de que, como ser humano que es, no quiso decir lo que dijo".

sacrificio de Martin Luther King, quien se entregó a una lucha "no violenta por la paz y la justicia". Siguiendo sus lecciones, el movimiento campesino busca denunciar todo tipo de injusticia, para que los trabajadores agrícolas, sin derramamientos de sangre, puedan formar un sindicato y tener "la *dignidad* de negociar con los dueños de las empresas agrícolas". Subrayo esa palabra porque Chávez no emplea la que hubiera sido habitual, "el derecho a negociar", sino utiliza el término adecuado para presentarse y definirse como persona.¹⁴³

Es claro que lo que manifiesta es el respeto-a-sí-mismo. La dignidad y la honra están por encima de la obtención de derechos –como observa Magalit–. Y ese respeto-a-sí-mismo incluye distanciarse de cualquier posible identificación con la violencia. Es más, su actitud de no-violencia es la que lo llena de orgullo, así que le advierte a su interlocutor: la violencia iguala de manera atroz y negativa: "esa violencia sin sentido no distingue colores, clases o vecindarios". De ahí que el inicio del tercer párrafo, al tiempo que demanda el diálogo, exija el reconocimiento de las personas como seres humanos:

You must understand –I must make you understand– that our membership and the hopes and aspirations of the hundreds of thousands of the poor and dispossessed [...] are, above all, human beings, no better and no worse than any other cross-section of human society [...]. We are men and women who have suffered and endured much, and not only because of our abject poverty but because we have been kept poor.¹⁴⁴

¹⁴³ Sirva de ejemplo a la tesis de Alex Honneth: el contrato laboral como reconocimiento. Es importante resaltar que la denigración hacia los trabajadores agrícolas los arrincona en la ilegalidad a tal extremo que sus personas son concebidas por la hegemonía como tales, como ilegales y, por lo mismo, peligrosos de quebrantar la ley en cualquier momento. Un contrato entonces restablece la dignidad esas personas, aunque no desvanece las causas del conflicto.

¹⁴⁴ César Chavez, "Letter from Delano", en *Pain and Promise...*, ed. Edward Simmen, p. 30. "Debe entender –debo hacerlo entender– que nuestros miembros, así como las esperanzas y las aspiraciones de cientos de miles de pobres y desposeídos [...], son sobre todo seres humanos, ni mejores ni peores que cualquier otro en la escala social [...]. Somos hombres y mujeres que hemos sufrido y soportado mucho, y no solamente a causa de nuestra pobreza abyecta, sino porque nos han mantenidos pobres".

Es una distinción necesaria de remarcar ante el pensamiento hegemónico: ser pobre es una cosa (que ese mismo pensamiento podría justificar y ha justificado hasta de una manera religiosa), pero haber sido mantenido pobre es otra muy distinta (que no se puede explicar en términos simples de destino y distribución de la riqueza, especialmente en sociedades que pretenden ser igualitarias o que presumen de grandes avances económicos basados en una gran oferta de oportunidades de desarrollo), lo cual sólo puede comprenderse en términos culturales, de reconocimiento o de humillación.

En lo que sigue, Chávez señala varios elementos del sufrimiento cultural y termina mencionando el concepto de esclavitud (tan cercano a la nuda vida):

The colors of our skins, the languages of our cultural and native origins, the lack of formal education, the exclusion from the democratic process, the numbers of our slain in recent wars –all these burdens generation after generation have sought to demoralize us, to break our human spirit. But God knows that we are not beasts of burden, agricultural implements or rented slaves; we are men. And mark this well, Mr. Barr, we are men locked in a death struggle against man's inhumanity to man in the industry that you represent.¹⁴⁵

Es esa lucha por el reconocimiento como personas que lo lleva a iniciar el diálogo. La búsqueda de la comprensión mutua y, por ende, del respeto. En esa descripción, al individuo que combate en las guerras y que trabaja en el campo, a pesar de ser ciudadano se lo ha excluido tanto de la educación formal como del proceso democrático. Más que negarle sus derechos, se lo ha disminuido moralmente: "para desmoralizarnos, quebrantar nuestro espíritu". Esa carencia de humanidad ha

¹⁴⁵ Ídem. "Los colores de nuestras pieles, los lenguajes de nuestros orígenes culturales y nativos, la falta de una educación formal, la exclusión del proceso democrático, el número de muertos en las guerras recientes: todas esas pesadumbres, generación tras generación, han estado a punto de desmoralizarnos, de quebrantarnos el espíritu. Pero Dios sabe que no somos bestias de carga, herramientas para el trabajo agrícola, ni esclavos en renta. Somos hombres. Y grábese esto bien, señor Barr, somos hombres enfrascados en una lucha a muerte en contra de la deshumanización del hombre en la industria que usted representa".

redituado en provecho de la industria que Barr representa: bajos salarios, horas de trabajo y contrataciones azarosas, ausencia de asistencia médica y de seguridad social.

Hay que acotar que, cuando a estos trabajadores les fueron reconocidos sus derechos (y por lo mismo su dignidad), pronto se los sustituyó por oleadas de trabajadores migratorios sin documentos, que, con la misma velocidad, se clasificaron como "ilegales" para poder ser explotados sin mayores compromisos: se los esclaviza sin la obligación de darles alojamiento y comida; como no se les reconoce su calidad de personas en los contratos (aunque sean de palabra) pueden no ser respetados por los empleadores. Por eso, Chávez primero rechaza cualquier cosificación posible, ni bestias de cargas ni instrumentos de trabajo, sólo humanos. Y como humanos, lejos del esclavo. Son los campesinos poseedores de una vida con atributos y todo ese sufrimiento padecido es injusto. De ahí que la lucha sea "a muerte", pues se trata de obtener la vida. Y, si le quedara alguna duda al empresario de cómo sería el campesino sobreviviente a tanta penuria impuesta por él mismo, Chávez –usando el mismo código de valores que Barr– da una lección de cristianismo: "surgirá con amor y compasión, con inocencia y creatividad, con trabajo duro." Enseguida Chávez vuelve a convocar al diálogo y le pide "que *reconozca* y negocie con nuestro sindicato [...]; le pido que por lo menos se siente con nosotros para discutir", e insiste en que se trata de un movimiento no violento. Pero, al mismo tiempo, le hace ver que la desesperación puede conducir a la violencia. "Gandhi mismo admitió que si tuviera que elegir entre la cobardía y la violencia escogería la violencia".¹⁴⁶

Es aquí, con el peligro de un desborde, y ya escribiendo las últimas líneas de su carta, donde César Chávez retoma el juego de valores que corresponden finalmente a la dignidad humana. Dice haber reunido a la mayor gente posible en el movimiento y,

¹⁴⁶ César Chávez, *Ibíd.*, p. 31. Mi subrayado.

si se logra consolidar como un conjunto de hombres libres (diríamos hoy con Magalit, dignos), honrados por su sociedad, lucharán precisamente para proteger esos derechos, conducidos por el respeto-a-sí-mismos:

Participation and self-determination remain the best experience of freedom, and free men instinctively prefer democratic change and even protect the rights guaranteed to seek it. Only the enslaved in despair have need to violent overthrow.¹⁴⁷

Lo que prueba el texto de Chávez es que, si bien el respeto-a-sí-mismo se asume y se expresa en sociedad, éste no es autorizado ni mucho menos otorgado por la sociedad dominante. Chávez, mediante esa carta que exige entrar en diálogo, manifiesta su respeto-a-sí-mismo sin esperar condescendencias.

La humillación que la sociedad inflinge al individuo no reside en la violación de sus derechos, sino –señala Margalit– en el hecho de que ese "individuo sea incapaz de exigirlos [...]. Así que el requerimiento mínimo para defender sus derechos es que la víctima sienta, por lo menos, indignación contra la gente que se los arrolla. Se espera que la víctima no esté conforme ni con el mal ni con su perpetrador."¹⁴⁸ En ese sentido –continúa el filósofo israelita– el Tío Tom de la novela de Beecher-Stowe se ha convertido en el prototipo de la moral de la aquiescencia de los usos y actos de sus amos (o, en nuestros términos, de la cultura dominante), aun ante los hechos más graves e ignominiosos que lo involucran. "Tal aquiescencia es una aceptación psicológica y lo que se alega es que alguien que reacciona de esa manera carece de respeto-a-sí-mismo".¹⁴⁹ Desde luego que Tom es un personaje de ficción, pero fue creado para servir como modelo edificador de los resultados positivos de la aculturación: asume completamente los valores cristianos y, gracias a ello, puede

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 32. "La participación y la autodeterminación siguen siendo la mejor experiencia de libertad, y los hombres libres prefieren por instinto el cambio democrático e incluso protegen los derechos que garantizan su obtención. Solamente los esclavos en desesperación necesitan de una rebelión violenta."

¹⁴⁸ Avisahi Margalit, *A Decent Society*, loc. 338-343.

¹⁴⁹ Avisahi Margalit, *op. cit.*, loc. 340-343.

comprender lo que implica en su persona la voluntad de Dios y las pruebas a las que éste lo somete. Lo que hacían los antiesclavistas era "humanizar" en términos cristianos al esclavo, pero atentando contra su respeto-a-sí-mismo. Al negarle a Tom la capacidad de superar la moral del esclavo (la que dicta amar, obedecer y serle fiel a los amos), se lo convierte precisamente en "el símbolo negativo del movimiento cuyo objetivo es restaurar la dignidad de la población negra [...]. Lo que falta es el sentido de respeto-a-sí-mismo [...]. El Tío Tom no posee un concepto acerca de sus derechos, pero tiene convicciones religiosas profundas."¹⁵⁰

Es en esas convicciones profundas que se refugia para la aceptación de las voluntades ajenas. Así la cultura dominante exaltará su buen comportamiento y su extrema fidelidad al orden establecido:

Describir el impresionante mundo cristiano del Tío Tom es como hacer la descripción del mundo interno de un esclavo como si fuera un sabio estoico. Tanto el mundo "interno" estoico como el mundo "interno" cristiano son estrategias para conservar la dignidad bajo circunstancias difíciles. Pero éstos son sustitutos que no deben usarse como base para la edificación de una sociedad decente.¹⁵¹

Bajo el supuesto de que una sociedad decente no humilla, ésta no debería plantear, por lo mismo, como una solución el refugio en el mundo interno. Pero, visto desde otro punto de vista, al hombre que ha sido desposeído de todo, hasta llegar a ser despojado de su valor como ser humano (*homo sacer*), lo único que le queda como estrategia de supervivencia es la introspección y ésta, más acá del estoicismo y del cristianismo, se nutre de la memoria.¹⁵² Ahí en la huella de la experiencia se encuentra el último reducto de la dignidad humana convertido en baluarte para su defensa.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, loc. 332-335, 344.

¹⁵¹ *Ibíd.*, loc. 369-371.

¹⁵² Los opresores mismos ofrecen las estrategias de sobrevivencia sin incomodar los fines morales de su sociedad: Así como Harriet Beecher-Stowe señala como prototipo (en Tom) de comportamiento para los esclavos el estoicismo-cristianismo, Thomas Blacker le señala a la cautiva de *The House of Forgetting* que sólo los recuerdos la pueden mantener dentro de las filas del ejército de los vivos.

Resta ahondar de una manera más compleja en el sentido del título mismo de la novela, *La casa del olvido*, para alcanzar a comprender el grado de padecimiento al que es sometida su cautiva, porque, por lo mencionado hasta aquí, aparentemente en ese lugar ficticio no se olvida, sino que más bien no se puede recordar, ni tampoco se propicia el surgimiento de nuevos recuerdos posteriores al cautiverio de la muchacha (salvo aquellos rutinarios o memorizados como una oración). Se nos cuenta que la memoria ha sido utilizada para la adquisición de nuevos conocimientos, de los que se habla poco, en tal grado que Gloria/Claudia podría calificarse como unidimensional: escasamente humana. Es que las emociones se viven y aprenden en convivencia con los demás; de lo contrario, la persona da la impresión de carecer de ellas, y, por lo mismo, se la observa (como si estuviera) desprovista de contenidos humanos. "El amor, el odio, la alegría, el dolor, el temor, la cólera han sido primero experimentados y manifestados en común, en forma de reacciones colectivas".¹⁵³ Todo ello en el entendido de que tanto la casa como la muchacha no son más que analogías de la realidad. ¿A qué realidad se refieren entonces? Ahí, en la casa de la novela, no se olvida como si se fuese un artefacto en el que, una vez ingresado en él, se borrarán los recuerdos. Pero es una analogía con lo que ocurre en los hechos. Su explicación se halla fuera de la novela (pues ahora se trata de analizar la realidad y no la ficción y con el texto fundamental de Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*).

La memoria colectiva conforma de tal manera la memoria individual que sin ella los recuerdos quedarían dispersos, inconexos, como ligeros fragmentos o imágenes borrosas, de tal manera que se puede asegurar que "el olvido [ocurre] por desvinculación con el grupo".¹⁵⁴ Los recuerdos se integran en sistemas asociados a las

¹⁵³ Maurice Halbwachs, "L'expression des émotions", p. 173, cit., en Jean-Christophe Marcel y Laurent Mucchielli, "En el fundamento del lazo social: la memoria colectiva según Maurice Halbwachs", introducción a Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, p. 40.

¹⁵⁴ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, p. 69.

relaciones con determinados grupos; la incapacidad de invocarlos es provocada por la pérdida de contacto con ellos. Se pierden los recuerdos junto con la gente que los encarnaba. Aquí la pérdida de contacto debe ser concebida en términos radicales, así como el afásico *pierde* el lenguaje. "Olvidar un periodo de vida es perder contacto con aquellos que nos rodeaban en ese entonces".¹⁵⁵

Maurice Halbwachs dice con precisión que "la mayor parte de nuestros recuerdos vienen a nosotros cuando nuestros padres, nuestros amigos u otros hombres nos los recuerdan."¹⁵⁶ Se rememora en grupo, en familia; nunca en aislamiento. Es lo que el filósofo francés reconoce como memoria colectiva: "Diríamos con gusto que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva".¹⁵⁷ De ahí que "si no recordamos nuestra primera infancia es porque nuestras impresiones no pueden ligarse a ningún soporte, dado que no éramos todavía un ser social".¹⁵⁸ Precisamente los recuerdos de Gloria/Claudia se remontan a la celebración religiosa de la Primera Comunión y a su transitar por la escuela. Por otra parte, Gloria/Claudia no puede recordar en soledad ni frente a alguien-que-le-es-ajeno producir nuevos recuerdos;

los recuerdos pueden organizarse de dos maneras: pueden agruparse alrededor de una persona definida, que los considera desde su punto de vista, o bien pueden distribuirse en el seno de una sociedad grande o pequeña, de la que no constituyen sino imágenes parciales.¹⁵⁹

Por ejemplo, Thomas fija la fecha de nacimiento de su cautiva en 1964 y añade que fue un año de suerte para todos; Claudia sólo puede dudar que la aseveración abarque a *todos*. Lo mismo ocurre con el rezo: como ya se mencionó, rezar (casi recitar) el rosario es una tradición muy inscrita en Gloria/Claudia, tanto que parece confesar que lo hace

¹⁵⁵ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵⁶ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. VI, cit., en Jean-Christophe Marcel y Laurent Muchielli, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵⁷ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, p. 94.

¹⁵⁸ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 99.

de manera mecánica (con ello, elude declarar cuál es el objetivo de su rezo); pero entre sus objetos personales no se halla un rosario, sino un reloj que le regaló Thomas. El reloj, el rezo y escuchar música construyen su forma de pasar el tiempo. En su novela, Alire-Sáenz retoma un aspecto que Halbwachs remarca: la memoria está intrínsecamente ligada a la concepción del tiempo, más allá de los calendarios y las manecillas de los relojes. La memoria está unida a la experiencia pasada que incluyó la valoración del tiempo. Un ser privado de recuerdos habita un tiempo lineal, rutinario; que es "como medir el desierto con una taza", dice la protagonista de la novela. Otro objeto que será descrito en la ficción es el collar con una cruz que su madre le regaló a Gloria el día en que celebró su Primera Comunión. Esto es –siguiendo a Halbwachs, quien también en su libro *Marcos sociales de la memoria* analizó el caso de una niña inuit hallada en Francia, en el siglo XVIII, "transplantada a diversas sociedades como esclava"– la construcción social de la memoria individual: la tradición del grupo cercano (familia) de llevar a cabo el rito religioso católico (que se realiza en comunidad) de recibir por primera vez un sacramento (de comunión) la lleva a recordar no sólo el nombre de la parroquia, sino la dirección de su casa.

Lo que Halbwachs logró determinar es que lo vivido en el pasado queda en la memoria de los individuos como simples impresiones o imágenes fragmentadas, si no se socializa en el presente mismo. "De hecho, los recuerdos personales autosuficientes no existen, el individuo no recuerda verdaderamente el pasado, no puede revivirlo en tanto tal, sino que en realidad lo reconstruye a partir de las necesidades del presente."¹⁶⁰ Según Maurice Halbwachs, vista en términos sociales y culturales, la afasia es "una alteración profunda de las relaciones entre el individuo y el grupo [...], porque el síntoma más marcado de esta perturbación es que el hombre no puede ya

¹⁶⁰ Jean-Christophe Marcel y Laurent Mucchielli, en "El fundamento del lazo social: la memoria colectiva según Maurice Halbwachs", en Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, p. 33.

servirse de las palabras".¹⁶¹ La pérdida de la memoria implicaría "una pérdida de las referencias sociales convencionales (visuales o auditivas) [...] de la que sufren los afásicos."¹⁶² Claudia durante su aislamiento no perdió el español, lo ocultó a manera de residuo (el lenguaje de sus sueños), al tiempo que aprendió con facilidad el inglés. Repite una frase de una canción en español, "qué verdes laureles", pero ya vaciada de sentido pues carece de contexto. (Y lo mismo debería de pensarse que hubiera ocurrido con su español de niña de siete años).¹⁶³ De ahí también su incapacidad de participar en el diálogo cuando los policías la interrogan:

para que la respuesta se adapte a la pregunta, es necesario que el sujeto se coloque en el mismo punto de vista que los miembros de su grupo que lo interrogan; ahora bien, para eso es necesario que se desprenda de sí mismo, que su pensamiento se exteriorice, lo que no puede hacer sino por medio de uno de esos modos de representación simbólica que están ausentes en la afasia.¹⁶⁴

Los sufrimientos se concatenan: al ser severamente separado de su grupo, el individuo pierde todo contacto, por lo que no puede recordar, lo hace olvidar y, en consecuencia, le impide participar en el diálogo, porque carece de los medios para exteriorizarse. Como ocurre con los afásicos, "la pérdida de las palabras [...] no es sino una manifestación particular de una incapacidad más amplia: todo el simbolismo convencional, fundamento necesario de la inteligencia social, se le ha vuelto más o

¹⁶¹ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, pp. 69-70, cit., en Jean-Christophe Marcel y Laurent Mucchielli, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶² Jean-Christophe Marcel y Laurent Mucchielli, *ibidem*, p. 36. Quiero volver a insistir en la relación intrínseca que existe entre lenguaje y cultura, que señalé al principio de este capítulo y la manera en que éstas se traspolan, en la pérdida del uso de las palabras y su afectación de la memoria, donde hay "una pérdida de las referencias sociales convencionales", esto es, culturales, entre otras. El lenguaje es la expresión evidente del establecimiento de las relaciones culturales, ya que "consiste en una cierta actitud del espíritu que sólo es concebible en el seno de una sociedad, ficticia o real: es la función colectiva por excelencia del pensamiento" (p. 36).

¹⁶³ En los sueños, declara Halbwachs, no aparecen los recuerdos. De ahí que los sueños de Gloria/Claudia, aunque no están especificados en la novela, tendrían que vincularse más bien con la reconstrucción de las experiencias recientes, ya en casa de Thomas.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 36.

menos extraño".¹⁶⁵ Es decir, no es que carezca del lenguaje, sino que está imposibilitada para comprender el lenguaje de ese mundo que ahora la rodea:

Ella quería saber [...] entender el mundo como ellos lo entendían. Entendía tan poco. Entonces ella lo supo: nunca había vivido –no aquí–, no en este país.¹⁶⁶

Una vez sustraído el individuo de la colectividad desaparecen los recuerdos, se quebrantan tanto las relaciones como los modos de relacionarse, el pensamiento no puede interactuar. Como Gloria al final de *La casa del olvido*, querrá comprender el mundo a pesar de su propia impotencia.

Resta señalar una paradoja más que presenta Alire-Sáenz en su novela, que se suma a la ya enunciada, de la siguiente manera: el personaje Thomas Blaccker, que se ostenta como teórico de la educación en Estados Unidos, ha probado en la práctica lo erróneo de sus ideas. En otro de sus muchos libros, ese pedagogo ficticio había escrito que "la tragedia de Estados Unidos es, y siempre ha sido, que no tiene memoria [...]. A finales del siglo XX, hemos llegado a una crisis con relación a nuestro sentido de la historia".¹⁶⁷ Al afamado autor Thomas Blacker le parece irónico que uno de los países más jóvenes de la civilización occidental "haya abandonado su compromiso con la historia justo en el momento en que comenzaba a adquirir una",¹⁶⁸ donde lo que más bien resulta irónico es que él sea el propietario de la casa del olvido.

Puesto que es descrito en la novela como un autor exitoso, reconocido y ampliamente leído, habrá que considerar entonces –ironías aparte– ese pensamiento como expresión del hegemónico al que el novelista, al contrastarlo con los hechos privados, critica. ¿En qué términos? Una forma de entender la crítica sería que Estados Unidos, según esto, renunció a la historia de la misma manera en que ha cancelado la

¹⁶⁵ Ídem.

¹⁶⁶ Benjamin Alire-Sáenz, *The House of Forgetting*, p. 167.

¹⁶⁷ Benjamin Alire-Sáenz, *op. cit.*, p. 89.

¹⁶⁸ Ídem.

memoria colectiva de sus integrantes. Otra forma sería limitarse a ver la hipocresía del intelectual, pero para asumir que en lo dicho en el texto de Thomas permanece un dejo de honestidad crítica en cuanto a la renuncia de su país a la historia. Llama asimismo la atención que diga que la renuncia a asumir un compromiso con la historia ocurrió precisamente cuando el país comenzaba a adquirirla. Es decir, no es una renuncia a la historia, sino al compromiso con ésta. No se puede pensar que el compromiso sea con el relato de la sucesión de hechos y fechas; eso no es comprometedor como –puede pensarse– se constata en la historia hegemónica. Entonces lo que está planteando Thomas Blacker es que el país, su país, ha perdido la memoria y, por lo mismo, ha fallado en su compromiso con la historia, puesto que la historia, más allá de relojes y calendarios, se sustenta en la memoria colectiva. ¿Y cómo rescatar la memoria colectiva si el país, desde sus inicios, se ha dedicado a aculturar –en el mejor de los casos– a sus habitantes, produciendo una historia uniforme, adecuada al pensamiento hegemónico? Y entonces la ejemplificación con lo padecido por Claudia, en la propia casa de quien en principio no debió de haberla sometido a esas condiciones infrahumanas (por su doble papel de educador y teórico de la historia), cobra un sentido amplio, nuevamente irónico y, por lo mismo, crítico. Como corolario, se inserta en la narración la última entrada del diario de Thomas, donde planea matarla y enterrarla en su jardín, a manera de fertilizante para las plantas: el individuo desprovisto de humanidad puede ser muerto impunemente y, sin ser sacrificado, utilizado como materia misma –como nos recuerda Agamben en *Homo sacer*.

La bifurcación que plantea *La casa del olvido* ilustra el angustioso tratamiento al que es sometido el individuo en la cuestión cultural, una vez que se le ha pretendido insertar en el ámbito de la sociedad dominante. Después de asumir que esa integración no será posible y que, por lo mismo, la cautiva debe permanecer en aislamiento, queda sólo la siguiente alternativa: la aculturación o la muerte. (Cabe aclarar que esa

alternativa no se daba en las sociedades de los pueblos originarios, ya que los cautivos entre los nativos tenían libertad de movimiento, se les permitía participar en diversas actividades del grupo o de la familia adoptiva.) Una vez entendido que la aculturación no ha sido posible, que el nuevo Pigmalión fracasó en su intento (el ataque de la cautiva al principio de *The House...* puede corroborar la opinión de que no ha sido "civilizada") de moldear a la presa en sus propios términos, considerados como los únicos válidos ("*I cannot help but think that her family would have molded her in their own image –an image that needs no reproduction*"¹⁶⁹), y que en ese mismo proceso de aculturación la cautiva ha sido vaciada de contenido como ser humano (que se ejemplifica con el olvido), desarraigada (como opuesto a sembrada) de cualquier vínculo social, se le puede matar impunemente (*homo sacer*).

La aculturación es una de las penas más fuertes que se infligen a una persona, generalmente acompañada con el olvido; como mencioné líneas arriba, en el mismo proceso de aculturación ocurre, como primera marca, el olvido. Sin la memoria y, por lo mismo, sin capacidad de producir un diálogo, cómo vivir entonces si no es por las reglas y orientaciones impuestas: los modos del captor.

El final al que sale en su búsqueda y arriba Gloria, una vez que abandona conscientemente (aunque sea de nuevo de manera violenta) la casa del olvido, es el mundo que se ha esmerado en relatar Alire-Sáenz a lo largo de sus más de trecientas páginas: es un lugar donde gente de diversas procedencias puede convivir; un lugar donde se conoce y se ejerce la justicia. Es la sociedad estadounidense. Por supuesto, es lo contrario a la casa del olvido; muy bien podría llamarse utopía.

¹⁶⁹ Benjamin Alire-Sáenz, *op. cit.*, p. 202. "No puedo menos que pensar que su familia la habría moldeado de acuerdo con su propia imagen; una imagen que no es necesario reproducir".

She would never forget. Memory was a blessing. Memory was a curse. Memory was an old god. An old god never dies. She walked away from the ashes.¹⁷⁰

La imagen es evidente: Gloria resurge de las cenizas. Final optimista. La memoria es la forma de siempre (el dios viejo) de conocer el mundo, de apropiárselo. Va a un mundo que no comprende, pero desea; lo anterior está muerto; situación que se remarca en su visita a las tumbas de sus familiares. El mundo del presente, sin mayor cuestionamiento, la acepta, previo reconocimiento a través del veredicto del juicio al final, casi como epílogo de la novela, que le otorga la razón de ser y de sus actos, de la mano de los medios de comunicación: en Estados Unidos el tribunal sanciona la justicia, y la prensa, la verdad.¹⁷¹ Puede alejarse de las cenizas (¿de sus muertos?) para vivir de nuevo en un mundo utópico digno de la ficción, que ya no parece tomar en cuenta que esa mujer ha sido previamente desposeída de su condición humana. Visto así, el proceso de aculturación al que la sometió el especialista en temas estadounidenses, Thomas Blacker, fue completado exitosamente.

En el poema "pig memory" de Cecilio García-Camarillo esas mismas cuestiones no parecen tan sencillas de resolución una vez que la memoria es anulada. La voz que habla en el poema es la de un cerdo a punto de ser cortado en pedazos. Aquí menos que nunca cabe el eufemismo coloquial de "sacrificado", pues se trata de un ser completamente desvalorizado, ya que, si bien es un cerdo en un mundo de cerdos, es el más fascista de ellos, tanto por su mente como por sus acciones. El final de la primera estrofa, "nacido para la carnicería", resume y alerta que el matadero es el destino de lo

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 339. "Ella nunca olvidaría. La memoria era una bendición. La memoria era una maldición. La memoria era un dios viejo. Un dios viejo nunca muere. Ella se alejó de las cenizas."

¹⁷¹ "Al final, [Claudia-]Gloria había insistido en presentarse ante el tribunal. Jenny estuvo de acuerdo que ella se presentara a juicio, porque estaba segura de que ningún jurado la podría condenar. Jenny asistió a ruedas de prensa, respondió a las preguntas y se aseguró de que el juicio llegará a los encabezados de los diarios", *The House of Forgetting*, p. 336.

silvestre, de lo no-culturado. Enseguida, con su recurrencia puntual en los relatos de cautiverio, surge el cuchillo. Sólo que el poeta lo ha transformado

and your knifewords plunge
into my gut then rip
to spill my insides¹⁷²

en palabras *portmanteau*, que remiten al *kenning*, las que, al unir dos conceptos ahora dicen más que "cuchillo-palabras que penetran/en mis entrañas para removerme por dentro". Cuando la voz del cerdo le pide a su captor que no le corte la cabeza,

porque allí cargo la memoria
de todo lo bello que he visto
no cortes la cabeza

pero te encabronas más
y me odias más
and you say that when you kill a pig
you kill him all over

vuelve a aparecer la palabra doble con mayor intensidad debida a la situación:

and with the momentum of the blood flow
your knifingwords swing wildly
destruyendo más y más

Mientras el cerdo usa palabras, su carnicero las emplea a manera de cuchillas. Es decir, la tasajeada que sufrirá el animal tiene más que ver con una lucha desigual entre conceptos, que con una violencia física. Ante la primera petición del cerdo, el otro se enfurece más de lo que ya estaba, puesto que aquél previamente le había advertido:

aunque no reconoces que el coraje
ha enchuecado tu perspectiva

Esa furia es motivada por la incomprensión hacia lo que pueda decir o no el cerdo. Furia irracional y, por lo que se oye, sin ningún fundamento más que el hecho de atacar

¹⁷² Cecilio García-Camarillo, "pig memory", en *Zafa'o*, Albuquerque, Mano Izquierda Books, 1992, s/n pp. Todas las citas fueron tomadas de esta edición.

al cerdo por lo que es biológicamente. Simplemente por tratarse de un cerdo, el diálogo está cancelado (y eso que al cerdo se lo ha calificado como "a fasciest pig"); pero no del todo para él, que vuelve a insistir:

pero debes considerar
que ser marrano a veces no es decisión personal
puede ser herencia o destino
quizás así me formó la sociedad
no sé
pero en realidad
yo siempre quise ser un caballo

Y trata de explicar quién es, qué le hubiera gustado ser y entender por qué es como es,

pero me dices que odias
chingaderas de marranos
and that pigs are born to live
and die in pigpens

and with one blow of your arthritic arm
destruyes todo

cortaste la memoria
there what's done is irreversible
you have no regrets
and now you're moving on to better things

En unos versos anteriores, el otro, el carnicero, ha asumido el género femenino ("me entiendes compañera"), lo cual amplía las posibilidades de interpretación; baste pensar como femeninos: comunidad, sociedad y nación.¹⁷³ Es un brazo algo atrofiado (artrítico), ya sea por vejez o por el ejercicio de cortar memorias; el hecho es que el

¹⁷³ No eludo tampoco la referencia al insulto femenino contra el "male chauvinistic pig", muy empleado por los años en que se escribió el poema, fechado el 20 de octubre de 1982. Sin ir muy lejos, cuando Gloria Anzaldúa, en *Borderlands...* describe el sufrimiento del chicano "from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation", ahondado por "su falso [¿y de ser verdadero, tendría otro sentido?] machismo" que lo hace, al mismo tiempo, adorar a su madre y ensañarse contra el resto de las mujeres, concluye definiéndolo: "Devoted son, macho pig" (p. 105). Sólo acoto que el uso del femenino posibilita construir diversos planos dentro del mismo poema y no quedar restringido en el personal. Baste pensar también como femeninos: comunidad, sociedad y nación.

cerdo señala que quien acaba de cortarle la memoria pasa a ocuparse de mejores cosas, lo cual lo deja moribundo, pero vuelve a aclarar:

duele más no tener memoria
 que estar aquí descuerado
 destripado
 sin brazos y piernas
 ante el terror de tu rabia
 que no pudo comprender
 que aunque fue vida de marrano
 it was the only thing que pude vivir
 y cortaste la memoria

A falta de un diálogo, el alegato del cerdo se fundamenta en adversativas: asume lo que está ocurriendo y con el "pero" o el "aunque" da su punto de vista: arrancada la memoria, su último bastión, le es imposible vivir. La disyuntiva es si su carnicero lo dará como alimento a los perros o lo dejará pudrirse. El cerdo no desea esto último, pero – es consciente– su opinión ya no importa o nunca importó:

mi ser ya no cuenta pa nada camarada

Con ese verso cargado de homofonía, que reitera la miseria de la nada y –por paronomasia– en lo vacío de la palabra "camarada", que es aliteración de "pa nada", inicia la última estrofa donde urge a su captor ("pero hazlo rápido") que acabe de una vez, porque de lo contrario se pudrirá ante sus ojos.

Al ser sin memoria, al *homo sacer*, puede dársele muerte de manera impune o dejarlo pudrirse solo.

IV LOS NUEVOS CAUTIVOS

A home should be a refuge.
Benjamín Alire-Sáenz, *La casa del olvido*

*This is not my world. I confess to a
reluctant hand that lifts a pen to tell of its
doings, I am in but not of it.*
Mary Clemmer

*Antes de volver a manos
de los indios inhumanos
nos queda algo: este puñal.*
Esteban Echeverría, *La cautiva*

Introducción

*Los elementos constituyentes del paradigma del sufrimiento cultural se entrelazan y sirven de ejemplos en el motivo de la cautiva. Como puede deducirse de lo visto en las páginas anteriores, el extremo a que puede conducir la aculturación es al cautiverio. A un cautiverio que implica borrar la memoria, inocular nuevos recuerdos y modos de ser acordes con los del captor. De ahí que *The House of Forgetting* sea un excelente ejemplo del paradigma, y, para mayor énfasis, que el capturador resulte ser un profesor de educación y la cautiva, una niña mexicana del barrio más pobre de Estados Unidos.*

El motivo del cautiverio, tanto en la ficción como en la historia estadounidenses, ilumina otro aspecto del sufrimiento cultural, aquel que señalaba Edward Thompson sobre el hecho de que tanto el colonizador como el colonizado lo padecen (v. introducción, pp. 12-13), donde la obsesión insana por aculturar es equivalente al pánico del oprobioso ante la sola posibilidad de ser aculturado él mismo. El miedo a ser aculturado sólo se atempera por el férreo deseo de aculturar. Todo ello ya se encuentra

inscrito en las primeras historias de cautiverio que expresan y solidifican el ethos puritano de la narrativa de Estados Unidos.

Pensar a Claudia –la protagonista de The House...– como la Hanna Dustan –la mujer que acabó con sus captores a golpe de hacha– de hoy implica que la veo más cercana al mundo anglosajón que al latinoamericano; es decir, Claudia-Gloria destruye el foco de infección porque ella ya está perfectamente equipada para vivir en la sociedad de Estados Unidos; incluso el hecho de matar a alguien está sancionado y permitido por esa misma sociedad, siempre que haya sido en los términos señalados: acabar con ese elemento extraño –el captor de origen extranjero o extraño como los indios que capturaron a la Dustan–, infiltrado en la corriente dominante de pensamiento. Paradójicamente Claudia-Gloria ha asimilado mejor la aculturación que el propio aculturado-aculturador, cuya forma de terminar con su capturador lo prueba, tal y como ocurrió con Dustan, quien incluso fue recompensada por su comunidad.

Muy diferente es la cautiva de la novela Who Would Have Thought It?, de María Amparo Ruiz de Burton, que se inserta en la sociedad estadounidense sin necesidad de pasar por el tamiz de la aculturación, pues llega cargada de oro y con la única condición de ser educada como católica. Es más, no ocupa un papel protagónico en la novela, ya que es evidente que ése no es el tópico que le interesa desarrollar a su autora, sino más bien analizar y criticar el estado actual de su sociedad –ella misma una reciente inmigrante.

Ante la obra Who Would Have Thought It?, de María Amparo Ruiz de Burton, me surgió la inquietud de tratar de entender por qué no había sido apreciada en el momento de su publicación en su justo valor, o qué pudo haberla dejado en el olvido y segura desaparición, de no ocurrir su rescate literario en fechas recientes. Visto en conjunto, el ámbito literario y especialmente el narrativo, en el momento de su publicación estaba

habitado y ejercido en su mayoría por escritoras cuya calidad las más de las veces distaba mucho de la novela de Ruiz de Burton; incluso la más conocida de ellas, Beecher Stowe, no muestra ninguna cualidad literaria que supere a la de la autora mexicana, a menos que se entienda la devoción religiosa como un recurso literario de valía. Una de las contemporáneas de Stowe, Rose Terry Cooke, afirma –con la intención de alabar La cabaña del Tío Tom– que no fue su valor artístico el que atrajo a las masas de lectores, sino el hecho de que "tocó las fibras más profundas del corazón humano".¹

Si algo muestran en exceso las escritoras estadounidenses de mediados del XIX es su moralismo: moralistas que gustan de moralizar con sus obras. El contraste entre un autor predicador y uno profeta –diferencia que señaló E. M. Forster en sus conferencias en el Trinity College de Cambridge– se hace más evidente con el estudio de Hawthorne y de Melville, los dos grandes narradores –junto con Poe– al lado del poeta Walt Whitman, que cubren la categoría de profetas. El análisis de sus obras denota las características contrarias a la narrativa puritana imperante. Sólo así se entiende que una obra menor, The Lamplighter, haya tenido mayor reconocimiento en sus tiempos que The Scarlet Letter. Y sólo así se llega a comprender que Who Would Have Thought It? hubiera estado a punto de ser olvidada, ya que esta novela carece de episodios donde se exalte la conducta piadosa de la sociedad imperante, y, en cambio, enarbola algo que resultaba no muy propio para una narradora del siglo XIX en Estados Unidos: la sátira.

El hecho de que una novela se juzgue y se aprecie por su contenido edificante conduce a otro punto: la correspondencia o el desacuerdo de la literatura con la visión

¹ Rose Terry Cooke, "Harriet Beecher Stowe", en *Our famous women. An authorized record of the distinguished american women of our times*, p. 361.

hegemónica de la sociedad. Dicho en términos de la nación estadounidense, implica la reelaboración textual de una visión puritana del mundo. Ese modo de ver la realidad obtuvo su estructura narrativa en las historias de cautiverio, justo cuando las primeras colonias inglesas quedaron establecidas. El cautiverio en sí mismo fue concebido como una prueba de Dios y, por lo mismo, su narrativa se pobló de lucubraciones religiosas y citas bíblicas. Al final de la experiencia sufrida, era posible continuar con la vida en paz espiritual, puesto que se había constatado que el orden moral había quedado restablecido; que la protagonista había actuado como ejemplo para la comunidad; que después de su periplo no nada más regresaba incólume, sino como mensajera de que la divinidad seguía atenta a su pueblo (eso último debe tomarse en términos universales).

Un repaso de las obras literarias del siglo XIX estadounidense destaca los elementos de la matriz narrativa puritana que embonan a la perfección con el melodrama, cuyas fórmulas no son sólo afines, sino que refuerzan su pensamiento y ethos: el mal no se redime y la virtud siempre triunfa.

En resumen, la literatura se vuelve edificante, portadora de mensajes y, por ende, instrumento de cohesión de la sociedad. Su cercanía con el melodrama también se hace patente, puesto que es el género más apropiado ya que no cuestiona la realidad, sólo hace patentes los miedos de los individuos que integran la sociedad. Es entonces que autores como Hawthorne y Melville –y en menor medida Ruiz de Burton– resultan incómodos para el pensamiento dominante, porque cuestionan, critican la realidad/la historia e incluso pretenden suplantarla con perspectivas que difieren radicalmente de la apacible tranquilidad del moralismo y su propensión a edulcorar los asuntos humanos.

1. La Hanna Dustan de hoy

Es de tal poder el inicio de la novela *La casa del olvido*, de Benjamín Alire-Sáenz, que muy bien se extiende por las primeras treinta páginas, en las que se asientan los diversos temas, las preocupaciones fundamentales y, por supuesto, las líneas del relato.

La primera frase asienta el modo narrativo, muy cerca de la novela lírica: "The October wind moved through the afternoon air like a pair of sharp scissors cutting through paper".² E inmediatamente ocurre la necesidad de ir agregando: la frase poética –más que la naturaleza– irrumpe y convoca a los dos personajes centrales de la novela:

Thomas wondered what the leaves were carrying that made them fall from the trees with such a heavy weight. He motioned Claudia to come to the window. "Look", he said, pointing at leaves that fell like drops of lead. She stared out into his garden, could not see what he saw, saw only that the trees were fighting the wind as if they'd had enough of bending.³

La analogía poética identifica a Thomas (las hojas) y a Claudia (los árboles). Las hojas caen por el peso de algo que no se sabe, en un principio, y que luego se intenta definir como gotas de metal. Los árboles, en cambio, parecen luchar contra el viento y no pueden doblarse más. Y en ese preciso instante la narrativa se enfoca en ella. Se manifiesta el punto de vista. No hay que pasar por alto el apenas enunciado posesivo ("su" de él), cuando se describió que Claudia "miró hacia el jardín", *su* jardín, esto es,

² Benjamin Alire-Sáenz, *The House of Forgetting*, Harper Collins, 1997, p. 3. En las siguientes ocasiones se cita el número de la página entre paréntesis. "El viento de octubre recorrió el aire de la tarde como tijeras filosas que cortaran papel".

³ "Thomas se preguntó qué podrían traer las hojas consigo que las hacía caer de los árboles con tanta fuerza. Llamó a Claudia para que se acercara a la ventana. "Mira", dijo, apuntando hacia las hojas que caían como municiones. Ella miró el jardín de él; no alcanzaba a ver lo que Thomas veía; solamente que los árboles luchaban contra el viento como si se doblaran al límite". (p. 3.)

el de Thomas, y desde dentro. La presencia de *su* jardín es relevante puesto que se asocia a la peculiar teoría de Thomas Blacker sobre la educación de las personas, concebidas como plantas que hay que cultivar (al tiempo que se mantiene una ligera referencia al jardín del Edén y a la pareja primigenia). Pero entonces esas plantas, vueltas árboles o sus mismas hojas, ya no resisten más embestidas. Incluso se desploman. De ahí que el presagio de muerte se haga evidente.

As she watched the wind and its work, she tried to think of something calm. Her mother's face. But she no longer remembered.⁴

Del recuerdo se pasa al olvido. Hay más olvido en ella que recuerdos. La madre aparece fragmentada. Apenas recuerda –y éste es un interesante indicio para el estudio de la novela– *el color de su piel*.

The color of her skin, the soap, the mop. Her hands. Not her touch – that was no longer a part of her memory. Her touch was now in the place of forgetting, a forgetting she hated, a forgetting that made her feel as if she was not a part of what Thomas liked to refer to as "the army of the living". The living knew how to fight, but the fight was easier for Thomas than for her. He squeezed her hand.⁵

Hasta aquí el primer párrafo de la novela, que constituye un certero *incipit*, y, por lo mismo, el establecimiento de sus modos –temas y maneras de narrar–. El párrafo concluye con el parangón entre vivir y recordar. No se vive si se ha olvidado.

¿Y él? Él se dice poseedor de una memoria. Es Thomas quien ha impuesto los recuerdos a Claudia, con la clara intención de superponerlos a los originales de ella.

⁴ "Al ver el viento y su trabajo, trató de pensar en algo tranquilizante. El rostro de su madre. Pero ella ya no recordaba..." (p. 3.)

⁵ "El color de su piel, el jabón, el trapeador. Sus manos. No recordaba qué sentía cuando la tocaba. No estaba ya en su memoria; se hallaba en el olvido, un olvido que odiaba; un olvido que la hacía sentir que no formaba parte de lo que Thomas llamaba 'el ejército de los vivos'. Los vivos sabían cómo luchar, y esa lucha era más fácil para Thomas que para ella. Él le apretó la mano". (p. 3.)

Esta larga primera parte termina al final del inciso titulado "En el país del silencio", con este texto:

He had exiled her from her former life, but he had also protected her – and her exile had not been torture. Not torture...⁶

Y un poco más adelante –para cerrar la secuencia motivada por el tópico del recuerdo– ella piensa una respuesta para el detective que la interroga infructuosamente:

Lieutenant, I do not know how to speak to anyone except to Thomas. You are not Thomas. You want me to remember —but I have tried to forget where I was born, where I used to live. Memory is a curse, Lieutenant. I don't know anything, Lieutenant, except a strange story about a willow. You don't know that story.⁷

Al inicio, es un relato de una pareja de la que casi no se sabe nada, donde las líneas apenas se esbozan y que puede concluir inesperadamente. Con Alire-Sáenz se mantiene esa expectativa de pronta interrupción, al tiempo que las líneas se van entretejiendo y desarrollando, puesto que se trata de una trama que pretende prolongarse más allá de la primera acción: la cautiva acuchilla a su captor.

La secuencia tiene un interludio donde ella recuerda la vez que Thomas la encontró viendo el jardín sin su permiso: observaba detenidamente cómo un diente de león se abría paso en "el inmaculado jardín de él" e imaginó "que crecía y crecía hasta apoderarse de todo el jardín". La escena termina con una fuerte bofetada que la tira al suelo. Enseguida –en el tiempo presente de la novela– vuelve a recordar que el sauce enfermo fue removido. Posteriormente, con Thomas derribado por la puñalada, Claudia

⁶ "Él la había exiliado de su vida anterior, pero también la había protegido: su exilio no había sido una tortura. No una tortura." (p. 30.)

⁷ "Teniente, no sé cómo hablarle a nadie que no sea Thomas. Usted no es él. Me pide que recuerde, pero he tratado de olvidar dónde nací, dónde vivía. La memoria es una maldición, teniente. No sé nada, teniente, salvo una extraña historia sobre un sauce. Usted no conoce esa historia." (p. 30.)

hace la síntesis de ambos recuerdos; ella de pie (como el árbol) y él en el suelo (como las hojas):

—Me volví un sauce en tu jardín. Debiste haberme matado a mí, ¿no lo sabes?, pero, en cambio, mataste al sauce.

Es ella el sauce y prueba evidente del fracaso de sus teorías en la práctica. Sí, pero para los Thomas (por llamar de un modo a los conservadores) tiene una peor implicación: la educación no es correctiva para ciertos caracteres; y estos caracteres son gente como ella, diferentes, imposibles de ser trasplantados; gente no susceptible de ser cultivada. Que ella lo haya acuchillado quiere decir que no aprendió nada de su educador, Thomas Blacker, profesor de la Universidad de Chicago y autor del libro *Educating America*.

Por enfermedad, el sauce tuvo que ser desarraigado; Thomas fracasó como cultivador, porque debió hacer lo mismo con Claudia, que entonces se llamaba Gloria. Thomas la había raptado del Segundo Barrio, en El Paso, Texas, uno de los lugares más pobres de Estados Unidos. Ella, una niña de origen mexicano, corría distraída cuando el automóvil del académico de Chicago se detuvo, abrió la puerta y la secuestró por más de veinte años. En la historia general de los cautiverios, ocurría por primera vez, aunque fuera en ficción: el "civilizado" raptaba a la "incivil". Todo ello entrecomillas, pues al leer las historias de cautiverio (en su mayoría, crónicas más que ficciones) se puede dudar quién representa qué en ese binomio.

El narrador de *The House of Forgetting* se demora en la resolución. Todo el inicio de la novela hasta el momento en que ella clava el cuchillo prepara con tensión y distensión el ataque; esto abarca un poco más de doce páginas. Sin embargo, la resolución misma, las reiteraciones y hundir el cuchillo ocurren entre las páginas 15 y 16. Una vez que el cuchillo se clava, prolonga la tensión lo más posible, a base de

repeticiones de palabras, anáforas, iteraciones fónicas y semánticas; desde luego, digresiones. Manipula el tiempo porque la memoria es su sucedáneo. En un solo párrafo, y éste de seis renglones, previo al ataque de Claudia hay cuatro menciones del cuchillo, hasta lograr que cobre vida. "El cuchillo, ahora animado, más lleno de vida que la última de las flores de su jardín que adornaban la mesa".⁸ Así, el cuchillo despide más vida que ella, a quien siempre se la comparó con una planta que ha sido cultivada. Mientras el cuchillo se convierte en un objeto brillante o en el mejor de los regalos en veintitrés años, el narrador refuerza la tensión entre el tiempo y la acción. Cinco veces emplea el adverbio "ahora", en el comprimido espacio de cuatro renglones, para transmitir el apremio. Si el cuchillo se convirtió en objeto vivo, la palabra ahora –según el narrador– es tan paladeable como el vino. Y entonces todo parece detenerse/espaciarse: "Everything happened in an instant". La historia de un instante. La tentación narrativa es grande. El fuelle de la narración se extiende lentamente: vuelve a la anáfora: "she saw.../ she saw.../ she watched herself...": regresa nuevamente: "she saw.../ she could see.../ she saw in his eyes.../ she...stared at it.../ she looked into.../ she could see.../ she had always seen that look.../ but she had seen it.../she turned her attention to.../ she looked back into his face to see if that look..." La reiteración, además de marcar el ritmo, expande las palabras dichas, todo el constreñido campo semántico de 'ver' se ensancha por la simple repetición. Claudia parece insistirle que siempre acató sus instrucciones educativas, y no es extraño que lo haga utilizando tres veces el verbo recordar: "*El poema, que te dije que no recordaba. ¿Recuerdas, Thomas? Quiero mostrarte que lo recuerdo*". Llama fuertemente la atención el énfasis que se da sobre la acción de recordar, en esta novela que es una

⁸ "The knife, animate now, more full of life than the last of the flowers from his garden arranged on the table". (p. 15.)

metáfora de la pérdida/inculcación de la memoria; en la que el personaje central pensará decirle, sin llegar a hacerlo, al teniente que la interroga:

Quiere que yo recuerde: pero he tratado de olvidar dónde nací, el lugar en que yo vivía. La memoria es una maldición, teniente. Yo no sé nada, teniente, salvo una historia muy extraña acerca de un sauce. Usted no conoce esa historia. (p. 30.)

En la narración el cuchillo y su filo, una vez cumplida su misión, desaparecen. Ni siquiera los policías que realizan la investigación volverán a mencionarlo. Sin embargo, el cuchillo permanece como *símbolo de liberación*. Para el teniente Murphy –el detective de la novela– es prueba de que eran amantes. Los actos y los dichos de Murphy, como los policías en la cultura popular de Estados Unidos adquieren el carácter de acciones y lucubraciones filosóficas, tanto que, en su caso concreto, él se asume entre sacerdote y filósofo.

En cambio, para María, el personaje de *La cautiva* de Esteban Echeverría, el cuchillo ensangrentado es *símbolo de pureza*; prueba de haber conservado su (medieval) honra; trastocamiento de símbolos: el puñal sustituye al falo y la herida ensangrentada a la vagina: la mujer enarbola el cuchillo y el hombre estruja el tajo. ⁹Dice María: "en este acero está escrito/mi pureza y mi delito,/ mi ternura y mi valor".¹⁰ No puede entenderse la inclusión un tanto forzada de la ternura salvo en el sentido de la inocencia que la ha impulsado a la audacia. Sin embargo, la unión de pureza y delito en un solo concepto crea un oxímoron revelador: si bien el delito se comete para preservar la pureza, es ésta precisamente la que lo provoca, para así justificarlo:

⁹ *La cautiva* de Esteban Echeverría aparece entre *Las rimas*, en 1837. La visión de este autor argentino, entre barbarie y civilización, se hace más evidente en su cuento "El matadero (escrito entre 1837 y 1840), cuadro de costumbres de extraordinario vigor realista, diferente de cuanto se había escrito antes por la intensidad del *pathos* y del clímax. Como cuadro de costumbres tiene una intención política y reformista: mostrar la infame turba que apoyaba a Rosas." Enrique Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2a., ed., México, FCE, 1970, vol. II, p. 242 (Col. Breviarios, núm. 89).

¹⁰ Esteban Echeverría, *La cautiva*, Red ediciones, 2011, Barcelona, loc. 928.

aunque la pureza cometa un delito sigue siendo pureza: sólo el acero es el que se mancha para ser prueba de lo incólume de la virtud de María.¹¹ Y la cautiva de Echeverría ha matado dos veces antes de encontrarse con su amado Brián; primero al cacique Loncoy; y luego, cuando se asombraba *como* el criminal de su propia sombra, se topa con un cráneo cuyo cuerpo gruñe y resuella, y vuelve enterrar el cuchillo "en el pecho del salvaje".¹²

Mira este puñal sangriento,
y saltará de contento
tu corazón orgulloso;
diómelo amor poderoso,
diómelo para matar
al salvaje que insolente
ultrajar mi honor intente;
para a un tiempo, de mi padre,
de mi hijo tierno y mi madre
la injusta muerte vengar.¹³

Para comprender la composición y enfrentamiento de los elementos ideológicos en *The House of Forgetting*, habrá que abandonar las historias de cautiverio hispanoamericanas para rastrear sus raíces profundas en la colonización puritana de Estados Unidos. Ciento cuarenta años antes de la publicación de *La cautiva*, el reverendo Cotton Mather publicó el relato de Hannah Dustan, quien había sido secuestrada por los indios abenaqui. Hannah, al igual que en la ficción de María, dio muerte a sus captores. Y no sólo eso, sino también quedó firmemente justificada su acción e inmortalizada en dos estatuas, en la isla de Boscawen (1874) y en Haverhill (1879). En la primera, con una actitud totalmente agresiva enarbola en una mano un hacha y, con la otra, sujeta los cueros cabelludos de los que alguna vez fueron sus

¹¹ El mismo nombre de la Virgen, que en la creencia católica sigue conservando su virginidad a pesar de la concepción y el parto.

¹² Esteban Echeverría, *op. cit.*, loc. 759.

¹³ *Ibíd.*, loc. 958.

captos. Desde luego que arrancar la cabellera con todo y cuero siempre ha sido atribuido a los indios, como si fuera una costumbre propia de salvajes; pero ésta también fue práctica usual entre los mal llamados civilizados; el hecho es que ambos la realizaron profusamente. Y que haya sido considerada –otra vez, por los civilizados– como un acto de heroicidad y no de salvajismo lo comprueba la estatua de Boscawen. De acuerdo con las creencias puritanas (doscientos años antes que la edificación de las estatuas) Hannah había servido de instrumento a Dios para matar a los indios. El puritano ahora tomaba la justicia en sus manos y se le confería el derecho de matar a los indios, a los salvajes, a los considerados infieles o paganos, como ya se les había descrito en un relato previo (también puritano), el de Mary Rowlandson. Y no sólo eso, sino de condenar en el más allá al indio: ya que la creencia nativa de que el muerto despojado de su cabellera vagaría infinitamente por estas tierras sin poder encontrar el camino de los muertos era muy conocida entre la población europea. Aunque no es el momento de ahondar en la contradicción, al menos hay que denotarla: el puritano asumía como ciertas las creencias de los que consideraba salvajes: o, peor aún, infligía un dolor extra a los deudos ante la pérdida de su ser querido, haciendo un acto "salvaje" en el que supuestamente no debería creer.

Hannah Dustan fue capturada por los indios el 15 de marzo de 1697; Mary Rowlandson, el 10 de febrero de 1675, y siete años después se imprimió la primera edición de su historia, que inauguró la narrativa del cautiverio en Estados Unidos. Si los Dustan no eran propiamente famosos, sino infames –como señala con humor la recopiladora de estas historias–,¹⁴ puesto que poco antes la hermana de Hannah había sido colgada por infanticida, Mary Rowlandson, en cambio, era respetable, pues estaba

¹⁴ Kathryn Zabelle Derounian-Stodola, ed., *Women's Indian Captivity Narratives*, Nueva York, Pinguin, 1998, 356 pp.

casada con un predicador puritano. Y ésta, al igual que la Dustan o Dustin, fue auxiliada en el borrador final de su relato por un ministro religioso, en su caso también de apellido Mather, pero de nombre Increase. Es más, Rowlandson siempre formó parte de ese grupo religioso; no así Dustan, quien no ingresó a la iglesia puritana de Haverhill hasta veintisiete años después de su liberación. Para ello, entregó un documento donde aseguró que "su cautiverio fue esencial en su vida [...] moral y espiritualmente fortalecedor".¹⁵ Comenta Derounian Stodola que, de acuerdo con las creencias puritanas, "no sólo Dios usó a Dustan como Su instrumento para matar a los indios, sino que Él le permitió resistir las presiones que los indios ejercían sobre ella para que renunciara al puritanismo y adoptara el catolicismo".¹⁶

Esa pequeña vuelta de tuerca del relato de Mary Rowlandson basta para pasar de la pasividad/pureza primigenia a la ulterior acción/revelación divinas. Complementándose ambas historias estructuran la narrativa del pensamiento puritano. La primera, la de Rowlandson, señala el sufrimiento como prueba de que se está avanzando por el camino de la salvación, dictado y ordenado (en los dos sentidos, de mandato y de estructura) por Dios. Veintidós años después, se enaltece el crimen de Hanna Dustan por las mismas razones: es Dios quien la ha utilizado y, por lo mismo, puede estar en paz, pues sus acciones fueron en pro de la salvación misma.

¹⁵ Kathryn Zabelle Derounian-Stodola, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶ Ídem. El grupo de indios que capturó a Hanna Dustin había sido adoctrinado en el catolicismo por los colonos franceses de Canadá, a quienes apoyaban en combatir a los británicos. En el indio católico, el puritano puede sintetizar y expresar la profunda aberración que experimenta. Como lo expresa Nicholas Guyatt: por un lado, está el catolicismo –la religión a vencer, con la encarnación del Anticristo en la figura del Papa– y, por el otro, los indios, cuyo posible origen podía ser usado perfectamente en su contra. Si bien, hubo quien pensó que se trataba de la tribu perdida de Israel, también hubo (Joseph Mede, en sus *Clavis Apocalyptica*, de 1627) quien concibió la idea de que Satán mismo había comandado a los indios a través del Océano hasta llegar al continente americano. Ya en plena profecía (¿fantasía?) se habla de que las fuerzas del mal (los indios) habrían de agruparse bajo el comando de Gog y de Magog, mientras en Europa se diera la pelea final contra el demonio. La síntesis se da precisamente en la conquista española y, por lo mismo, católica de América: "que consolidó –según Mede– el continente como una fortaleza para el Anticristo" Nicholas Guyatt, *Providence and the Invention of the United States, 1607-1807*, p. 35.

A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson es contundente y paradigmática. Es la placa de metal de la ideología puritana expresada narrativamente. Basta leer los pasajes bíblicos citados (que son muchísimos) para sorprenderse ante su posterior integración (que es conformación, así como organización estructural) en la literatura nacional estadounidense, ya sea en la novela de aventuras o en el melodrama (terror incluido), y hasta en las novelas de misterio y de detectives de hoy en día (y, desde luego, en el cine); es decir, en toda la amplia cultura de Estados Unidos, especialmente la de consumo y sus diversos estratos. Estas inserciones de citas bíblicas marcan un hito en la historia de la literatura de aquel país: muestran el sustento/sustrato de su narrativa para los siguientes cuatrocientos años. Desde luego, en las narrativas posteriores las citas hubieron de desvanecerse y permanecer como subtexto. El mecanismo narrativo fundamental es la profecía y su cumplimiento. Se crea magníficamente la impresión de que Mary Rowlandson no busca intencionalmente ciertos pasajes, sino que los encuentra: "Abrí mi Biblia para leer y el Señor me entregó esa escritura que me era tan preciosa."¹⁷ Hay un momento en que su hijo –en una de las pocas ocasiones en que se encuentran durante el cautiverio de ambos– abre la Biblia y le muestra un párrafo al azar, y la sentencia que se puede leer es reconfortante o, al menos, iluminadora de lo que viven en ese momento. Un mismo pasaje puede usarse tanto en su sentido literal o como metáfora a interpretar: a punto de cruzar un río, lee a Isaías (43.2): "cuando cruces las aguas, estaré contigo..."; o, ante las burlas de los indios y un nuevo río, "... éstas no te ahogarán". Literalmente puede pasar el río y, de manera metafórica, se anuncia su próxima restauración.

¹⁷ *Ibídem*, pp. 20-21. "Jer. 31, 16. Así ha dicho el Señor: reprime del llanto tu voz, y de las lágrimas tus ojos, porque tu trabajo será recompensando, y volverán de la tierra del enemigo."

Cabe aquí traer a colación los cuatro niveles de exégesis bíblica que se definieron en el Medioevo: literal, alegórico, tropológico (o moral) y anagógico. Ya Agustín apremiaba a lectores y estudiosos para no andar buscando más de un sentido en el párrafo, puesto que hay pasajes literales que así deberían tomarse; perder el sentido literal es tan grave como girar en torno de significados ocultos o de símbolos imposibles. Sin embargo, éste no puede ser un buen consejo para los obsesivos buscadores de señales. ¿Por qué esa obsesión? Se trata de un solo detalle trascendental: está en juego su salvación. Cuando lo que cuenta es la voluntad de Dios y no las acciones de los hombres, la angustia de saberse o no elegido puede ser aterradora; aunque hasta cierto punto: porque esa angustia no permite que el individuo se olvide de Dios mismo. Y si lo hiciera, sólo probaría el primer punto: no poseía la Gracia divina y la angustia era su consecuencia, un síntoma de hallarse perdido. Esto puede volverse laberíntico: la persona jamás tendrá la certeza de que está dentro de los planes de Dios; por ello, deberá estar atenta a todo lo que ocurra en su vida, sin dejar de pensar que ésta está supeditada a la voluntad divina. Los hechos pueden llegar a ser tan atroces que se incline a pensar que Dios la ha abandonado, lo cual puede ser cierto, pero también cabe la posibilidad de que sea una prueba; si se tratara de una prueba y fuera superada, se haría evidente la Gracia en la criatura. De ahí la segunda parte del título del relato de la Rowlandson, que puede traducirse como restauración, recuperación, restablecimiento, una vez que se han padecido una serie de sufrimientos (pruebas), bautizados como remociones ('removes'): ¹⁸ La narrativa del cautiverio de Mary

¹⁸ *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*. Se hace todavía más evidente esta relación con Dios, cuando se traslada del individuo al pueblo y de éste a la nación. Siguiendo a Guyatt: "Las victorias del parlamento inglés, el regicidio y el encumbramiento de Cromwell" fueron entendidas con la mayor de las claridades de que Dios estaba del lado de los puritanos y éstos sólo cuestionaban su lugar en Nueva Inglaterra, si deberían o no estar colonizando estas nuevas tierras, sobre todo si el combate final, milenarista, apocalíptico, con seguridad debería de ocurrir en Europa. Una vez fracasado el proyecto de Cromwell y la consiguiente

Rowlandson es su testimonio ante la comunidad puritana de no haber sucumbido bajo el dominio de quienes la capturaron, ni física ni ideológicamente.¹⁹ Puede al final reincorporarse a tal comunidad precisamente porque resistió a ser aculturada.

Esos hechos, al igual que haya podido hacerse de una Biblia en circunstancias adversas, son prueba irrefutable –según el relato– de que ella ha entrado en una esfera de protección divina (por no llamarla Gracia). Por supuesto que la mayoría de las inserciones y sus comentarios pudieron (y seguramente lo fueron) haber sido escritos posteriormente, pero lo relevante es que con ello se demuestra, ya en la ficción, la capacidad de ajustar los designios divinos a la vida de sufrimiento de la gente común, y encontrar así sentido a las penurias, esto es, a la existencia misma. A cada acción le

restauración (otra vez esa palabra) de la monarquía, vuelven los malabares con los vocablos y las ideas: la misión de los puritanos en lo que llegaría a ser Estados Unidos es la de combatir las huestes del demonio (los indios y los católicos), "volverse la vanguardia del ejército de Cristo". Las siguientes son palabras de Edward Johnson publicadas en 1653 (Cf. Nicholas Guyatt, pp. 45-46): "las 'maravillosas providencias' que habían sostenido a Nueva Inglaterra fueron parte del plan de Dios para 'proclamar a todas las naciones', mediante el éxito de su iglesia americana, 'la proximidad de los más maravillosos trabajos jamás vistos por los hijos de los hombres'". Este sólo concepto, de pueblo elegido por Dios, es lo que permite definir al puritanismo como la hebraización del pensamiento de Calvino. Y la nación se comporta como un individuo más, al que Dios castiga o pone a prueba. Después de los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, un predicador evangelista los interpretó como castigo divino contra las acciones y conductas de los liberales de Estados Unidos: Jerry Falwell inicia – como era de esperarse– citando la Biblia (Jeremías 30: 11): "Pero debo disciplinarte. No puedo dejarte ir sin castigo". Y de ahí se lanza contra los que apoyan el aborto, que "deben tener algo de culpa de esto porque no se pueden burlar de Dios. Si destruimos cuarenta millones de vidas de bebés inocentes, enloquecemos a Dios. Realmente creo que los paganos, los que están a favor del aborto y las feministas y los gays y las lesbianas, que de manera muy activa están tratando de llevar un estilo de vida alternativo, así como la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles [ACLU, por sus siglas en inglés], la Gente por el Modo Americano de Vida, todos aquellos que han tratado de secularizar a Estados Unidos [...], a todos ellos los apunto con el dedo en la cara y les digo: 'tú ayudaste a que esto sucediera'". La nación pecó o parte de ella y fue castigada. "No puedo dejarte ir sin castigo". Y bajo el privilegio de estar bajo el cuidado, la furia y la supervisión divinas, también la nación puede y tiene el derecho de salir a combatir el Mal, como el ejército de Cristo que creyeron conformar sus antepasados del siglo XVII. Habrá que quitar el verbo "salir", porque, desde esos tiempos en los que los puritanos se aposentaban en tierras americanas, combatían a los enemigos de Dios: indios y católicos; especialmente a los indios. "Dios –cita Guyatt a Johnson–, al destruir las poblaciones locales indias mediante las enfermedades, 'no solamente le hizo espacio a [subrayo] su gente para sembrar, sino que también contuvo los duros y crueles corazones de estos indios bárbaros'".

¹⁹ "Estuve en medio de esos leones rugientes, osos salvajes, que no temían a Dios, ni al hombre, ni al demonio, durante noche y día, muy cercanos, durmiendo juntos; y, sin embargo, ninguno de ellos tuvo hacia mí el menor gesto incasto tanto de palabra como de obra", "A Narrative of Captivity", en Kathryn Zabelle Derounian-Stodola, ed., *Women's Indian Captivity Narratives*, p. 46.

corresponde un pasaje bíblico, como si eso demostrara que se camina moralmente por el sendero correcto por la sola razón de encontrar las señales dejadas por Dios.

En la narrativa de cuño puritano el mecanismo funciona de esta manera: el individuo tiene trazada una línea de acción que lo conducirá a su objetivo principal (Dios, si no ¿cuál otro?); pero algo sucede: el individuo se había desviado o detenido en su recorrido trascendental, lo cual ha permitido la irrupción del mal en su vida. Esta fuerza puede contaminarlo, absorberlo (al grado de convertirse en ella) o liquidarlo. Si el individuo se mantiene firme en sus creencias o las retoma, es decir, vuelve a conducirse hacia su objetivo principal (Dios, si no ¿cuál otro?), será liberado o, mejor aún, el enemigo (porque siempre hay un enemigo en estas historias, incluso con E mayúscula) será eliminado. Se restablece el orden; se recupera el camino hacia Dios (si no, ¿cuál otro?). Éste es el modo predominante de escribir, por eso no es extraño que la historia de Rowlandson haya sido un éxito de ventas en su momento y siga imprimiéndose hasta la fecha, puesto que adopta y adapta la ideología predominante.

Así, siguiendo esas líneas, Mary Rowlandson –que en este momento de la narrativa es evidente que representa a la comunidad cuyos pecados han provocado el ataque de los indios– confiesa que su conciencia no la acusaba de haber hecho nada incorrecto en contra de nadie, sin embargo, "vi, cómo en mi camino con Dios, había sido una criatura descuidada. Como dijo David, *Contra ti, contra ti solo he pecado*: y debería decir con el pobre publicano, *Dios, sé misericordioso conmigo, yo pecador*."²⁰ Y, líneas más adelante, después de recordar el hambre que pasó el bíblico hijo pródigo, escribe: "debo decir con él, *Padre, he pecado contra el cielo y contra ti*." Entonces y propiciada por los descuidos morales, la invasión del mal ocurre: los enemigos

²⁰ Mary Rowlandson, *op. cit.*, p. 33.

transformados en salvajes y descritos como fieras atacan Lancaster –donde residían los Rowlandson–, matan a casi todos los residentes y al resto lo toman en cautiverio: "¡lo que es el salvajismo y la brutalidad de este bárbaro Enemigo!"²¹ Y, para los habitantes de Lancaster, Rowlandson también tiene una cita bíblica que parece culparlos por esa irrupción maligna: "¿Habrá algún mal en la ciudad, el cual Jehová no haya hecho? [...] beben vino en tazones, y se untan con los ungüentos más preciosos; y no se afligen por el quebrantamiento de José. Por tanto, ahora irán a la cabeza de los que van en cautiverio, y se acercará el duelo de los que se entregan a los placeres."²² Los cautivos son transportados "into the vast and howling wilderness": a la vasta, desolada e incultivada naturaleza. *Wilderness* aparece constantemente en el relato de Rowlandson, por lo menos, trece veces; es exactamente lo contrario a lo que se tenía

wil·der·ness\ 'wil-dər-nəs\

noun

1 a (1) : a tract or region uncultivated and uninhabited by human beings (2) : an area essentially undisturbed by human activity together with its naturally developed life community

b : an empty or pathless area or region <in remote wildernesses of space groups of nebulae are found — G. W. Gray †1960>

c : a part of a garden devoted to wild growth

2 obsolete : wild or uncultivated state

3 a : a confusing multitude or mass : an indefinitely great number or quantity <I would not have given it for a wilderness of monkeys — Shakespeare>

b : a bewildering situation <those moral wildernesses of civilized life — Norman Mailer>

Origin: Middle English, from *wildern* wild, from Old English *wilddēoren* of wild beasts.

First use: 13th century

Synonyms: open, open air, outdoors, out-of-doors, wild, nature.

Merriam-Webster, *Dictionary*.

o se aspiraba: lo cultivado, la civilización, la ciudad. En aquella –según el diccionario Merriam-Webster– no hay seres humanos; "es un área esencialmente libre de actividad

²¹ *Ibíd.*, p. 15

²² *Amos*, 3:6 y 6:6-7.

humana", en la que –por consecuencia– sólo hay animales y vegetación, donde la presencia de cualquier hombre resulta ser una aberración de la propia naturaleza.

Mary Rowlandson sigue al pie de la letra la máxima del *Éxodo: Manténte firme y ve la salvación del Señor*.²³ No decae a pesar de los pesares; no ceja y, por el contrario, persevera. Dios con sus escrituras está presente en cada momento. Abomina Rowlandson de los indios adoctrinados en la fe católica y su sola presencia la interpreta como si se tratara de una tentación, a pesar de que es a través de ellos que –como ya se mencionó– obtiene una Biblia. Sufre y acepta su sufrimiento. De ahí la serie de citas de Job, por ejemplo, y, al igual que él, ve finalmente sus bienes restaurados.²⁴ Y con esa misma frase, termina su historia. Los bienes restaurados implican el regreso a la vía divina; puede estar feliz, pues Dios estuvo con ella y Dios la ha salvado. Nunca la abandonó y, en todo caso, se trató de una prueba en dos sentidos: se puso a prueba la constancia de Mary Rowlandson y al mismo tiempo Dios le ofreció una prueba de que había estado en todo momento con ella. Haberla salvado del cautiverio es una analogía de la propia salvación espiritual.

Después de un vertiginoso inicio, donde los colonos son muertos o capturados,²⁵ asume su papel de narradora: "Debo mejor declarar lo que me aconteció durante ese penoso cautiverio. Hablaré especialmente de una serie de remociones que tuvimos arriba y abajo en la tierra yerma". Y la serie de remociones –como ya se vio– la conducen a su recuperación: "como dijo David, es bueno para mí haber sido afligida" (*Salmo 119, 71*); "debemos confiar en Dios mismo y depender enteramente de él"; "he

²³ *Éxodo*, 14.13. Desde luego, ésta y otras citas se hallan en el propio texto de Rowlandson.

²⁴ Desde el título *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson* se anticipa el feliz desenlace, además lo refuerzan las propias citas bíblicas, como es el caso de la historia de Job o la comparación con el cautiverio de los judíos en Babilonia.

²⁵ Si bien en este punto señala que el "Señor, con todo su poder, preservó a algunos de la muerte...", también en el pasaje inicial, cuando toda su familia está siendo masacrada, su hermana se entera del fallecimiento de uno de sus hijos había muerto y suplica a Dios "déjame morir con ellos", y justo al acabar la frase, una bala la mata.

aprendido a ver más allá del presente y más allá de los pequeños problemas, y estar tranquila bajo ellos, como Moisés dijo (*Éxodo*, 14.13) 'mantente firme y contempla la Salvación del Señor'. Lo que se restablece es la relación con Dios y, por extensión, con la sociedad.²⁶ Relaciones a punto de quiebre en cualquier momento si el individuo comete la mínima falta, aun por descuido, que pueda propiciar la irrupción del mal.

²⁶ Nótese que *The House of Forgetting* concluye con la final restauración o restablecimiento de Claudia ya como Gloria "en el mundo de los vivos", tras la sanción moral del tribunal y de la prensa, mecanismos contemporáneos que han sustituido a la asamblea de los santos o puritanos del siglo XVII.

2. La matriz narrativa

Cerca de setenta años después del relato de Mary Rowlandson, el profundo y emotivo sermón de Jonathan Edwards, pronunciado "en los tiempos del gran despertar" y de conspicuo título, *Pecadores en las manos de un Dios iracundo*, expresa con toda exactitud la inconstancia humana y el peligro en que se vive, siempre a punto de la caída moral y eterna. El epígrafe del sermón es un versículo del Deuteronomio (32:35): "Su pie resbalará en el debido tiempo". Edwards es claro: se trata de una amenaza hacia los israelitas "inícuos descreídos", de la que deriva tres implicaciones: 1) que ellos, los puritanos, siempre han estado expuestos a una repentina e inesperada destrucción; 2) también es posible que puedan caer por sí mismos, sin la intervención de nadie más; y 3) la razón por la que "no cayeron antes y no caen ahora se debe solamente a que el tiempo de Dios no ha llegado todavía".²⁷

Las narrativas puritanas se estructuran dentro del marco de ese miedo trascendental a la caída. La historia de Rowlandson estableció el género y la segunda –la de Dustan– introdujo la violencia como instrumento liberador; específicamente esa violencia encuentra su justificación en la persecución del restablecimiento del orden.

Unidos los dos relatos han provisto de una estructura a la narrativa anglosajona, preponderantemente conservadora que, a su vez, surgió entre los grupos más radicales derivados del protestantismo (el calvinismo, en particular). En breve: es lo que se puede llamar la forma de narrar puritana o la estructura de la narrativa puritana. Esa forma de narrar ha impregnado predominantemente por más de tres siglos no sólo la literatura, sino –como ya mencioné– también las diversas manifestaciones de la cultura popular, lo que

²⁷ Jonathan Edwards, *Sinners in the hands of an angry god*, Boston, Kneeland y T. Green, 1741, loc. 18.

incluso abarca y modela las manifestaciones culturales de las consideradas minorías o –en términos de Raymond Williams– residuales.

Desde siempre me ha llamado la atención esa forma de narrar: el héroe ha abandonado su camino (hacia Dios) y aparece el Mal, que lo reta y pone a prueba, para que así aquél tenga una oportunidad única de probar su valía y, después de algunas vicisitudes y sufrimientos, derrotar al mal y poder proseguir así en el camino del bien. Estas acciones se complementan: si puede derrotar al Mal querrá decir que posee la Gracia para hacerlo, y, entonces, la capacidad de regresar al camino –o, mejor dicho, continuar en él– está implícita en su victoria. Se trata de dos pruebas: la que el héroe supera y la que viene de Dios y le asegura que ha hecho lo correcto, pues es Dios quien provee de la Gracia.

La Rowlandson divide su narrativa en veinte momentos y los atiborra de citas bíblicas. Veinte episodios que llama 'remociones' –y que he agrupado para su análisis en doce instancias narrativas–. 'Remoción' implica separación; separación, desde luego, del mundo civilizado. Asimismo, la palabra puede significar desde los diversos traslados que tuvo o episodios especiales a la manera de un *via crucis* –un camino de la Cruz que es el símbolo absoluto de la redención para los cristianos–, que tenía en aquel tiempo catorce estaciones a manera de escenas significativas. También en la narrativa del cautiverio de Rowlandson cada remoción posee un contenido específico. La narración abarca desde la irrupción del Mal hasta la reincorporación de la víctima en la comunidad puritana: restitución/reincorporación/recuperación/restablecimiento. Increase Mather podrá dar testimonio en su prefacio de que la mujer vuelve tan pura como se fue, sólo que ahora sus penurias pasadas se presentan como señal de que Dios está con ella, tiene su Gracia.

Existe una obsesión puritana por ver en todos los hechos vividos y en especial en los males padecidos una posible señal de la presencia divina. Esta obsesión por las señales, así como su pertinaz iconoclastia, hace que dos autores contemporáneos, Richard Ruland y Malcolm Bradbury (*From Puritanism to Postmodernism*), consideren a los puritanos como precursores de la posmodernidad. La Rowlandson encuentra señales en todos lados o, si no, le basta abrir la Biblia para encontrar la frase adecuada para el momento. Por ejemplo, en la remoción 16, hay un momento en que debe pasar un río y lo hace con dificultad. Como ya señalé antes, es entonces que encuentra a Isaías 43, 2: "cuando pases las aguas, ahí estaré yo contigo y en todos los ríos, éstos no te ahogarán." Literalmente puede pasar el río y, de manera metafórica, ya se anuncia su próxima restauración.

A continuación, describo y analizo las doce estancias que encuentro en el relato de Mary Rowlandson y que conforman la estructura de lo que defino como matriz narrativa puritana:

1.

El héroe está lejos de casa. El esposo de la Rowlandson no se hallaba en el momento del ataque de los indios. James D. Hartman encuentra esta ausencia muy conveniente en lo que él considera como el primer relato providencial. De manera sucinta: la familia no está reunida. En el relato policíaco actual (y en su antecedente inmediato, la novela de vaqueros del Lejano Oeste), el héroe se halla separado de su familia por su mal comportamiento o por el de otros (todos sus miembros han sido asesinados, por ejemplo, en *The Searchers* de Le May). O, en el caso de Thomas Dustan, quien –parece llegar justo en el momento del ataque de los indios– por salvar a sus hijos, deja "al cuidado de la Divina Providencia" a su esposa, al hijo recién nacido y a la enfermera, y con los siete

restantes llega a un refugio. Esa separación del héroe de su familia, además de ser una constante, se convierte en una analogía de la débil relación que se sostiene con Dios: si se está alejado del centro de sus valores o solo, el mal pueda aparecer y hacer estragos. La ausencia del héroe detona la acción violenta. En el acto inicial –haber abandonado el país de origen y a sus familiares– reside la angustia de los puritanos, pues aún –al comienzo de la colonización– no tienen suficientes *pruebas* de haber hecho lo correcto en cuanto a los designios de Dios. De ahí –como ya mencioné– otra de las obsesiones: la búsqueda de señales.

LA FAMILIA MATHER

Increase Mather (1639-1723) estuvo al cuidado de la reconstrucción del relato de Mary Rowlandson y es hijo de Richard Mather (1596-1669), que emigró a América en 1636, y padre de Cotton Mather (1663-1728) quien se hizo cargo de los asuntos de las hermanas Dustan, Elizabeth y Hanna. A Kathryn Zabelle Derounian-Stodola no se le escapa el hecho de que "los editores de muchos de los recuentos de mujeres cautivas fueron ministros – hombres– con estatus y autoridad interpretativa", entre ellos los dos últimos Mather y Shepard K. Kollock, quien se encargó del cuidado de *La verdadera historia de los sufrimientos de Mary Kinnan* (1795). Los Mather –alecciona Vernon Louis Parrington– "fueron una familia especialmente provocativa, capaz, ambiciosa, que en realidad tuvo un dedo en cada pastel que se cocinó en el horno teocrático" (*Main Currents in American Thought*, vol. 1, p. 99). Y, de los tres, dice el historiador, el mayor líder fue Increase: "más sacerdote que teólogo, pastor de la feligresía, un expositor del credo, más que el buscador de una nueva luz. Como ministro, su mente estaba constreñida por el pensamiento de Calvino. No aprendió nada de Lutero, y fue un ácido enemigo de esos resquicios de independencia que se hallan en los más bondadosos principios luteranos. Nadie tuvo el carácter más apto para abrazar el espíritu coercitivo de la disciplina ginebrina" (*op. cit.*, p.100). Es con él que se adopta intensamente el presbiterianismo a la vida cotidiana de los colonos, a través de la Plataforma de Cambridge, cuyo padre hubo orquestado en su momento. Sobre el último de la generación, Cotton Mather, la opinión de Vernon L. Parrington es devastadora: "En la carrera de ningún otro puritano de Nueva Inglaterra la torpeza inquisitorial del sistema teológico y disciplinario ginebrino se revela de forma tan desagradable. Las cualidades heroicas de una temprana edad se habían atrofiado en una atmósfera de formalismo, y el bostoniano calvinismo de 1690 se había convertido en una grotesca caricatura de un sistema que en su momento más alto había desafiado el poder de Roma y había hecho arrodillarse a varios reinos a sus pies [...]. Los horizontes de la imaginación se habían estrechado, y el antropomorfismo puritano inconscientemente redujo

al Dios de los profetas hebreos a la escala de un sacerdote de pueblo, vestido con pañuelo al cuello y toga, imbuido con el intelecto de un bedel de parroquia" (ibídem, p. 107). Eso representaba Cotton Mather: "distorsiona la más obvia realidad. Su mente está enmarañada con una extraña mezcla de verdad y mentira. Se esfuerza en tener los conocimientos de un académico, pero escucha las consejas de las viejas con gran avidez. En sus procesos mentales, los más sólidos hechos cobran una perspectiva fantástica"(ibíd., p.109). Esa forma de conocimiento –no exclusiva de una persona, sino común en la congregación– da paso a un pensamiento fantástico –como lo señala James D. Hartman, pensando en las historias de terror– donde se da crédito a la existencia de brujas, hechizos, apariciones, y, por supuesto, a la presencia ya irrefutable de Satán; se trata de un pensamiento fantástico que alcanzó a ver al Diablo entre sus pobladores y, por lo mismo, propició el ahorcamiento –que no fue quema– de inocentes. Cita del *Diario* de Cotton Mather, Parrington: "Me he propuesto [...] contrarrestar todo el plan del Diablo en contra de Nueva Inglaterra, en cada uno de sus aspectos, tanto como mi propia oscuridad pueda comprender el trabajo de la oscuridad" (ibíd., p.115). El historiador aprovecha para comentar que para Cotton Mather las actividades diabólicas eran muy vívidas. El propósito por el cual escribe su obra cumbre, *Magnalia Christi Americana*, según Wendell (cit., en *Main Currents...*, p.116) fue "propiciar una entusiasta simpatía hacia los ideales de los padres puritanos [...]. El tiempo había llegado –Cotton Mather pensó– para que la historia de estas tres generaciones pudiera ser examinada críticamente: si de esta reflexión se colegía que una gran proporción de hombres, mujeres y niños habían vivido unos tiempos sin precedente y cuya existencia terrena pudiese arrojar señales que estaban entre los elegidos, entonces ese libro probaría que la prístina política de Nueva Inglaterra había sido especialmente favorecida por Dios." Parrington –un poco fastidiado por el callejón sin salida al que se había llegado– cierra su capítulo declarando que en ese momento "la Nueva Inglaterra de Increase y de Cotton Mather estaba moribunda por la enfermiza introspección e inhibiciones ascéticas" (ibíd., p.116); páginas previas, había escrito: "Un mundo que tenía a Michael Wigglesworth por su poeta, y a Cotton Mather como su hombre de letras [es decir, intelectual] más distinguido, había ciertamente retrocedido en términos de cultura" (ibíd., p. 85). Y, sin embargo, no llegó a morir; incluso resurgió en el llamado Gran Despertar, entre 1730-1740, que "marcó el fin de la Nueva Inglaterra puritana y el primer surgimiento de Estados Unidos puritano", escribe James Morone, en *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History*, p.101.

2.

El mal irrumpe inesperadamente en una comunidad desatenta. Hay un descuido moral evidente por parte de los creyentes que ha provocado tal intromisión violenta en las vidas que, por lo demás, eran tranquilas y dedicadas a la devoción religiosa. "Beben vino en anchas copas, con aceites perfumados se frotan, sin preocuparse de la dolencia de José" (*Amos* 6: 6-7). Y, sin embargo, el castigo

trae consigo la consolación, puesto que es prueba de que Dios ha elegido ya a su pueblo: "De todas las familias del mundo sólo la vuestra reconocí; por tanto, castigaré en vosotros todas vuestras maldades" (*Amos 3: 2*). Esta traslación de los pasajes bíblicos a la situación actual de los colonos británicos, subrayando la elección y predilección de Dios por un pueblo determinado constituye uno de los principales elementos de la hebraización del cristianismo; esto es, la adecuación de la teología judaica del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento que está constituido básicamente por la vida y enseñanzas de Cristo, considerado como el Mesías. El miedo inherente en la comunidad se alimenta no sólo por la constante amenaza del mal, sino por el posible castigo divino por las acciones equivocadas o erróneas. El sermón de Edwards recuerda que la caída moral puede ocurrir en cualquier momento y por voluntad divina. No hubo propiamente un pecado en el poblado de Lancaster que provocara el ataque indio, según Mary Rowlandson, sino una falta de atención perpetua hacia Dios; ese descuido parece merecer castigo, lo cual deberá discernirse en la propia Mary. Por ello, es tan relevante su comportamiento y su regreso incólume, pues es finalmente un signo divino de estar en lo correcto. En el pensamiento puritano –como señala Richard Slotkin– eran equivalentes la guerra contra los indios y la lucha entre el bien y el mal por las almas. "Como el demonio, los indios atacaban donde las defensas del bien se encontraban más débiles".²⁸

3.

El traslado como prueba: inmersión en el territorio del mal. Esta sumersión en el mundo de los "salvajes" lleva a una doble reflexión: el maltrato que reciben los

²⁸ Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence*, Universidad de Oklahoma, p. 77.

cautivos se debe precisamente, por una parte, a que se hallan en manos de paganos ("ateos, engreídos, salvajes, crueles, bárbaros, brutos, diabólicos", de acuerdo con el autor del prefacio del relato de Mary Rowlandson, quien –según los especialistas– era Increase Mather, uno de los predicadores puritanos más influyentes en su lugar y momento); y, por la otra, por la intervención de Dios mismo: "Entonces recordé lo descuidada que había sido del tiempo sagrado del Señor: cuántos *sabbats* había perdido y desperdiciado, y cómo *caminé maliciosamente ante la vista de Dios*; todo ello estaba tan cerca de mi espíritu que fue fácil darme cuenta de que era justo que Dios enderezara mi vida y *me alejara de su presencia para siempre*".²⁹ Alejarla de la presencia divina es acercarla a los salvajes –"viaja con ellos en el vasto y desolado desierto"–, donde Él no se encuentra. Sin embargo, al final del recorrido llegará a la conclusión de que paradójicamente haberla entregado a los indios era prueba de que Dios la había elegido como su criatura. El viaje (primera remoción) a la profundidad de la noche se convierte pronto en una visita al infierno mismo: "Oh, los rugidos y los cantos y la danza y los gritos de esas criaturas negras, que hacían del lugar una viva remembranza del infierno".³⁰

4.

Se suceden las pruebas de Dios, quien castiga con una mano y sana con la otra.

Se trata de un Dios ambiguo, porque lastima y cura. Básicamente la razón de ello

²⁹ Mary Rowlandson, "A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson", p. 16. Mis subrayados. Nótese la similitud entre este "caminar maliciosamente ante los ojos de Dios" y el pie que puede resbalar en cualquier momento, según el sermón de Edwards. Y tampoco es poca cosa no haber atendido los servicios religiosos; de acuerdo con otro sermón, ahora el de Samuel Danforth, de 1671: "Nuestra diligente atención hacia el ministerio de los Evangelios es un medio especial para verificar y contener la ira y la violencia de los adversarios" (p. 22). Dicho de esta manera, el furioso ataque indio podría haberse evitado con una asidua asistencia al templo. Cf., Samuel Danforth, *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness...* Henry E. Huntington y Art Gallery, Cambridge [1671], p. 22.

³⁰ Mary Rowlandson, *op. cit.*, p. 14.

estriba en que Dios hace sufrir a sus elegidos y, al mismo tiempo, es su manera de hacerlos sabedores de que son sus elegidos, porque no los abandona en su sufrimiento; y, por lo mismo, eso alivia. Es decir, el relato no hubiera ocurrido si Dios no estuviera interesado en que éste se diera. De ahí que la narración cobre forma de sermón, parábola, proverbio o exposición ante una asamblea religiosa. Sumida Rowlandson en la desesperación, no sucumbe a ella. Es más, no puede hacerlo de manera explícita y textual, aunque contradijera la experiencia realmente padecida durante las once semanas y cinco días que permaneció con el Enemigo –como ella llama insistentemente a los indios en clara comparación con el enemigo de enemigos, Lucifer–. En el relato se omite, para conservar su coherencia, dudar, pues ante todo implicaría una contradicción en una criatura que ha sido aceptada por Dios. Por eso –como se verá en la décima estancia– la tensión del relato aumenta –especialmente si el lector es un puritano– ante la sola posibilidad de que Mary Rowlandson dude.

5.

Las desgracias se incrementan, pero la protagonista triunfa padeciendo. Su hijo de seis años y medio muere por las heridas sufridas en el ataque indio y por los pocos cuidados que se le pudieron dar en esos primeros nueve días en que se han internado en lo agreste. Rowlandson da testimonio del gran poder de Dios, porque su espíritu no se abatió por la aflicción. Ocurre en el texto la segunda remoción: "Pero Dios estaba conmigo de una manera maravillosa [...], sosteniendo mi espíritu para que no decayera",³¹ y ya en la tercera remoción le agradecerá a Dios haberle preservado sus sentidos y raciocinio, para que "en

³¹ *Ibíd.*, p. 15.

ese tiempo de desesperación, no usara yo medios malditos y violentos para acabar con mi miserable vida".³² Dios –según esta visión– preservó la vida de 24 individuos que fueron tomados como cautivos. Así los hechos trágicos se convierten en un "recordatorio del trato que tuvo Dios con ella". En este momento de la historia y una vez que ha comprendido la situación de la protagonista, se conmina al lector a reconocer el sentido último: "Qué evidente resulta que el Señor ha hecho a esta buena mujer ganadora en razón de todo este sufrimiento, que ella puede decir: 'fue bueno, mejor que no haberlo padecido'".³³

6.

Solicitud y obtención de señales. Apenas comienza la historia y ya ocurre una recapitulación de los hechos. Con un hijo muerto, sin posibilidad de acercarse a su hija (que estaba en otro grupo de cautivos y que había sido adquirida por un indio a cambio de una pistola) y sin conocer el destino de otro más:³⁴ "Le pedí al Señor que considerara mi condición y que, si su bendita voluntad así lo dispusiera, me diera una señal y una esperanza de alivio".³⁵ Aquí lo vivido por Mary Rowlandson adquiere una pasmosa semejanza con la vida, sus dudas y sufrimientos. Ya se comprendió que todo ocurre por la providencia, pero ¿es posible apenas ahora que comienza la tragedia tener un alivio? Entonces, como por obra divina, aparece el hijo al que momentos antes consideraba perdido, al tiempo que regresan los indios de combatir haciendo bulla y enarbolando un hato

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 11. Hay que destacar el uso de la palabra "ganadora" ("Lord hath made this gentlewoman a *gainer* by all this affliction") para designar a quien es merecedor de la Gracia divina, en contraposición a "perdedor"; binomio que se ha estandarizado en el lenguaje cotidiano no sólo en Estados Unidos, sino –a través de los medios de comunicación y los grupos evangélicos– a otros países, como México.

³⁴ "I had one child dead, another in the wilderness, I knew not where, the third they would not let me come near to." *Ibid.*, p.18.

³⁵ *Ídem.*

de cabelleras inglesas. En medio de ese horror, uno de los indios le da una Biblia a Rowlandson y ella se apresura a hacerle un guiño al lector: "dense cuenta de la maravillosa misericordia de Dios hacia mí en esos sufrimientos." Ya con el libro en la mano, Mary Rowlandson lo abre al azar y se encuentra con el capítulo 28 del Deuteronomio. La tercera remoción sigue coincidentemente (o mejor, providencialmente) la temática de ese capítulo. Tan pronto lo leyó, su "contrito corazón" cayó en cuenta de que no habría misericordia posible. Pero Dios – según su relato– la impelió a continuar con la lectura hasta llegar al capítulo 30, en cuyos siete primeros versos volvió a "encontrar la promesa de la misericordia, sólo si volviera a Él en penitencia, y aunque nos hallamos esparcidos de un extremo a otro de la Tierra, el Señor nos reunirá y hará que todas las maldiciones se realicen en nuestros enemigos".³⁶

La temática estructura el relato: desesperación absoluta, duda profunda en el abandono y finalmente el descubrimiento de la presencia divina que permite la solución ideal (la salvación), aunque condicionada al arrepentimiento y a la entrega. En esos siete versos que menciona la cautiva se subraya que Dios es quien ha bendecido y maldecido; y que los seres humanos deberán arrepentirse de sus equívocos y pecados. La analogía con Mary Rowlandson y sus congéneres puritanos queda más que clara cuando se habla en la Biblia de "las naciones adonde te hubiere arrojado Jehová", que no son otras que las naciones de los indígenas pobladas a la intemperie, o, en otras palabras, lejos de la

³⁶ Mary Rowlandson, *Ibíd.*, p 19. La cita del *Deuteronomio* es la siguiente: "30.1. Sucederá que cuando hubieren venido sobre ti todas estas cosas, la bendición y la maldición que he puesto delante de ti, y te arrepintieres en medio de todas las naciones adonde te hubiere arrojado Jehová tu Dios, 30.2. y te convirtieres a Jehová tu Dios, y obedecieres a su voz conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu alma 30.3, entonces Jehová hará volver a tus cautivos y tendrá misericordia de ti, y volverá a recogerte de entre todos los pueblos adonde te hubiere esparcido Jehová tu Dios." (*Santa Biblia*, versión de Casiodoro de Reina.)

civilización. Rowlandson parafrasea la condición para la salvación: "si regresáramos a Él mediante el arrepentimiento". El arrepentimiento –señalan las religiones derivadas del cristianismo– es el primer paso para la redención.

7.

No es posible huir del destino. Aparece una copratagonista que, a pesar de ser piadosa, sucumbe a los embates del mal, por la simple razón de no querer acatar las indicaciones bíblicas: desesperada intenta huir. Esta inserción completa el resumen de los hechos y funciona a manera de moraleja. Mientras Rowlandson lee la Biblia y encuentra la exigencia divina ya comentada (hay que arrepentirse en espera de que Dios los vuelva a unir), su compañera de cautiverio Ann Joslin sólo piensa en escapar. Aquella incluso le lee el *Salmo 27.14*: "espera al Señor". En otras palabras y siguiendo la Biblia: Dios las había puesto en ese tortuoso camino y, por lo mismo, deberían confiar en Él y continuar su camino (su propio *via crucis*). La tercera remoción concluyó con un mandato: "no es posible abandonar el designio".³⁷ En la siguiente, se da testimonio de lo que le sucede a quien intente infringir esa orden, en la persona de la joven señora Joslin. Rowlandson se enterará, una vez ocurridos los hechos, que la razón de que los hubieran quemado vivos a ella y a su hijo fue que ésta se rehusó a avanzar y expresó su deseo de volverse atrás en el camino. Entonces, como nunca asumió las sentencias bíblicas que le señaló Mary y no aceptó la voluntad divina, pereció a manos de sus enemigos (y no, al revés, como Dios promete en el

³⁷ Un indio le ofrece a Rowlandson ayudarla a escapar, y ella cuenta que "le dije que no quería escapar, sino que deseaba esperar los tiempos de Dios, que debería irme a casa tranquilamente y sin miedo. Y ahora Dios me otorgaba mi deseo." *Ibíd.*, p. 46. El motivo del pavor del creyente ante los avatares que le presenta el camino a seguir es una constante en *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan (obra fundacional de la narrativa puritana), con su consiguiente castigo por abandonarlo. El peregrino está obligado a completar su recorrido en pos de su encuentro con la divinidad, sin desviarse, ni mucho menos retroceder o huir.

Deuteronomio). Sin embargo, Rowlandson acota que también supo que Ann Joslin murió sin quejarse y rezando. La coprotagonista del relato/sufrimiento entiende al final el sentido de la pena, al tiempo que las causas que la llevaron a la muerte se transforman en ejemplo a evitar: una persona que no actúa como se esperaba de ella –esto es, que recorriera completamente el camino señalado– sucumbe.³⁸

8.

Mientras se interna cada vez más en el ámbito del mal, nuevas penurias: hambre, desvelos, llanto y persecución (aunque es en pos de los indios, ella padece la huida de éstos); y, lo peor, Mary Rowlandson se halla imposibilitada de realizar sus rituales religiosos, como el *sabbat*. Es reiteración del pasaje quinto (*las desgracias se incrementan*). Sin embargo, Dios siempre está con ella: si se trata de cruzar un río, no se moja ni siquiera el pie como "un favor de Dios en consideración a mi debilidad", y vuelve a citar a Isaías, 43.2: "Cuando cruces las aguas, yo estaré contigo." En estos momentos, llega a la conclusión de que es Dios quien sigue preservando la vida de los indios, puesto que no encuentra otra razón para explicar la supervivencia de éstos, ni tampoco el hecho de que la armada británica no los hubiera podido dar alcance. ("No estábamos preparados para recibir los preciados bienes de la victoria y del rescate"). El enemigo se mantiene fuerte y peligroso. Así continúa internándose "en la vasta y aterradora selvatiquez". Se menciona que los indios la conducen a la presencia del jefe de todos ellos. En la octava remoción, vuelve a aparecer su hijo Joseph y, de nuevo se resume la situación a través de pasajes bíblicos: los de Job, para recordar que

³⁸ Este rasgo narrativo ha sido trasladado con cierto éxito, a pesar de su recurrencia, a la cultura popular, en la que abundan las persecuciones que culminan con la captura y destrucción del que había pretendido escapar. Situación muy distinta ocurre cuando el protagonista es acosado por el Mal.

nacimos desnudos y así regresaremos; o los salmos donde Dios castiga pero no da muerte. Hecho el recuento se llega al punto nodal del relato entero:

9.

El encuentro con la personificación del Mal es consecuencia última de los padecimientos sufridos. Mary Rowlandson conoce al líder de los indígenas, Metacom, a quien los ingleses –sin excusar la burla– llaman el Rey Felipe, en una posible alusión a los reyes españoles y católicos con ese nombre. Según advierte Derounian-Stodola en su presentación del texto de la cautiva, Mary era "su prisionero político más importante", tanto que las autoridades de Lancaster buscaban desesperadamente pagar su rescate, pues, por ser un miembro destacado de la comunidad puritana, era muy apreciada. El encuentro con Metacom es narrado de una manera superficial –todavía no aparecen los grandes narradores del terror para destacar rasgos y ambientes–; simplemente la invita a fumar una pipa con él. Este rasgo de amabilidad –como era de esperarse– lo aprovecha para transformarlo en una lección moral: ella antes acostumbraba a fumar; ahora se da cuenta de que es una de las vías que tiene el diablo para hacer perder el tiempo a los humanos. Nada más. Escasos diez renglones.

10.

Tensión y suspenso. En contra de la aculturación: la peligrosa convivencia con los enemigos. La errancia de los cautivos parece haber concluido y el riesgo se halla ahora en su acomodo o permanencia en el campamento de Metacom. Los indios se agrupan y salen a combatir ingleses. Mary le hace una camisa al hijo del Rey Felipe, teje unas calzas para otro, y recibe tanto comida como dinero a cambio; incluso le regalan un cuchillo. Cuando se ve obligada a dárselo a su amo,

ella hace una extraña confesión: "No me daba ningún gusto tener algo que a ellos les agradara". Aunque hay atisbos en su relato de una posible integración a la comunidad indígena, Rowlandson se apresura a ocultarlos y dejar muy claro que jamás estuvo cerca de aceptar o siquiera adecuarse al modo de vida de los nativos. Recuérdense el pavor del colonizador de ser o incluso parecer aculturado. Esto va de la mano con la posterior declaración en cuanto a que su integridad física no fue violentada por nadie durante su cautiverio. Sin embargo, no deja de lamentarse: entristecida, hambrienta y a veces golpeada y abandonada al frío fuera de las tiendas. Sin embargo, hay algo más que resignación en la frase "algunas veces encontré favores y, en otras, sólo ceños".³⁹ Las humillaciones no cesan. Emblemática y simbólicamente recuerda que una india le arrojó cenizas calientes a los ojos, y que llegó a pensar que se quedaba ciega. No es casual la referencia justo en esos momentos al enceguecido bíblico por excelencia, Sansón: "Al despertar de aquel sueño, pensó: 'Esta vez saldré como las otras, y escaparé', sin darse cuenta de que ya lo había abandonado el Señor".⁴⁰ Sansón, entre otros defectos y fallas, había confiado en sus enemigos, tanto que dormía con una de ellos; no sabía –en cambio Mary sí lo supo– que eran mentirosos y violentos. De haberse adaptado, unido o creído en ellos, pronto hubiera quedado ciega (los mismos indios la hubieran cegado como a Sansón); sin poder ver nunca más la luz (divina, desde luego).

Es la moraleja de este apartado: no convivir con el enemigo. Se ha llegado a un momento climático en el relato. Está a punto de suceder un vuelco inesperado:

³⁹ Mary Rowlandson, p. 27. Para mayor insistencia, en esa misma página, cita *Salmos*, 119, 75: "Yo sé, Señor, que tus juicios son justos, y que por lealtad me afliges." De la única persona que habla bien es de su amo, al que le dedica no más de cinco palabras.

⁴⁰ *Jueces*, 16, 20, *Sagrada Biblia*, Ediciones Paulinas. Citado en Mary Rowlandson, p. 30.

Mary Rowlandson está muy cerca de sucumbir, "mi espíritu estaba ahora listo para hundirse". El lector sabe que no puede sucumbir ni sucumbirá –como ya se mencionó en el cuarto inciso–, sin embargo, *ese estar a punto* de caer funciona en este tipo de relato (ya prefigura el melodrama como se verá más adelante) y fascina la sola posibilidad de que ocurra el giro. En *ese estar a punto*⁴¹ –y un poco fingiendo a través de la escritura misma que lo puede estar–, no culpa a Dios por sus penurias,⁴² pero ni siquiera encuentra descanso en la lectura de la Biblia (lo cual es sumamente grave si se trata de un puritano).⁴³ Para la audiencia puritana éste debió ser el mayor momento de tensión y ansiedad en la *Narrativa de Cautividad y Restablecimiento de Mary Rowlandson*.

11.

Desvalorización y aniquilamiento de los otros. Se prefigura el final, como bien lo señala la lectura de Isaías (v. *infra*), a pesar de que el relato de Mary Rowlandson apenas está a la mitad del total de sus páginas. El egotismo se presenta como un valor positivo. Mary se regocija por la muerte del bebé de la esposa de su amo, ya que así hay más lugar en la tienda; se congratula de que su propio hijo no hubiera sido vendido a los franceses, porque eso sería incluso peor que estar con los indios (los franceses representaban el catolicismo); auxilia a un joven inglés que fue abandonado al frío junto con un bebé indio y le lleva fuego para reconfortarlo (ni una palabra se dice sobre qué hizo con el

⁴¹ "En ese momento, comencé a pensar que todas mis esperanzas de restablecimiento se volverían nada", p. 30.

⁴² "Porque mis pensamientos no son como los tuyos, ni mis caminos son como los tuyos, dice el Señor", Isaías, 55: 8. Es el fragmento que le da consolación. El capítulo 55 se titula "Invitación a la liberación".

⁴³ "...mi Biblia: que fue mi guía durante el día y mi almohada por la noche. Ahora esa reconfortante escritura se presentaba ante mí: 'Te abandoné un instante, un momento, pero con mucha lástima te recojo otra vez'"(Isaías, 54:7). Mary Rowlandson, *op. cit.*, p. 32. Y es conveniente leer el versículo que le sigue: "En un desahogo de ira te escondí mi cara un momento; mas con amor eterno me compadezco de ti, dice tu redentor, dice el Señor."

pequeño); a ella y a dos niños ingleses les dan de comer patas de caballo, y como los niños no pueden comerlas, la cautiva no sólo termina su parte, sino que se queda con la de ellos ("y agradable fue a mi paladar"); no obstante, se critica por comer con tal avidez cuando está hambrienta porque llega a quemarse la boca. Al tiempo, llegan mensajes de las actuaciones de su esposo en favor de su liberación, a través de unos soldados ingleses prisioneros y heridos. Poco después aparecen Peter y Tom con nuevas noticias del concejo sobre los cautivos: "aunque eran indios, les estreché las manos", confiesa Mary. En ese mismo sentido hace una breve y ligera apología de siete indios rezanderos (*praying indians*),⁴⁴ que aprovecha para demostrar desde la ignorancia hasta la maldad de ellos; sus interpretaciones de la Biblia, sus traiciones y su destino ("fue colgado como se merecía"). La descripción de esos caracteres estereotipados sirve de preámbulo para narrar el ritual que los indígenas realizan previo a la guerra. Es en esa parte donde por primera vez ocurre en la literatura estadounidense el hablar del otro, una descripción maliciosa y peyorativa de las prácticas y creencias de sus captores; como si las conociera bien y entendiera sus profundidades; y, al mismo tiempo, surge la voz dizque especializada, la que es capaz de "traducir" a sus coterráneos los modos

⁴⁴ Para los puritanos ésta era una de las peores combinaciones posibles, pues se trataba de indios que habían sido catequizados por católicos. "Había otro rezandero, tan malvado y cruel que llevaba un collar de dedos de cristianos bajo el cuello". Lo que no menciona Mary Rowlandson es que, con toda seguridad, fueron estos indios católicos los que le sirvieron de traductores; en ningún momento de su relato parece haber tenido algún problema para entender o hacerse entender. Nathaniel Hawthorne en su breve relato sobre Hanna Dustan dice de ellos: "Estos indios, como la mayoría con la que tuvieron contacto los franceses, eran católicos; y Cotton Mather afirma, basándose en la autoridad de la señora Duston [*sic*], que rezaban mañana, tarde y noche, ni siquiera probaban algo de alimento sin rezar; ni dejaban que sus hijos se fueran a dormir si no decían sus oraciones al Dios cristiano. Mather, pedante e intolerante, como todo viejo de corazón de piedra que era, parecía disfrutar la destrucción de esos pobres debido a sus supersticiones papistas. Sin embargo, qué puede ser más conmovedor que imaginarse a estos indios salvajes, en su soledad y sus errancias, adonde fueran, en medio de la oscuridad, de los bosques llenos de misterio, aún así realizando sus veneraciones domésticas con toda la regularidad de un hogar con su apacible fuego encendido." Nathaniel Hawthorne, "The Duston Family", *The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge*, mayo de 1836, pp. 395-397 <<http://www.hawthorneinsalem.org/page/11747>>.

de ser y vivir de esas comunidades ajenas. Inaugura ese tipo de relato donde el narrador se sitúa como conocedor de lo que hace o deja de hacer el otro; en este caso, los indios. "Cuando partieron, actuaban como si el Demonio les hubiera dicho que iban a obtener la victoria; y ahora actuaban como si el Demonio les hubiera dicho que ellos iban a caer."⁴⁵

La destrucción ocurre de manera verbal, aunque la derrota final india ya era conocida por los lectores. Esta undécima estancia en relatos posteriores podrá limitarse a la simple destrucción física. Coincidentemente, las atenciones de sus captores hacia Mary comienzan a abundar en cuanto a comida y cobijo. La decimonovena remoción termina con la siguiente reflexión moral: "qué poco apreciamos los bienes comunes cuando los tenemos a manos llenas".⁴⁶

12.

La restauración. La vigésima remoción es propiamente el restablecimiento de Mary en su comunidad y, con ello, del orden. Para ello, es necesario dejar constancia de que todo lo vivido, desde el ataque de los indios hasta los infortunios de Mary Rowlandson, fue voluntad divina. Mary padeció una serie de sufrimientos, pero nunca cayó moralmente hablando. Aprovecha para disipar rumores y malos entendidos. Y lo que es más importante aclarar antes de regresar a su comunidad que, aunque estuvo rodeada todo el tiempo de "osos salvajes que no le tenían miedo a Dios, ni al hombre, ni al demonio", ninguno de ellos atentó contra su honor. "No faltará quien diga que hablo a favor de mí

⁴⁵ Mary Rowlandson, *op. cit.*, p. 39. Y agrega violentando la lógica: "Si esto ocurrió así o no, no puedo decirlo, pero se probó cierto, puesto que ellos comenzaron a caer, en aquel verano hasta llegar a su clara ruina [...]. Los powaw [...] regresaron a casa [...] tan negros como el Diablo". El demonio, o su representante, como líder de los ejércitos es un lugar común en la narrativa puritana; baste pensar en la obra de Milton como emblemática. Además, no hay que pasar por alto que sea el negro el color que se le atribuya a la piel del diablo.

⁴⁶ Mary Rowlandson, *ibídem*, p. 40.

misma; aclaro que lo hago en la presencia de Dios y por su Gloria. El poder de Dios es grande ahora y suficiente para salvar".⁴⁷

De su caso pasa naturalmente a Dios, puesto que ella es prueba viviente de su providencia. La protagonista fue arrojada a lo desconocido, a lo inhóspito, por alguna razón o descuido, o simplemente por voluntad divina, y ahora regresa restablecida la unión con el ser todopoderoso. Llama la atención el uso de "ahora": que el poder de Dios sea grande *ahora*. Por ello, hace un resumen en cinco términos de los "pasajes sobresalientes de la Providencia" divina, en su dramático periplo: Dios permitió que los indios no fueran eliminados en un primer momento –cuando todo indicaba que la armada británica podría acabar con ellos– y así possibilitó aquel primer y furioso ataque de los indios sobre Lancaster; segundo, lo mismo ocurrió con la lentitud del ejército inglés para alcanzar a los que habían acabado con el pueblo y tomado cautivos; Dios detiene al ejército inglés y le impide cruzar el río y atrapar a los indios ("no puedo menos que admirar al ver la maravillosa providencia de Dios al preservar a los paganos para causar mayores penas a nuestro pobre país"); cuarto, ninguno de los indios murió de hambre durante el tiempo que convivió Mary con ellos, a pesar de que la comida escaseaba, "es admirable lo que hizo el Señor para preservarlos de acuerdo con sus sagrados fines"; quinto y último, Dios ha permitido que los indios –el Enemigo– se vanaglorien de sus victorias para que los colonos vuelvan la vista hacia Él y supliquen con Mateo 8:25: "Ayúdanos, Señor, o pereceremos", entonces interviene, y de qué manera:

cuando el Señor llevó a su pueblo hasta ese punto, éste no encontró auxilio más que en Él mismo; entonces Él tomó la pelea en sus propias manos, y aunque ellos [los indios] habían hecho un agujero

⁴⁷ Mary Rowlandson, *Ibíd.*, p. 46

(en su imaginación) tan profundo como el infierno para los cristianos ese verano, el Señor los arrojó dentro. Y el Señor no tuvo muchas formas para preservarlos antes, pero ahora tenía muchas más para destruirlos.⁴⁸

Esta remoción opera en sentido contrario a las anteriores. Si éstas habían relatado el traslado del grupo de cautivos hacia lo inhóspito, hacia el Oeste, ahora, en su regreso, avanza hacia el punto opuesto, el Este: Ipswich, Rowly, Newbury, Salisbury, Providence, Portsmouth, de nuevo a Newbury y de ahí a Charlestown, Dorchester, nuevamente a Providence y finalmente se instalan en Boston. Se reúnen los Rowlandson con sus dos hijos, con la hermana de ella y su hijo. No falta la cita bíblica (ahora *Jeremías* 31,16) que refuerza lo que ha ocurrido: "porque tu obra tendrá recompensa, dice el Señor, y volverán de la tierra del Enemigo".⁴⁹

De gran importancia para esta tesis son los últimos párrafos de su relato, dedicados a una reflexión sobre la vanidad (vista más como inconstancia o levedad que como vacuidad), la presencia y los mandatos divinos, así como el sufrimiento. Es la parte más bella del escrito de Mary Rowlandson; adopta un poco el tono del *Eclesiastés* y parece –como sucede en esa serie de reflexiones bíblicas– hablarle a una asamblea (como efectivamente debemos creer que lo hace a través de su narración y de su transcriptor Mather):

⁴⁸ *Ibidem*, p. 45. Puede resultar sobrecogedor que un narrador se vea obligado a aclarar que el gran hoyo que cavaron ocurrió sólo en la imaginación de sus enemigos, pero no lo llega a ser si se toma en cuenta que precisamente en la mente de ese narrador existe una constante confusión entre lo real y lo figurativo. Previsión que no tomaron los propios puritanos en cuenta cuando ellos mismos comenzaron a observar como reales fenómenos fantásticos que pronto llamaron apariciones y hechicerías.

⁴⁹ En la traducción paulina dice "del país enemigo"; sin embargo, preferí traducir literalmente la versión que usa Mary Rowlandson: "and they shall come again from the Land of the Enemy" –el sustantivo por el adjetivo–, debido a la gran cantidad de veces que usa la palabra Enemigo, no refiriéndose al demonio, sino a los indios. Casiodoro de Reina también traduce de aquella manera la frase: "y volverán de la tierra del enemigo". La e mayúscula también se encuentra en el original de Rowlandson y decidí conservarla para subrayar la ambigüedad.

Vi la extrema vanidad del mundo: en una hora tenía salud, riqueza, sin ninguna necesidad: pero la siguiente, me encontré enferma, herida y muerta, sin nada, salvo penas y sufrimiento.⁵⁰

Celosa en un momento de que ella no había tenido su porción de penalidades, ya que (según *Heb.12, 6*) el "Señor al que ama, disciplina, y azota a todo el que recibe por hijo," pronto Dios se dio tiempo para disciplinarla y azotarla. Así –digamos– de la peor manera puede percatarse de que Dios la ha recibido como hija. "Sufrimiento quería y sufrimiento obtuve, completo (creo), opresivo y devastador". Ésa es la columna básica de la narración de Mary Rowlandson –que reúne relato y enseñanza moral y religiosa– y que trae consigo, como consecuencia clara de sus propias creencias, tanto la presencia divina como su poder para restablecerla como persona grata y en comunidad nuevamente. Prueba es el sufrimiento y prueba también es la manera en que Dios la gratifica. Con David (*Salmo 119, 71*) repite las palabras: "me hace bien haber sufrido". Así se resume la serie de remociones que padeció Rowlandson: Dios la hace sufrir porque la ha aceptado como hija, y, al mismo tiempo, despliega todo su poder para que ella pueda superar las penurias y se beneficie finalmente de ellas. Entonces, los enemigos, los que entran a saco en Lancaster por la debilidad (moral más que nada) de sus habitantes, son simples medios para que Dios pueda enseñar su fuerza. Enseñar en el doble sentido de mostrar y de dar lecciones. Y termina Rowlandson afirmando que ha "aprendido a ver más allá del presente y de los pequeños problemas, y permanecer quieta ante ellos, ya que como Moisés dijo (*Éxodo, 14:13*) 'firmes, y verán la salvación de Dios'".⁵¹

En resumen, la narrativa puritana se estructura a través de las siguientes secuencias básicas: 1) La familia está separada y, por lo mismo, en riesgo. 2) El mal

⁵⁰ Mary Rowlandson, *op. cit.*, p. 50.

⁵¹ Mary Rowlandson, *Ibidem*, p. 51.

irrumpe y no por mera casualidad, puesto que existe una falla que lo ha atraído (en términos religiosos, un pecado latente). 3) El protagonista se ve obligado a sumergirse en sus dominios, los del mal (lo inhóspito, lo incultivado, lo bárbaro). Ese recorrido se vuelve metáfora del camino de la vida (4 a 6), y, al igual que en el *Avance del peregrino* de John Bunyan, la cautiva se convierte en una digna criatura para Dios. En ese hundimiento encuentra las señales de Dios previamente solicitadas, pues éste castiga y sana al mismo tiempo; que así se comporte es prueba irrefutable de que la protagonista es criatura del Señor. De ahí que no resulte extraño que las calamidades se sucedan y se intensifiquen a tal extremo que la protagonista esté a punto de claudicar ante la desesperación y pida una señal de alivio: la señal resulta ser precisamente su sufrimiento, puesto que Dios tiene esa forma peculiar de amar: "azota a todo el que recibe como hijo", según *Hebreos* 12, 6. Como el relato es ejemplar, se muestran otras posibilidades de actuación: desde pedir a Dios morir (que puede llegar a concederlo), quitarse la propia vida y hasta escapar. 7) Escapar es salirse del camino o abandonar la misión asignada (en ese sentido se parece al suicidio), así que no podría esperarse un buen final. Habrá que esperar todavía unos años para conocer la solución que da a este problema la *Dustan*: acabar con el Mal para poder reintegrarse; y entonces no es escape sino consumación). Tampoco es factible que el personaje se adapte a las circunstancias y se convierta, se vuelva como el mal, aunque sea para sobrevivir o sobrellevar el sufrimiento (8 a 10); pero funciona muy bien para la tensión de la narrativa que la protagonista dude, que esté a punto de caer, de salirse del camino y dar al traste con todo: su vida y el relato mismo, pues dejaría de tener como objetivo ser moralizante. Esa tensión llega al máximo y prepara el desenlace de la narrativa cuando la protagonista se encuentra con la personificación misma del Mal, del Enemigo, lo que le permite mostrar su carácter verdadero y rechazar todo ofrecimiento

como si se tratara de tentaciones diabólicas.⁵² En ese discurrir (11), la protagonista se muestra conocedora de las costumbres de los enemigos, lo que le es útil para anticipar las acciones negativas de éstos, tomar precauciones e incluso sobrevivir,⁵³ al tiempo que expresa el grave peligro de contagio cultural (aculturación), sólo por contacto de no haber poseído la descrita fortaleza moral. El debilitamiento del Enemigo coincide con mayores cuidados y atenciones suyas; parece pasar de captor a cautivador. Sin embargo, como aconseja la Biblia, la protagonista se mantiene firme. 12) Así, se llega al final; se desanda el camino que la había conducido hacia el Mal. La familia se vuelve a reunir y regresan al mundo cultivado, donde ejercen nuevamente sus funciones, especialmente como miembros de una familia y de una religión. El orden se restaura. La comunidad, una vez que ha conocido su relato, sanciona las virtudes de sus actos y la reconoce como miembro. Como la narrativa puritana responde a fines moralizantes no es extraño que la vigésima y última remoción abarque casi la tercera parte del relato. Una vez liberada del cautiverio, la narradora puede ahondar en disquisiciones religiosas.

Pero el Mal no fue derrotado, ni mucho menos destruido. Las palabras no bastan.

Veintitantos años después⁵⁴ ocurre un avance en la narrativa ejemplar puritana con la

⁵² "En seguida el Espíritu llevó a Jesús al desierto para que allí lo tentara el diablo" (Mateo, 4:1, versión paulina). Hay que hacer notar que "desierto" en términos bíblicos implica lo inhóspito, lo incultivado; en breve, *wilderness*, que es el término que utilizan las biblias en inglés para ese desierto. Así lo escribe Samuel Danforth en su comentario de otro pasaje de Mateo (11:7): "¿Qué fuisteis a ver en el desierto?" en su inglés de 1671 pasa a ser "What went ye out into the wilderness to see?"

⁵³ Esta característica ha llegado a nuestros días en la figura del sabio aventurero, que puede predecir un eclipse ante el asombro de los aborígenes, el detective experimentado que ha recorrido el mundo, el investigador privado caído en desgracia que lo ha llevado a conocer los más bajos estratos de la humanidad, o el policía que, por enfrentarse todos los días al mal, ha aprendido no sólo a conocerlo, descifrarlo, sino también a derrotarlo (como el teniente Murphy de *The House of Forgetting*, que se considera a sí mismo un filósofo). Todos ellos nutren la cultura popular estadounidense y establecen a su personaje-filósofo por excelencia. Entre ellos, existe el personaje que aparentemente se ha asumido como parte de los enemigos, pero que sólo finge para obtener un beneficio (como puede ser información) y derrotarlos radicalmente, una vez que ha descubierto sus planes malévolos y sus modos de proceder.

⁵⁴ La historia de Mary Rowlandson (c. 1637-1710 o 1711) es de 1674 (tardó cerca de dos años en redactarla y finalmente fue publicada en 1682) y la de Hanna Dustan o Dustin (1657-1736) es de 1697.

historia de Hanna Dustan: ésta simplemente se levanta en una de las noches de cautiverio y, aprovechando que sus enemigos están dormidos, los mata y les arranca los cueros cabelludos. Sus víctimas son doce miembros de una familia india: dos hombres, tres mujeres y siete niños; sólo logran escapar una mujer y un niño, de esa masacre. Ya muertos, Dustan les arranca las cabelleras, por las que las autoridades pagan veinticinco libras.

Cuatro años antes, Cotton Mather había dado el sermón previo a la ejecución de Elizabeth Dustan –hermana de Hanna– por infanticida y la reconvino por corromper moralmente a la comunidad; la acusada –según la historiadora Laurel Ulrich⁵⁵ declaró ser inocente, que no había matado a sus gemelos recién nacidos, pero sí admitió que se comportaba de una manera rebelde.⁵⁶ Esta vez Mather daba "otro sermón alabando a Hanna por haber realizado un acto violento equivalente al de su hermana –si no es que más grande– pero en este caso como un mandato de la Providencia."⁵⁷

Mary Rowlandson, por un lado, concluye su periplo incólume, sin haber sido contaminada de ninguna forma por el Enemigo; por el otro, Hanna Dustan, a pesar de haber cometido un crimen brutal, es recibida en la comunidad con aprecio e incluso recompensada; parece no resultar relevante para los puritanos que el acto violento mismo era copia del escalpar atribuido a los indígenas. El acto "bárbaro" se convierte en "puro", ya que –como explica Derounian-Stodola– "de acuerdo con las creencias puritanas, no solamente Dios usó a la Dustan como Su instrumento para matar a los indios, sino que Él le permitió resistirse a su presión para que renunciara al puritanismo

⁵⁵ Laurel Thatcher Ulrich, *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England, 1650-1750*, cit., en Derounian-Stodola, ed., *Women's Indian Captivity Narratives*.

⁵⁶ Kathryn Zabelle Derounian-Stodola, ed., *Women's Indian Captivity Narratives*, p. 55.

⁵⁷ Derounian-Stodola, *op. cit.*, p. 55.

y adoptara el catolicismo romano".⁵⁸ El asesinato de los captores se integra entonces como una secuencia en la narrativa puritana que había establecido Mary Rowlandson. El asesinato deja de serlo por haberlo ejecutado, primero, como instrumento de Dios y, segundo, para eliminar un foco de contagio, de aculturación –como lo sancionará la comunidad al reintegrarla y reconocerla como miembro destacado.

En contraposición a las narraciones de Rowlandson y Duncan, se halla *Seis semanas entre los sioux*, de Sarah F. Wakefield. Difiere de aquellas tanto en los comentarios sobre la manera en que el conflicto fue resuelto, como su resolución misma, al igual que en su apreciación de quienes la capturaron. Los hechos ocurrieron a mediados de 1862, en lo que se conoció como la guerra de los dakotas. Ella era la esposa del médico asignado a la reservación sioux en el poblado Medicina Amarilla. Fue secuestrada junto con dos de sus hijos cuando ocurrió el estallido rebelde de los nativos debido a la hambruna que padecían, provocada, a su vez, por la insuficiente distribución de alimentos en la reservación. Wakefield habrá de atribuir su supervivencia tanto al cristianismo que practicaba como a la protección que le brindó el indio Chaska. Derounian-Stodola incluso llega a compararla con una practicante de hoy en día de la teología de la liberación, debido a su conciencia, mente abierta y escaso eurocentrismo.

Efectivamente, los dakotas la reconocieron como una persona que los había tratado antes del conflicto de una manera generosa y amable, pues los respetaba "tanto como si fueran blancos". Aunado a ese comportamiento pronto tuvo de su lado a quien llama su protector, Chaska. Al final de la lucha armada, "ella le asegura que ahora es ella quien lo protegerá, que lo identificará como su salvador y que también testificará

⁵⁸ *Ibidem*, p. 56. Al igual que con Rowlandson, los indios que capturaron a Dustan resultaron ser "rezanderos" convertidos por los franceses al catolicismo, como lo relata Hawthorne. Esto es, la religión regida por el papado establecido en Roma y, por lo mismo, considerada contraria a la Iglesia reformista de la cual derivan los puritanos.

en su favor".⁵⁹ A pesar de esos buenos propósitos, Chaska fue colgado junto con otros treinta y ocho. Resulta todavía más extraña su muerte si se toma en cuenta de que eran originalmente 303 los condenados a la pena capital y que una orden presidencial de Lincoln redujo el número definitivo de ahorcados, pero sin llegar a indultar a Chaska. Se argumenta que hubo una confusión de nombres entre el matarife Chaskadon y el protector Chaska, lo cual correspondería a la poca habilidad que han demostrado los estadounidenses con las lenguas extranjeras. Pero lo relevante en el caso es lo que Sarah F. Wakefield concluyó: que Chaska había sido asesinado intencionalmente. La conjetura que alimenta la sospecha es que Chaska fue castigado por haberse sobrepasado en sus relaciones con la mujer occidental. (Recuérdese que Rowlandson dedica muchos párrafos para demostrar la subestimación de sus relaciones y ni qué decir de Duncan, cuya hacha probó el tipo de vínculo que había establecido con los nativos.) Wakefield documenta en su historia que Chaska fingió hacerla su esposa para evitar que fuera violada por otro indio: "Muy pocos indios, o incluso blancos, me habrían tratado de la manera en que él lo hizo: yo estaba bajo su dominio, y ¿por qué no abusó de mí? Porque él sabía que era pecado".⁶⁰ Esa defensa a ultranza de Sarah Wakefield de Chaska y –considerada seguramente excesiva y fuera de tono por sus compatriotas– hacia los indios en general le propició el mote entre los otros cautivos de "amante de indios", que más que desprestigiarla la desvalorizaba.

La gente me acusa de simpatizar con estas criaturas, pero mi punto de vista al respecto es el siguiente: supongan que el mismo número de blancos estuviera ante la vista de comida, comprada con su propio dinero, y sus hijos se estuvieran muriendo de hambre, ¿cuánto tiempo –piensen– permanecerían sin hacer nada?⁶¹

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 238.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 238.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 250. El insulto prueba lo dicho anteriormente: ser amante de indios implica esa contaminación y degradación. Esa ofensa trasciende épocas y culturas, y en el siglo XX se transforma en "amante de negros".

Y más adelante:

Yo sé que estos indios han masacrado a los blancos, y deseo que cada uno de ellos sea castigado: pero no puedo culparlos como hacen tantos, porque estoy segura de que hay una causa y muy fuertes razones para vengarse de algunas personas que han vivido de sus tierras y dinero, mientras ellos se estaban muriendo de hambre. Si estos indios hubieran desatado este conflicto por pura maldad, pensaría igual que muchos: que deberían ser exterminados; pero no es así. Ellos tomaron el único camino que conocían para obtener una restitución que es la que todos queremos cuando nos han agraviado.⁶²

Wakefield es lo contrario a Rowlandson y a Duncan. Ella no regresa a su comunidad incólume sino completamente manchada, deshonrada y desvalorizada a causa de su cercanía con Chaska, el Enemigo; de ahí que lo mismo dé que se llame Chaska o Chaskadon. Por eso la palabra de Wakefield carece de valor y es inútil la defensa que realiza por su otrora protector. Para colmo, declara que los jueces serán juzgados y condenados por Dios, y contradictoriamente comprueba con ello la tesis de las autoridades puritanas de que se le ha obnubilado el juicio. En su caso esto resulta aún más complejo, pues ¿no había atribuido ella misma su supervivencia a otras causas ajenas a Dios y a la Biblia? Además, el puritano no cree en las buenas acciones, sino en el destino que Dios ha señalado: así las acciones de Chaska en favor de la cautiva resultan inútiles para su salvación. Desde la historia de la Duncan la sociedad puritana ya había aprendido que los enemigos deberían morir. Que Sarah Wakefield no haya buscado la aniquilación de sus captores le restó credibilidad y, por lo mismo, impidió su restablecimiento en la comunidad.

También hay que destacar los roles: Smith puede ser el amante de Pocahontas, así como Thomas Jefferson tiene como concubina a una esclava negra, puesto que ambos hombres son asumidos como los dominantes de sendas mujeres: una desagradable y equívoca conclusión sería, en términos puritanos, que ellos no contaminan, sino que enaltecen: de ahí la racista expresión de "blanquear la 'raza'".

⁶² *Ibíd.*, 296.

O quizá nunca formó parte de ella esta mujer, probablemente de origen alemán. Donde queda más claro el distanciamiento es precisamente en su narrativa. De entrada, algo básico que la distingue de las otras cautivas es que ella fue su propia relatora y no utilizó la presencia ni de ministros ni de ninguna otra figura masculina para conformar su narrativa. De esta manera, pudo con libertad contar su historia, incluso sin tener que mencionar excesivamente la presencia de la divinidad como ocurre con Rowlandson. Pocas veces menciona a Dios, salvo cuando agradece haberla salvado de algún peligro; aunque libre de citas bíblicas, este relato, en cambio, insiste tanto en las bondades recibidas como en las maldades. En ese sentido, no se aleja de una concepción cristiana. Basada en ella, afirma que su protector Chaska recibirá su recompensa en el más allá. No le confiere ningún espacio a la reflexión teológica. Es más, las frases de consuelo en cuanto a que Dios la protegerá y que debe confiarse a Él le vienen de un indio cristianizado –un rezandero.

La historia de lo acontecido a Sarah Wakefield trágicamente no satisfizo a sus primeros escuchas, pues no le creyeron; lo cual subraya la contradicción que se da ante un relato metaempírico como el de Rowlandson que convence a sus lectores de su veracidad, y este otro en que los jueces se ven obligados a encontrar, ocultas entre los renglones, las razones de la no correspondencia de la narrativa con la realidad prefigurada por ellos mismos.

NARRATIVAS DE CAUTIVERIO NO PURITANAS

En las historias de cautivos abundan ejemplos sorprendentes, especialmente de aquellos que prefirieron permanecer o, después de pasado un tiempo con sus compatriotas, regresar a los campamentos indios. El más notable es el caso de Cynthia Ann Parker, cuyo hijo Quanah fue el último comanche en usar el apelativo de jefe; al poco tiempo de que naciera, los *rangers* los separaron. O peor aún, hay registros de que algunos cautivos que se reincorporaron a su vida anterior murieron o enfermaron al poco tiempo; los más escaparon y se volvieron a incorporar a los campamentos indios. Para los historiadores como Scott Zesch esos giros sólo pueden explicarse o porque los cautivos "adoptaron los valores de sus captores", o por el síndrome de Estocolmo, aunque en esos tiempos no tuviera ese nombre. Lo que es difícil para este tipo de estudiosos es aceptar que esa actitud es un escándalo en la estructura del sistema anglosajón puritano. El hecho de que un niño vuelva a ver de lejos a su madre y no tenga ningún deseo de acercársele debería de ser digno de un estudio más acucioso. Como hipótesis se debería pensar que el régimen de libertad, de trabajo provechoso y de solidaridad que encontraron en las praderas –así concebido por ellos; en lo inhóspito– no se comparaba con la vida rígida y llena de temores a cometer pecados de sus ciudades de origen. Precisamente en ello se fundamenta y obtiene gran parte de su humor el cuento de Angela Carter, "Nuestra Señora de la Masacre", escrito en 1986, en la que una mujer despreciada en el mundo anglosajón halla un quehacer y un lugar en la vida dignos y gratificantes entre los indios. Asimismo hay que mencionar la novela *Pequeño gran hombre* (1964), de Thomas Berger, que hace con gran humor una "parodia épica del tema", además de dignificar la vida de los comanches y describir su horrendo contacto con los colonizadores. En ese corpus narrativo que no calca la matriz puritana, se encuentra la novela *Who Would Have Thought It?* (1872), de María Amparo Ruiz de Burton que está acorde con el espíritu de Carter y Berger, pues la cautiva de esta novela abandona el campamento indio cargada de barras de oro que no significaban mayor cosa para los nativos (en plena "fiebre de oro"); tampoco oponen resistencia a su partida; en cambio, el oro sí despertará la ambición en los más "respetables" de la sociedad a la que habrá de integrarse la cautiva. En ese caso, se invierte el valor moral del final: al integrarse la cautiva, la falta de escrúpulos de la comunidad se hace evidente. Sobra decir que la matriz narrativa puritana se halla ausente de principio a fin. En contraste, *The House of Forgetting* (1998), también de un autor de origen mexicano, Alire-Sáenz, más que darle un nuevo giro a la matriz narrativa puritana, actualiza su estructura en la oposición entre lo salvaje y el civilizado, dentro del marco de la aculturación y con la misma resolución tradicional: una vez que la cautiva se libera asesinando a su captor, se reintegra a la sociedad con el beneplácito de sus miembros, representados por la prensa y el jurado.

3. Miedo irracional

No debe sorprender que la matriz de la narrativa puritana haya tenido un feliz encuentro con los tópicos del melodrama. Digo feliz porque se amalgamó perfectamente con ese soñar despierto del individuo promedio,⁶³ que provoca la catarsis de la gente común: "Un llorar a gusto [...] que implica un sentimiento de pena por uno mismo. La compasión es autocompasión."⁶⁴ Si bien la catarsis en la tragedia fue definida por Aristóteles como la purificación de las emociones por medio de la compasión y el temor, en el melodrama Bentley apunta que la ecuación ocurre en desequilibrio: la parte más débil es la compasión por el héroe; la más fuerte, el miedo o incluso terror al villano. Retomo un párrafo de *La vida del drama* que explica la conveniente y fácil fusión entre melodrama y puritanismo:

Los temores humanos se dividen en dos categorías. Una de ellas comprende a los que pertenecen al mundo del sentido común [...]. La otra clase de miedos [...] son los denominados irracionales. Supersticiones primitivas, fantasías neuróticas y ensoñaciones infantiles irrumpen en la imaginación, e igualmente fuera de los límites del sentido común se halla el temor a Dios. Superstición y religión, neurosis y puerilidad confunden sus límites.

El melodrama recurre algunas veces al tipo "irracional" de temor de una manera tan directa como en los casos del monstruo de Frankenstein o Drácula. Pero con mayor frecuencia hace que el miedo irracional se enmascare de racional.⁶⁵

⁶³ Bentley lo llama "el naturalismo de los sueños", en *La vida del drama*, p. 193.

⁶⁴ Eric Bentley, *La vida del drama*, p. 187. En lo que sigue me baso extensamente en su capítulo "El melodrama", así como en la obra de Jean-Marie Thomasseau, *El melodrama*.

⁶⁵ Eric Bentley, *op. cit.*, p. 190. El monstruo Drácula representa muy bien el villano que seduce a la víctima y que la contamina. Ésta se vuelve un monstruo como él y lleva el estigma en el cuello; sin dejar a un lado el hecho de que su sangre alimentó y mantuvo con vida a ese ser contrario a natura. Como se mencionó en el caso de Sarah F. Wakefield: el solo hecho de que ella abogara a favor de Chaska resultaba prueba irrefutable de que había sido contagiada por él, a tal grado que cuando atestigua no haber padecido, ni tener conocimiento de que ocurriera en otras personas, ningún tipo de abuso sexual, los soldados ante los que da su testimonio se burlan de ella.

Otra característica propia del melodrama es el abuso excesivo de las coincidencias como recurso. Los locos, los detectives y los escritores no creen en coincidencias. Nada puede ser casual; ni siquiera la existencia. Todo tiene una razón de ser; es parte de una causalidad que el individuo no logra comprender a pesar de sentirse el objeto, de creerse en el centro, de la serie de circunstancias que lo atormentan; recorre el trazo divino escasamente sabiendo para qué o a qué ha sido destinado.⁶⁶ Por ello, la abundancia de coincidencias crea una atmósfera paranoica: "nos sentimos perseguidos y nos parece que todas las cosas, vivientes e imaginadas, se complotan para perseguirnos. O mejor aún, nada es inanimado [...]. Enrola las circunstancias en las filas del enemigo [...]. Representa una proyección del temor 'irracional'".⁶⁷

El melodrama construye un mundo a conveniencia donde el drama de la vida se resuelve en ecuaciones simples y tranquilizadoras. Ante el horror de la tragedia, el melodrama presenta situaciones con resoluciones deseables y con una expresión sentimental exacerbada.⁶⁸ No es irreal del todo, aunque con frecuencia eche mano de monstruos arquetípicos. Al final, se sabe desde un principio, la virtud siempre triunfa. Ese es otro punto discordante con la tragedia. Terry Eagleton⁶⁹ señala, con su profundidad acostumbrada, que la virtud no protege al individuo contra los embates de las circunstancias, y en ello reside la base angustiosa de la tragedia. Ser virtuoso no es suficiente para poder (sobre)vivir. El relato de Mary Rowlandson, por su parte, postula

⁶⁶ Cuando el asesino consuetudinario (*serial killer*) grita suplicando que lo detengan, tanto en la vida real como en la ficción, refleja ese punto: en su cabeza enferma ha entendido como destino asesinar. No puede abandonar la misión que Dios le dio pero encuentra en que sea detenido la solución. De esta forma estoy actualizando las críticas que hizo en su momento Jérôme Bôlsec, "que osó cuestionar las rígidas teorías calvinianas sobre una predestinación que hasta llegaría a convertir a Dios en cómplice o autor del pecado", Cf. *Historia del cristianismo*, Trotta, t. III, p. 154.

⁶⁷ E. Bentley, *op. cit.*, p. 191.

⁶⁸ "...lo que en realidad tenemos son los sentimientos magnificados de los chicos, los neuróticos y los salvajes". *Ibidem*, p. 203.

⁶⁹ Terry Eagleton, *Sweet Violence, The Idea of the Tragic*, Malden, Blackwell, 2003.

que, si bien no hay una persona enteramente virtuosa y todo individuo está sujeto a las pruebas del destino, se puede muy bien salir adelante siempre y cuando se entregue (sin hacer a un lado la lectura de la Biblia, que es obra divina) a las manos de Dios o, en otros términos, se acepten sin remilgos los designios de la Providencia. Como sea, la fórmula del melodrama va muy acorde con el pensamiento puritano: "la virtud nunca queda sin recompensa y el crimen jamás sin castigo".⁷⁰ El hombre común puede salir del teatro o cerrar la novela satisfecho de ver cumplidos en la escena sus anhelos, que se le habían presentado en forma de sueños. De la misma manera, Rowlandson puede estar tranquila al constatar versículo tras versículo bíblicos y día tras día que sus calamidades tendrán fin, que pronto el mal será aniquilado;⁷¹ literalmente confía en ese poder superior que la rescatará de su crítica situación. Sorprende siempre la equivalencia que hacen –ella y su clérigo– entre sufrimiento y amor divino.

El melodrama elude el conflicto. Y es inmaduro, precisamente por ello. Si es posible una comparación psicológica, se halla en esa etapa infantil en que la persona cree posible la intervención de un poder casi sobrenatural –o sin el "casi"– que surge de la nada y muy a tiempo para salvar la situación y procurar un final adecuado a las expectativas. Se halla finalmente en la raíz del comportamiento de los optimistas, que dan siempre la impresión de no haber terminado de crecer.⁷²

El melodrama es humano, pero sin madurez. Es imaginativo, pero carece de inteligencia [...], el melodrama pertenece a ese estadio mágico, a esa etapa en que los pensamientos se consideran omnipotentes, en que no se distingue con claridad la diferencia entre el *yo quiero* y el *yo puedo*, en otras palabras, cuando aún no se le ha concedido reconocimiento diplomático a la realidad exterior.⁷³

⁷⁰ Jean-Marie Thomasseau, *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ Metacom, o Rey Felipe como lo apodaban, jefe máximo de la confederación indígena, fue muerto poco después de la captura y esclavización de su esposa y de su hijo, en agosto de 1676, según Derounian-Stodola.

⁷² Cf. Martin Grotjahn, *Beyond Laughter*, pp. 54-66.

⁷³ Eric Bentley, *op. cit.*, p. 203.

Eludir el conflicto, sea por la causa que sea, implica no sólo dejar de profundizar en el problema que lo ha ocasionado, sino dejar de cuestionar la participación de aquel que se ha autodesignado como sufriente. En el relato de Mary Rowlandson en ningún momento se critica la presencia de los europeos en esa porción de territorio; en cambio, en el de Sarah Wakefield se justifica incluso la acción violenta de los indios a causa del hambre en que se les ha arrinconado. En el primero, ya están asignados los papeles y éstos no cambian, como ocurre en el mejor de los melodramas. Y los villanos ilustres siempre serán los extranjeros, los de acento cómico pero tenebroso, que los delata como originarios de algún país famoso por la deshonestidad de su gente, cuyo color de piel oscila entre oscuro y amarillento, salvajes y monstruos de "cabellos negros, ojos grises, rostro pálido [...]". Son por lo general ateos, frecuentemente extranjeros, marginados, forzados o desertores del ejército de Napoleón en la Gran Armada. Siempre se los atrapa en el momento en que se pensaba estaban por triunfar."⁷⁴ En el segundo tipo de relato, como en los mejores dramas, los roles se intercambian y no quedan fijos. Los hechos y los personajes no aparecen predeterminados y aunque pueda intuirse un final trágico no puede asegurarse –a veces ni entreverse– el lugar preciso de su caída. Con un poco de análisis (por eso Bentley acusa al melodrama de falta de inteligencia) se concluye que las apariencias engañan, que el sentido común se ensimisma y que los estereotipos dificultan la comprensión de los hechos.

⁷⁴ Jean-Marie Thomasseau, *op. cit.*, p. 40. Serán desertores del ejército de Napoleón o dobles agentes en la Guerra Fría o miembros de alguna cédula terrorista; siempre se tratará de ejércitos enemigos ya no sólo de Dios, de la religión, sino de los valores como la libertad, democracia y justicia. En otro apartado, cuando habla de nacionalidades, el autor agrega, pensando en el teatro del siglo XIX en Francia: "Ningún tirano sanguinario es francés [...] los más sanguinarios son ingleses [...], los amorosos, italianos [...], y los más crueles, los orientales" (p. 38).

De ahí que el melodrama insista hasta el imposible aburrimiento de espectadores y lectores en machacar los lugares comunes. De entrada, reafirma su visión del mundo (visión aparejada con la religiosidad) que nunca deja de ser demasiado simple. La vida entonces se vuelve simplona por cándida: castigos y premios, que también –sea dicho de paso– terminan siendo una ecuación paranoica, pues éstos son otorgados o no por una entidad sobrehumana, que no sólo sabe desde un principio el desenlace de las vidas, tanto de virtuosos como de malvados, sino que, independientemente de los actos cometidos, Dios –que es el nombre más común que se le da a esa entidad– decide si ameritan salvarse o no.⁷⁵

Hay un contraste evidente entre melodrama y tragedia, y no exclusivamente en cuanto a su relación con la realidad. Obviamente ambos géneros la distorsionan. La tragedia lleva esos hechos al extremo del horror y la compasión; y con ello da un gran empuje a lo que se convertirá en una de las máximas más terribles de Occidente: el sufrimiento da conocimiento. En cambio, el melodrama es incapaz de alcanzar el conocimiento mediante el miedo y la simpatía; dos formas suavizadas de los efectivos elementos catárticos: el terror y la compasión. "Pero no puede decirse que la tragedia sea igual al melodrama menos la demencia. Más bien es equivalente al melodrama más otra cosa".⁷⁶ Esa otra cosa –que más bien son varias– es la que finalmente le da mayor profundidad al abismo existencial: la justicia, la crueldad y el perdón, según Bentley; pero de acuerdo con Aristóteles son dos elementos que proveen a la tragedia de dimensión humana: la decisión y su yerro (*hamartía*).⁷⁷

⁷⁵ Williston Walker, en su *John Calvin*, hace la siguiente acotación: "es un error describir predestinación como la "doctrina central" del calvinismo, aunque así se volvió debido a sus sucesores e intérpretes. Su principal valor para él fue siempre poder confortar al creyente cristiano con la seguridad de la salvación", p. 320.

⁷⁶ Eric Bentley, *op. cit.*, p. 204.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Poética*, especialmente el capítulo 13. Aristóteles no menciona el destino ni mucho menos lo concibe como motor de la tragedia, sino las decisiones que se toman sin el conocimiento necesario que pudiera

Así, en el melodrama las decisiones no mueven el entramado de los hechos, sino el desafortunado encuentro de los héroes con el mal.⁷⁸ Es la personificación del mal que agita la trama y –como señala Bentley– "los villanos en nuestra tradición derivan históricamente del archivillano Satanás":⁷⁹ otra correspondencia con el puritanismo y una de las de mayor relevancia.

prever las consecuencias de los actos; esa falta de conocimiento es la *hamartía*. En cambio, algunos teóricos alemanes creyeron encontrar en las tragedias la comprobación de su visión del mundo y su concepción religiosa: los personajes en acción cumpliendo cabalmente su destino (no sólo con el significado de *fin* último, sino concebido como predeterminado) aun cuando pretendieran oponérsele. Así el narrador del *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, hace la unión de conceptos hablando de los alemanes: "Nuestro espíritu, imperiosamente trágico [...]. Nuestra obsesión es el Destino"; o incluso Ernest Curtius cuando afirma que para el héroe trágico "no hay posible reconciliación con el destino"; la frase de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff "Los dioses aquí"; asimismo, el caso de Max Pohlenz y su estudio sobre las ideas de los estoicos (en donde halla la concepción de una mente cósmica que ordena y controla todo); Jonas Grethlein, quien, por un lado, al hacer el análisis de *Los persas* habla de los críticos que ven en esa obra la arrogancia (*hybris*) de Jerjes como razón del desastre, y, por el otro, cita a los estudiosos que "se inclinan a darle más peso al poder y los intereses malévolos de los dioses a los cuales los humanos están sujetos"; para finalmente traer a manera de síntesis la frase de otro teórico alemán, Bruno Snell: "la culpa y el destino ligán el desastre". Desde luego y con mayor claridad, Werner Jaeger, en *Paideia*, hablando de las tragedias de Esquilo: "el hombre es tan solo el vehículo del destino y el destino es el problema real". A. W. Schlegel encuentra tres principales características de la tragedia entre los clásicos: "la idealidad de la representación, la prevaleciente idea del destino y el coro." Como resumen hago referencia a una afortunada coincidencia de pensamientos: Revilo P. Oliver, catedrático de la Universidad de Illinois, en Urbana (revilo-oliver.com), en el capítulo III de su libro que dedica al monoteísmo retoma el estudio de Max Pohlenz sobre el estoicismo y lo adapta de la siguiente manera: "Esta mente cósmica que ordenaba y controlaba todo lo que sucedía, es decir el Destino, el nexo entre la causa y el efecto, era realmente la misma divina Providencia". En los estoicos, Oliver cree ver ya el origen de la cristiandad. No está de más agregar que para los puritanos sus destinos eran regidos por los mandatos de la divina Providencia. Y esos mandatos se viven y se actúan en una narrativa (puritana) en la que la bondad es perseguida, la virtud debe ser conservada, las fuerzas malignas son derrotadas y el orden se restablece. En otras y breves palabras: la estructura y personajes del melodrama se adecuan perfectamente al concepto de los hombres conducidos (y puestos a prueba) irremediabilmente por el destino.

⁷⁸ Nótese que se ha hablado del melodrama en general y poco de sus modos: el de aventuras y exploración con todo su exotismo, el histórico, el policiaco, el de espionaje, de capa y espada, los westerns, el de terror y el amoroso (al que no hay que confundir con el llamado romántico, cuyas cualidades, pese al nombre, se hallan muy cercanas al drama, donde los desposeídos, pobres, ex convictos fungen como héroes), que según J-M. Thomasseau fue el menos relevante de todos ellos, aunque en la actualidad estemos habituados a pensar en él cuando concebimos el melodrama. La base del melodrama está en las aventuras, en sus peripecias y desventuras, para hallar el camino recto al final; no en la situación amorosa cuyo esquema es aún más simple: se encuentran-se separan (con o sin la intervención de una fuerza ajena)-se vuelven a unir: son el uno para el otro. "El melodrama clásico coloca deliberadamente el desarrollo de las intrigas amorosas en segundo plano. El amor perjudicaría la división maniqueísta de la humanidad tal y como la propone el género", señala J-M. Thomasseau, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁹ Eric Bentley, *op. cit.*, p.190. "¿De quién sino del autor de todo mal podría nacer propósito tan malvado y la idea de pervertir en su raíz a la raza humana confundiendo la tierra con el infierno [...] para ofender al gran Creador?", John Milton, *El paraíso perdido*, e-artnow, 2013, p. 28.

Su primera gran aparición literaria se halla en *El paraíso perdido*, de Milton, donde es el protagonista; quien tensa la acción y está a punto de obtener la victoria sobre Dios mismo; y cuando finalmente precipita la caída del hombre, se descubre que los únicos derrotados fueron Adán y Eva, puesto que, como le dice Dios a Jesús, su hijo: "sin que los impulse nadie, sin poder achacarlo al destino, ni una predestinación inmutable por parte mía, ellos son los que pecan. Ellos los autores de su mal, en que caen deliberadamente o por su elección. Libres los he formado."⁸⁰ Los hizo libres y el castigo consistirá en la pérdida de la libertad; de ahí a la eternidad ya no decidirán sobre sus destinos. Es la visión calvinista, que Milton comparte, la que juzga al género humano como depravado (proclives para el pecado), y en la que la salvación recae exclusivamente en la voluntad divina: "salvárese el que lo desee, mas no por su voluntad propia sino por mi gracia libremente concedida."⁸¹

El villano del melodrama generalmente apunta todas sus fuerzas para derribar la fortaleza familiar; atenta contra los valores primordiales de la familia, y, por ello, concentra sus ataques en la virtuosa esposa. Satanás en el *Paraíso* se enfurece cuando observa a Eva procurándole arrumacos y cariños a un ocioso y aletargado Adán.⁸² Que hayan sido tan descuidados e indiscretos al grado de que el Gran Malévolo pudiera haberlos visto le parece a Milton una falta de recato. O por lo menos motivo para alterar

⁸⁰ John Milton, *op. cit.*, p. 46.

⁸¹ John Milton, *ibídem*, pp. 46-47. Más adelante, cuando se hable de Melville, se retomará el tema de la voluntad, especialmente en el mundo puritano.

⁸² "El tedio y la lasitud" son otras dos características que serán exacerbadas en el melodrama de principios del siglo XIX, de acuerdo con Thomasseau. El hecho básico es que en ellos está la raíz del engaño, la traición y el adulterio de los matrimonios literarios de la época. En la escena del *Paraíso perdido*, además del ambiente bucólico ideal descrito, se señala la asechanza del Mal: ni el edén fue invulnerable a sus vigilancias. Cuando Eva es engañada por el demonio convertido en serpiente, ésta se alegra de su propia suerte por haberla encontrada sola, sin Adán. Es el mismo esquema visto en el relato de Mary Rowlandson, donde el marido está ausente y además se debe suponer que el ataque al caserío ocurrió después de una severa vigilancia por parte de los indios. Y los indios parecen, si no es que lo son, demonios. Una idea puritana (tironeada de los cabellos como casi todas) era aquella que se imaginaba a América como un campo de prácticas del demonio y sus ejércitos para la batalla final en pos de recuperar el Paraíso perdido. Actualizado el motivo, la niña Gloria de *The House of Forgetting* corre sola, alejada de su familia y Thomas puede fácilmente secuestrarla.

al demonio, quien solitario eterno envidia el disfrute en paz de las parejas. Thomasseau lo dice: el villano es el gran solitario al igual que el protagonista del melodrama; eso los iguala. (Adán le pregunta a Dios cómo puede vivir sin compañía, pero la respuesta es obvia: Él es autosuficiente y demás dotes que comienzan con el prefijo omni-.) Por ello, es necesario y obligatorio que el personaje común y corriente viva acompañado, y la acción del melodrama se tensa precisamente cuando las fuerzas ajenas, malignas y contrarias a los designios divinos (la llamada divina Providencia), que han proclamado que "no es bueno que el hombre esté solo",⁸³ intentan separarlos y, por lo mismo, hacerlos infelices. Ese enorme y trascendental odio contra Dios y sus criaturas se encarna en una característica típica del malvado del melodrama: es hereje o ateo. Sus acciones van encaminadas no tanto a obtener un botín, sino a ofender a Dios o al orden establecido. De ahí que la ideología del melodrama se sustente en un pensamiento conservador exacerbado.

La acción del melodrama –que no es otra que la intentona del Mal para acabar con los bienes y virtudes del protagonista–,⁸⁴ con sus excesivas coincidencias, se puebla de un "azar como 'contingencia radical' –así definida por [Henri] Lefebvre– dirigida por una potencia metafísica que actúa la mayor parte del tiempo bajo el nombre de Providencia, y que algunos personajes llaman Dios".⁸⁵ Los protagonistas acosados

⁸³ Biblia, *Génesis* 2, 18.

⁸⁴ Según Thomasseau, *op. cit.*, el melodrama "pone en práctica el culto de la virtud y de la familia, hace referencia a la honra y al sentido de la propiedad, así como a los valores tradicionales, y propone, en definitiva, una creación estética formalizada acorde con patrones precisos [...] preserva el sentido jerárquico, al igual que el reconocimiento del poder establecido [...] se exaltan las virtudes cívicas" (p.14).

⁸⁵ J-M. Thomasseau, *ibidem*, p. 36. Aunque el autor no lo señala, se trata de Henri Lefebvre, autor de la *Crítica de la vida cotidiana* en tres volúmenes, publicados entre 1947 y 1981. Una vez puesto en contexto, el concepto de contingencia radical cobra especial relevancia en cuanto a la predeterminación: "No usamos el término *azar* de manera peyorativa para significar cualquier conocimiento que no pueda ser aprehendido; en otras palabras, un puro acaso, una contingencia radical o un indeterminismo. La tesis de un absoluto indeterminismo, tanto en la naturaleza, en la historia y en la realidad social, como opuesto a la tesis de un determinismo absoluto, es ciertamente indefendible." Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, "Foundations for a Sociology of Everyday", vol. II, Londres, Verso, 2005 [1961].

por su enemigo se creen sumidos en la fatalidad, pero unos momentos antes del final ésta trueca su imagen y devela su verdadero rostro, el de la Providencia. Mary Rowlandson por ello es ejemplar: nunca piensa que es conducida por la Fatalidad sino por la Providencia. En cambio, la Eva de Milton sí está en problemas:

Dios la hizo seductora para que te inspirase mayor agrado, y al mismo tiempo majestuosa para que la honrases con tu amor, que si no procede con cordura tardará ella poco en entenderlo. Pero cuando el deleite de los sentidos, que sirve para la propagación de la especie, absorbe todos los demás placeres, debe reflexionarse que ese mismo deleite se ha concedido a los irracionales, los cuales no participarían de él si fuese digno de avasallar el alma humana y de que preponderase en ella esta pasión.⁸⁶

Eva, creada para servir de compañía a Adán, no parece aceptar que ella a su vez deba ser acompañada, y, por una excesiva confianza en sí misma –soberbia a final de cuentas– propicia su caída:

Si nuestro estado es tal que hemos de vivir incesantemente estrechados por un enemigo violento o pérfido, y si estando separados no hemos de ser cada cual bastante a defendernos, ¿qué tranquilidad nos espera en medio de tan continuo sobresalto?⁸⁷

Adán, según Milton, para no permanecer solo, que es uno de sus grandes temores, y para seguir a Eva, prueba también del fruto prohibido. El rasgo femenino aborrecible queda fijado entonces; a éste agrega Milton una característica más: el Pecado es la hija del demonio, y de sus relaciones incestuosas nació la Muerte (que es masculino en el poema extenso). Y no sólo eso, sino que

la serpiente del Paraíso es a menudo concebida como femenina, como el principio seductor en la mujer (que los antiguos representaban también en términos femeninos). De acuerdo con un similar cambio de significado, la serpiente se convirtió en un símbolo de la tierra, a la que siempre se concibió como femenina.⁸⁸

⁸⁶ John Milton, *El paraíso perdido*, p. 150. Más adelante: "ámala pero no con pasión, porque no consiste en ella el verdadero amor", y concluye el ángel Rafael: "cuida que la pasión no extravíe tu juicio, ni te induzca a hacer nada que pueda repugnar a una voluntad libre."

⁸⁷ John Milton, *op. cit.*, p. 160.

⁸⁸ Carl Jung, *Símbolos de transformación*, Obras completas, tomo V, p. 119.

Es a través de la mujer, entonces y continuando con Jung, que los poderes turbadores de la pasión pueden llegar a dominar no sólo la vida cotidiana sino el ámbito espiritual por completo. Así lo vieron y temieron Calvino y sus seguidores:

El poder de Dios está amenazado por la seducción de la pasión [...]; el poder del bien y de la razón que gobiernan el mundo con sabias leyes está amenazado por el originario poder caótico de la pasión.⁸⁹

Haciendo a un lado el tono irónico (de las "sabias leyes") lo que está en juego es el orden del mundo, terreno y espiritual. La pasión disloca el mundo y sus habitantes. El acto sexual mismo es desprovisto, en la visión cristiana, de toda pasión y se convierte en una simple acción reproductora. Como en el melodrama, la pasión es propia de los protagonistas del Mal, así como de sus víctimas.

En la ética melodramática [...], el amor-pasión es una falta contra la razón y el buen sentido, un factor de desequilibrio personal y social que toca esencialmente a los villanos y a los tiranos [...]. En ese contexto la pasión devastadora provoca crímenes sin perdón.⁹⁰

En el melodrama contemporáneo, la mujer que, estando sola, permite que la aborde un extraño o incluso lo deja entrar a su casa, no sólo está llevando su inocencia al límite, sino está permitiendo el surgimiento de su pasión, pues –como nueva Eva– está siendo seducida. Según la mencionada ética melodramática, que equivale a la puritana, una vez seducida pierde valor e incluso puede morir o ser asesinada como castigo. Mary Rowlandson rechaza, en un momento ejemplar, el ofrecimiento de un cigarro por parte del vilipendiado Rey Felipe; en cambio, si Sarah F. Wakefield habla de la protección y buen trato que recibió de Chaska, levanta sospechas de haber sido seducida, y, por lo mismo, el indio puede o merece morir. Y Hanna Dustan parece cumplir el designio

⁸⁹ Carl Gustav Jung, *op., cit.*, p. 129. Basa su análisis en la obra *Heaven and Earth*, de Byron, en la que dos ángeles "arden de pecaminosa pasión por las bellas hijas de Caín" (p.128).

⁹⁰ J-M, Thomasseau, *Ibid.*, p. 38.

divino hacia la serpiente, "ella te aplastará la cabeza"; esto es, la hija de Eva aniquila el mal, así como Dustan a golpes de hacha termina con las vidas de sus captores indios.

Por ello, el título de su relato se refiere a ella como heroica.⁹¹ Todo héroe está obligado a vencer una serie de pruebas, y en el melodrama tanto "el cautiverio o la errancia del héroe son temáticas constantes",⁹² y más profusamente en la narrativa puritana que se alternan y convergen: la errancia del héroe va por lo regular de la mano con el hecho de que el mal lo persigue; de la misma manera en que Satán persigue a las criaturas primigenias después de su expulsión del Edén. En la templanza y en su capacidad de destrucción, que no son sino expresiones de una férrea voluntad, se esculpe la imagen del héroe. Así, al final del melodrama los héroes ejecutan la acción conclusiva y determinante: castigar a sus contrarios: en el último acto interviene la justicia, que es proclamada mediante una máxima moralizante que da fin a la obra. Castigado el villano, el temor –según Bentley– es reemplazado por el sentimiento de venganza: "damos por sentado que injusticia es lo que los demás nos hacen y que lo que nosotros les hacemos a ellos es solo un castigo justo"; y como si estuviera pensando en los hachazos de la Dustan, concluye su idea diciendo que "se ha agregado algo a la justicia, a saber, la crueldad."⁹³

El melodrama de las tablas se alimentó no sólo de historias verdaderas sino de los argumentos de las novelas góticas.⁹⁴ Pero sólo el tema no hubiera sido suficiente

⁹¹ *A Notable Exploit; wherein, Dux Faemina Facti from Magnolia Christi Americana*. El designio divino está en Génesis 3, 15.

⁹² J-M. Thomasseau, *Ibid.*, p. 43.

⁹³ Eric Bentley, *op. cit.*, pp. 298, 300.

⁹⁴ "El género novelesco hasta entonces poco valorizado por los medios literarios le sirvió al melodrama de reserva inagotable de intrigas y peripecias. No solamente las novelas negras inglesas..." J-M, Thomasseau, *op. cit.*, p. 20. No cualquier novelística, sino aquella que coincide tanto en su estructura como en los motivos melodramáticos. Así sucede con las novelas más representativas de la literatura gótica: *Los misterios de Udolpho* (1794) de Ann Radcliffe: "es la historia de la huérfana Emily St. Aubert a la que el nuevo esposo de su tía y ésta separan de su prometido y la encierran dentro del castillo de Udolfo"; o, de la misma autora, *El italiano o el*

para darle sustento a esa literatura. Era necesario un léxico rico en giros lingüísticos y abundante en conceptos; capaz de seducir con sus enunciados y mantener con la palabra dicha la atención de un público que se embelesaba también, si no es que más, por los decorados, el vestuario, la belleza de los actores, la iluminación y los efectos provocados por la maquinaria teatral. "Una retórica elevada es un requisito legítimo y, por cierto, ineluctable del melodrama. El habla cotidiana resultaría incongruente y contraria al clima que le es propio".⁹⁵ Esas alturas del lenguaje en la narrativa puritana fueron alcanzadas gracias a su adecuación y uso constante del estilo de los sermones; como puede aún deducirse de la escritura del relato de Mary Rowlandson, escrito de la mano del reverendo Increase Mather (que con seguridad firma el prólogo como *Per Amicum*), publicado por primera vez en 1682 bajo el título de *La soberanía y bondad de Dios*⁹⁶ que, de no saber su contenido, podría muy bien confundirse con cualquier reconvencción pastoral.

confesionario de los penitentes sombríos (1797), que "ilustró que la culpa y la depravación surgen por el deseo de obtener un poder absoluto"; desde luego, *El castillo de Otranto* (1764), de Horace Walpole (una de las primeras muestras de historias en que se combinan "el terror y la crueldad como sus temas principales"), y *El monje* (1796), de Monk Lewis ("una poderosa exploración de cómo los impulsos violentos y eróticos pueden atravesar las barreras de contención social y moral"); todas ellas se pueblan de extranjeros portadores del mal, donde la bondad queda en cautiverio y la virtud (léase virginidad o fidelidad) es constantemente acosada. El otro elemento común es la presencia maligna de lo sobrenatural, que también llega a incorporarse con facilidad no sólo a la estructura melodramática, sino a lo que he venido tipificando como narrativa puritana: unas criaturas, alejadas de su lugar de origen (los puritanos), que dudan si su traslado a esos páramos cumple o contradice los designios divinos, inmersas en la desolación, rodeadas del bosque y sus peligros (fieras e indios), firmes creyentes de la presencia física del demonio, fueron proclives no solamente a ahorcar a tales encarnaciones, sino a incorporarlas en sus ficciones, puesto que esos espectros a través del terror –ya fuera pronunciado en los sermones, escuchado en los juicios, visto en los castigos públicos o leído en los relatos– servían para la edificación moral de sus congregaciones. Estas historias de fantasmas y de cautivos constituyen la matriz narrativa estadounidense. James D. Hartman, en *Providence Tales and the Birth of American Literature*, establece un género único estadounidense que surge primeramente en la narrativa de la cautividad por los indígenas ("the first providence tale form") y que posteriormente se desarrollará en las historias de lo extrañamente inquietante (*Unheimlichkeit*), encarnado ya sea en fantasmas, demonios o brujas. Para Hartman todo aquello que relate las "actividades de Dios en la Tierra" constituyen relatos providenciales.

⁹⁵ Eric Bentley, *op. cit.*, p. 195.

⁹⁶ En ese mismo año tuvo subsecuentes ediciones ya con el título de *A True History of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*. En ese momento la cautiva había enviudado del clérigo del que tomó su apellido, vuelta a casar, ahora con el capitán Samuel Talcott en 1679, del que también enviudó en 1691. Cf. K. Z. Derounian-Stodola, *op. cit.*, p. 5.

4. Seres para refutar sermones

La retórica que insufla esa naciente literatura proviene de los sermones: Un hábil manejo de las figuras, adosado con pertinentes citas bíblicas, construye un discurso cuidadosamente estructurado, con un ritmo preciso y a batiente, para causar un único efecto: el terror: el miedo a despertar la ira de Dios y condenarse. La ficción y la realidad se entrecruzan por la vía del lenguaje: el pecado, la divinidad, el fuego y el Infierno se hacen verdaderos y próximos. Se alimenta magníficamente la angustia del colono, la duda constante acerca de estar haciendo lo correcto, por ejemplo: haber abandonado un país, a los familiares y fundar en medio de la barbarie una serie de ciudades. Los sermones tienen un tema predilecto, el pecado, con la evidente intención de comunicarse emotiva y profundamente con la grey. El mejor de ellos y, por lo mismo, ejemplar, fue *Sinners in the Hands of an Angry God* (1741), de Jonathan Edwards. Hay en él un manejo consciente del lenguaje y sus tropos. Aún ahora pueden escucharse versiones en voz alta que inmediatamente denotan la alta calidad dramática del texto:

O sinner! Consider the fearful danger you are in: it is a great furnace of wrath, a wide and bottomless pit, full of the fire of wrath, that you are held over in the hand of that God, whose wrath is provoked and incensed as much against you, as against many of the damned in hell. You hang by a slender thread, with the flames of divine wrath flashing about it, and ready every moment to singe it, and burn it asunder; and you have no interest in any Mediator, and nothing to lay hold of to save yourself, nothing to keep off the flames of wrath, nothing of your own, nothing that you ever have done, nothing that you can do, to induce God to spare you one moment.⁹⁷

⁹⁷ Jonathan Edwards, *Sinners in the Hands of an Angry God* [*Pecadores en las manos de un Dios iracundo*], Kneeland and Green, Boston, 1741. Tales recursos en un genio literario, como Hawthorne –cuyo gusto por los sermones de Laurence Sterne es conocido– o Melville, por ejemplo, contribuyeron a la creación de obras monumentales. "¡Oh, pecador! Considera el peligro al que te enfrentas: es un horno de ira, un ancho y sin fondo agujero, lleno del fuego de la ira, que por encima de éste te sostiene la mano de Dios, cuya ira es provocada y encendida contra ti y contra los condenados del infierno. Cuelgas de un hilo delgado, con las flamas de la furia divina relampagueando alrededor, y en cada momento a punto de quemarse y consumir poco a poco; y no hay un Mediador, ni nada en qué asirte para tu salvación, nada con que alejar las llamas de la ira, nada tuyo, nada que hayas hecho, nada que puedas hacer para que Dios te otorgue un momento."

La reiteración y el cuidadoso acento cada dos o tres sílabas hace del emisor de tales imprecaciones un representante físico de la divinidad, así como su constante citar de fragmentos bíblicos, cuyo único autor para los miembros de la congregación era Dios.

Al mismo tiempo que los sermones proveyeron a los escritores de técnicas y recursos literarios, les recordaron y ofrecieron tópicos, como el genial de Samuel Danforth, de extensísimo título: "Una breve recapitulación sobre la errancia de Nueva Inglaterra en el desierto, realizada ante el auditorio de la Asamblea General de la colonia de Massachusetts, en Boston, el 11 del tercer mes de 1670, día de elecciones", que fue publicado para su lectura al año siguiente.

Como todo buen sermón parte de un epígrafe que da pie a la exposición de un tópico moral por demás angustioso, vinculado con las dudas de la congregación sobre la posición del individuo ante Dios y, de su escasa posibilidad de salvación por tratarse de una criatura pecadora. El epígrafe seleccionado se halla en el capítulo undécimo de Mateo: Cristo pregunta tres veces qué fueron a ver en el desierto (*wilderness*, en la traducción inglesa de la Biblia). Los sermones podían incluir más de un epígrafe en la portada, con el fin de completar el sentido del principal, que funcionaba como piedra de toque para el sermón. Así Danforth cita a Jeremías (2,2) para responder con él a qué se ha ido al páramo: ahí Yahvé recuerda "tu amor [...] cuando fuiste tras de mí en el desierto" ("*thou wentest after me in the Wilderness*"). Únicamente la búsqueda de Dios justifica que se internen en lo incivilizado y entren en contacto con la barbarie. Por ello, Danforth recalca que la única respuesta posible a la pregunta de Cristo es haber ido en busca de quien es *más* que un profeta, a Juan El Bautista.⁹⁸ El sermón además de ser

⁹⁸ "Juan era el heraldo de Cristo, enviado inmediatamente antes que él, para proclamar su llegada y su reino", Samuel Danforth, *A Brief Recognition...*, p. 4.

una reconvencción moral es la actualización de la historia propia (o del mito fundador) de los puritanos: abandonaron familias e instituciones inglesas, habitaron en lo despoblado, en la frontera con la barbarie, no en busca —se subraya y se insiste— de lo vano e inconstante, sino por haber ido en pos de la divinidad. El sermón refuerza entre los miembros de la congregación la idea de estar haciendo (de haber hecho) lo correcto, al tiempo que los llama a rendir cuentas diarias. Danforth, para concluir y adecuar el tópico moral a la situación contemporánea, retoma el recurso de preguntar tres veces lo mismo: "¿cuál es el propósito de que nosotros hayamos venido a este lugar?" La primera respuesta es insatisfactoria: no con la expectativa de lo vano; tampoco la segunda, en busca de pompa y finezas. Nada de eso les es útil en el desierto: "no seamos como carrizos, ligeros, vacíos, vanos, profesos de corazón hueco, agitados por cada aire de tentación, sino sólidos, serios y sobrios cristianos, constantes y fieles en la profesión y práctica de la Verdad".⁹⁹ Entonces la respuesta que da el ministro a la pregunta realizada por tercera vez resume la historia y muestra el destino de los colonos de ese nuevo continente:

¿No fue con la esperanza de propalar pura y fielmente el Evangelio y el Reino de Dios? Los tiempos eran tales que no podíamos realizarlo en nuestra propia tierra: y una vez que obtuvimos la libertad y el generoso permiso de nuestro soberano, dejamos nuestro país, parientes y padres, y vinimos a estos bosques inhóspitos y desiertos donde el Señor nos sembró y ha hecho que el lugar donde residimos sea nuestro, del que no deberemos movernos nunca más [...] ¿Qué distingue a Nueva Inglaterra de las demás colonias o establecimientos en América? [...]. El ministerio de los profetas fieles a Dios y los frutos de sus sagradas enseñanzas.¹⁰⁰

Tanto el personaje histórico como el literario han padecido constantes dificultades para justificar su presencia bajo esos términos y superar las contradicciones de sus

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 17-18. No es momento de detenerme en ello, pero baste hacer notar el contraste en términos religiosos que realizó Danforth con las colonias españolas y francesas.

comportamientos, que oscilan entre lo espiritual y lo práctico. Richard Slotkin descubre y describe que es a través del mito que se resuelve la más que manifiesta oposición entre un cazador/colonizador y los principios puritanos. El cazador es por definición sanguinario y, sin embargo, se lo asume "como símbolo de los valores estadounidenses", ya que, una vez vinculado "con la mujer blanca y el granjero, juntos llevan los valores de la civilización y el progreso al desierto [...como] redentores de lo incivilizado".¹⁰¹ Y acota el historiador algo por demás relevante: "Ya que es una visión que combina tanto la apreciación de lo que se considera la realidad como una estructura de valor, el mito provee de un escenario para la respuesta a los eventos cada vez que se lo invoque adecuadamente".¹⁰² El cazador parte y abandona a la familia, lo que ya es de por sí moralmente peligroso, y como si eso no fuera suficiente llega a entablar relaciones con los nativos. Es entonces cuando se activa el mecanismo del mito para resolver la contradicción latente: "esa relación se justifica porque hace al cazador más efectivo para la destrucción del indio, como si fuera el exorcista de la oscuridad del desierto. Llega a conocer a los indios solamente en el acto de destruirlos".¹⁰³ Así ocurre con mayor claridad en el rescate que hace el cazador de la cautiva. Éste "ataca al enemigo en sus términos y maneras, convirtiéndose, en el proceso, en un reflejo o un doble de su oscuro oponente. Solamente el autocontrol, la abnegación y la devoción al propósito de abrir el bosque a un más alto cultivo lo salvarán de su destino".¹⁰⁴

Los buenos cristianos (los autoproclamados santos, puros por estar libres de la inoculación del mal) son "constantes y fieles en la profesión y práctica de la Verdad". Los escritores darán muestra de ello y narrarán esa verdad que, para ellos y según sus

¹⁰¹ Richard Slotkin, *Regeneration through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, p. 555.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 562.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 563.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 563.

preceptos, es equivalente a la historia; en otras palabras, la realidad. El mito entonces ayuda a adaptar las ideas a las circunstancias: *¿qué fuiste a hacer allá...?*, y la respuesta se agregará a una estructura narrativa puritana que pretende dar una respuesta coherente, noble y moralmente aceptable. Los personajes no podrán contestar que fue la codicia, una compulsión violenta, el deseo de corromper, la lascivia lo que los llevó tan lejos; tendrán que echar mano del mito para así contar una historia *verdadera* –que lo es sólo en sus propios términos–, al menos, apta para los oídos de una nación.¹⁰⁵

De ahí que lo que ha permanecido en la literatura estadounidense con gran fuerza y como resultado de esa *tabula* primigenia y puritana de su narrativa es la idea

¹⁰⁵ En la novela *The Searchers* (1954), de Alan Le May, ocurre la síntesis del granjero vuelto cazador. Se remarca incluso que uno de los personajes, a pesar de ser cuáquero, movido por las adversas circunstancias (léase, los ataques indios) hacía uso de las armas. La novela sigue de manera muy fiel la estructura de la narrativa puritana descrita anteriormente. La resolución final ejemplifica muy bien el mito descrito por Slotkin: en lugar de rescatar a la cautiva, uno de los rastreadores, al darse cuenta de su integración a la aldea indígena y a sus costumbres, decide matarla. Para mayor complicación del conflicto, la muchacha es su sobrina. El tío entonces actúa desengañado: el rescate físico no borra la aculturación (como inoculación) notoria en la cautiva; por eso decide acabar con ella pues no transportará ese foco de infección a sus granjas. Sólo la salva la intervención del otro buscador quien ahora representa esa parte moral autocontrolada del colonizador.

Richard Slotkin encuentra un ejemplo del empleo del mito donde la familia es atacada por oscuras fuerzas, en los discursos del presidente Lyndon B. Johnson para intensificar la presencia estadounidense en Vietnam: "Mujeres y niños son estrangulados en la noche porque sus hombres son leales al gobierno. Y aldeas indefensas son arrasadas por los ataques furtivos" (*op. cit.*, p. 562). Y en los cincuenta años que han seguido a esas declaraciones los ejemplos se acumulan: se lucha por la justicia y la democracia en lugares lejanos e inhóspitos; más allá de las fronteras de la civilización. Se trata de tópicos que han permeado e inundado la cultura popular estadounidense, desde los cómics hasta las películas, pasando por los noticieros y las series de televisión. Cada vez más y de manera absurda, los personajes de ficción se cogen de las manos y rezan a la menor provocación, o, ante batallas y situaciones dificultosas, citan frases bíblicas con la facilidad de un predicador. En la novela de detectives y crímenes del mundo protestante y anglosajón (mas no el anglicano) el protagonista es similar al cazador: generalmente vive aparte de su familia y del resto de la sociedad, debido a alguna caída moral (que a su vez lo ha llevado al alcohol y al tabaco, si no es que a las drogas); ese desvío que no es otro que el alejamiento de la senda trazada por la Providencia, lo lleva al encuentro del mal (hay momentos en que el malévolo en sus mensajes exige la presencia de ese descarriado para poder negociar); lo convierte en un mediador, porque efectivamente lo es: sumido en la desgracia ha aprendido –como lo hiciera el cazador con el nativo– sus maleficios para poderlo destruir. Por ello no hay ningún cuestionamiento moral en el hecho de que al final de toda historia apunte su pistola y acabe con esa específica encarnación del mal. Además, a través de ese acto violento, el protagonista se reivindica y puede reintegrarse a su medio social. (De ahí también el sentido del título de Slotkin: regeneración a través de la violencia.) Walter Benjamin ya había encontrado, en la trasposición de la novela de aventuras estadounidense (James F. Cooper) a la narrativa detectivesca en París del siglo XIX, la actitud del rastreador, del cazador, para ahondar en uno de sus tópicos preferidos: "Cualquiera que sea la huella que el *flâneur* persiga, que le sea útil, lo conducirá a un crimen", en "El París del Segundo Imperio", *Iluminaciones II*, p. 56.

de que nada supera una historia basada en hechos reales y más si está bien escrita. Eso lo supo y aprovechó muy bien Nathaniel Hawthorne. Baste leer el espléndido primer capítulo "La aduana" de la *Letra escarlata* (1850), para comprobarlo: parte de una genealogía familiar narrada en primera persona que llega a convencer al lector de que es el autor mismo quien habla y que ha descubierto un pedazo de tela bordada con la letra A. Quizá la parte más difícil de esa construcción literaria sea hacer verosímil el uso de una letra A como tormento y escarnio en el mundo de los puritanos; y lo consigue como consecuencia de que el presente de esa escritura atrapa y hace atractiva esa historia del pasado; es decir, la actualiza y contrasta con lo actual. Desde esas primeras páginas, hace evidente su disgusto ante el antiguo actuar de los primeros colonos, y en ese sitio, que se transforma por la literatura en un lugar pleno de sentido (la aduana, que no es otro que la revisión minuciosa de los objetos que se pretenden pasar a través de ella; los aduaneros, por su parte, a toda costa deberán impedir que lo *no permitido* cruce), surge la historia de una mujer que fue obligada a portar como seña de identidad y castigo la letra A cosida por ella misma. El autor, más que ahondar en el significado de la letra –y traspasa al lector su desciframiento como supuesta inicial de abyecta, adúltera, avergonzada, a la deriva ('adrift', en inglés)–, está más interesado en describir el silencio que se impone a sí misma la mujer, su fidelidad hacia el padre de la niña al que encubre y el padecimiento del castigo impuesto. Mientras ella lleva la letra A, su cómplice, un respetable pastor puritano, la tiene grabada en la carne y la oculta. Es más, el ex marido de esta mujer, quien también esconde su identidad, es quien descubre, aprovechando su fingida condición de médico, el secreto del clérigo mientras éste duerme. El hecho de que ella, Hester Prynne, planea la partida liberadora (tanto para sí misma, su hija Pearl y Dimmesdale, el padre de ésta) precipita el desenlace: el reverendo Dimmesdale confiesa sus faltas ante un público atónito, que aprende a

venerarlo aún más porque no alcanza a entender el sentido final de su perorata que cobra la forma de un sermón. Hawthorne, que conoce bien de estos asuntos, transforma la revelación en un discurso edificante para los oídos de los feligreses. Irónicamente la descripción de su propia inmoralidad perpetúa a Dimmesdale como moralista. Muere consagrado, mientras su mujer puede huir, para –después de varios años– regresar a vivir sus últimos días precisamente en la cabaña a la que había sido recluida en un principio –no hay escape posible.

En contraste, Dimmesdale, con ese acto contradictorio de mostrarse tal cual es entre los renglones de lo que su auditorio podría concebir como un inspirado sermón, obtiene el mayor de los respetos de su comunidad. Hawthorne es incisivo no sólo al mostrarlo, sino al comentarlo:

En aquel tiempo la suya era la profesión por medio de la cual se desplegaba mucho más la habilidad intelectual que en la vida política, ya que –dejando a un lado cualquier motivo superior– ofrecía, en la casi veneración de la comunidad, alicientes poderosos, para lograr la mayor de las ambiciones a las que se podía aspirar en la práctica de su oficio. Incluso el poder político –como en el caso de Increase Mather– estaba al alcance de un clérigo exitoso.¹⁰⁶

En esa muy intencionada referencia, Hawthorne hace aparecer al autor oculto de la historia de Mary Rowlandson, el reverendo Increase Mather, quien es el modelo puritano por excelencia. No ocurrirá así con sus sucesores, quienes obtuvieron el poder político, pero no gracias a aquella habilidad intelectual que inspiraba admiración y reverencia. El personaje Arthur Dimmesdale, en la confesión de su hipocresía, de sus fallas, en la expresión de su humanidad, arroba a un público dispuesto a creer en la

¹⁰⁶ Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, capítulo XXII, "The Procession", p. 203. Acerca de la familia Mather, v. Recuadro, pp. 262-263. Los clérigos políticos, y no nada más eso, sino guerreros no tardan en aparecer en la obra de María Amparo Ruiz de Burton, *Who Would Have Thought It?* (1872). El antepasado de Hawthorne desempeñaba varios oficios: soldado, legislador, juez y líder religioso.

santidad donde no la hay, así como cree en maleficios donde sólo hay la encarnación o personificación de los miedos de una población supersticiosa.

El autor invierte los lugares comunes de la narración tradicional (Rowlandson): por un lado, el bosque, el lugar de lo inhóspito y del mal, es ahora donde Hester y Dimmesdale se encuentran, pueden comportarse como ellos mismos, y él reconoce su paternidad; por otro, los indios muy atentos al sermón en la ciudad se ven menos peligrosos y malvados que los recién llegados europeos; y, desde luego, por esa misma inversión, el discurso religioso se torna confesión de iniquidad. Tampoco es coincidencia que el sermón de Dimmesdale se pronuncie el día de la elección, tal y como sucedió con la edificadora y fundadora oratoria de Samuel Danforth en una ocasión similar. Es la hábil narración de lo doble: de la apariencia y de la realidad.

En el capítulo XXII, una vez pactada la huida, Hester Prynne espera un gesto de reconocimiento por parte del reverendo Dimmesdale, que encabeza la procesión aquel día de las elecciones y lo que ocurre, en cambio, son muestras de distanciamiento hacia ella y su hija. La decepción de Hester reside básicamente en el contraste entre lo que ellos dos vivieron en el bosque, como seres que se aman, que lo ocultan y que se han hecho cómplices planeando su escape, y el rol que asume como prelado, a la luz del día y frente a la congregación. Es el bosque, alejado del poblado, cuando ella puede incluso arrancarse la letra escarlata (la hija la recoge del arroyo y se la tiende a Hester, puesto que la identidad de la niña depende de ese pedazo de tela, que vincula a sus padres y se refiere a ella en concreto como resultado de la relación adúltera) y especialmente conocerse mutuamente: "Pensó en el bosque oscurecido, con su pequeño reducto de soledad, y amor, y angustia, y el tronco lleno de musgo, sentados

con las manos entrelazadas, unieron su triste y apasionado hablar con el murmullo melancólico del arroyo".¹⁰⁷

Este fragmento adquiere una desconcertante fuerza si se toma en cuenta que habían pasado siete años de que ella y el pastor concibieron a Pearl y que aquella había asumido su castigo: portar la letra y ser marginada de la sociedad, aunque –una nueva paradoja– su habilidad como costurera, que le permitió bordar ella misma la letra A, también le dio un medio de subsistencia y, por lo mismo, de vínculo con la sociedad que no dejó de encargarle ropajes, como si esa mano extendiera la A hacia todos ellos con justa razón; que ese breve momento en el bosque haya sido altamente amoroso y significativo revela esa dualidad que Hawthorne hace patente en su relato "Goodman Brown". Lo concebido como inhóspito, salvaje, revela la verdadera naturaleza humana. Por ello, Hester, al igual que Goodman Brown, pensará que lo que vivió fue una ilusión.

Con un final exagerado, apoteósico, digno de un buen melodrama, *La letra escarlata* marca un hito en la historia de la literatura estadounidense. Es con esa novela, y con el resto de las obras de Hawthorne y Melville, que –como señala Priestley– la novela estadounidense supera sus límites locales. Desde luego su extenso, amplio y complicado léxico, aunado a una sintaxis que reta el vértigo, la establece como una novela de gran alcance; especialmente porque al molde narrativo que ha estructurado una determinada moral, que a su vez ha conformado todo el modo de pensar de una sociedad, Hawthorne le ha infligido un giro narrativo que lo proveyó de una profundidad que a la literatura estadounidense le hacía falta. La novela es una larga, bien

¹⁰⁷ Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 204.

documentada, disertación sobre puritanismo y –como bien señala Priestley– no una discusión sobre el pasado remoto, sino sobre el puritanismo presente en el siglo XIX.¹⁰⁸

De ahí que la reflexión introductoria ("La Aduana") haya sido tanpreciada y necesaria para su autor, además de darle al relato un sustento realista. En la novela, vuelca todos los elementos subyacentes a esa doctrina y modo de comportamiento: la intemperie, el bosque, la naturaleza, la ciudad, barbarie, civilización, lo oculto y lo visible. Pero lo más importante: no sigue las reglas del melodrama para la solución del conflicto. Explico: lo lleva hasta el punto más alto: el reverendo Dimmesdale hace una confesión pública al pie del cadalso (justo donde fue condenada Hester de manera solitaria tiempo atrás) antes de morir; sin embargo, no hay una restitución ni para Hester ni para Pearl. A diferencia de Mary Rowlandson, las dos mujeres se vuelven un problema sin solución para la sociedad, así que desaparecen. Y no del todo, ya que Hester regresa a morir a su cabaña, donde había estado casi recluida siete años, sin ocupar ninguna otra función en la sociedad. No hay lugar en el mundo para ella, permanece marginada; su hija vive fuera en otro país. Es la lógica cruel y última del relato de Hawthorne, puesto que –volviendo a la analogía con la historia de Rowlandson–, si bien hay un marido que descuida el hogar¹⁰⁹ y en éste penetra el mal, el mal se personifica, primero, en un pastor puritano, como el primer instigador de la caída, pero la encarnación del mal al extremo de quedar identificado con el Enemigo mismo, ocurre

¹⁰⁸ Dice J. B. Priestley: "asumimos de una vez que no es un romance histórico sobre la Nueva Inglaterra puritana del siglo XVII, sino una novela profundamente involucrada con la sociedad de la Nueva Inglaterra a la mitad del siglo XIX".

¹⁰⁹ El marido de la Rowlandson, quien además era el reverendo local –documenta el prologuista– había ido en busca de ayuda al Concejo de Masachusets; el de la Dustan prefirió poner a salvo a sus hijos que auxiliar a su esposa, pese a que ella se hallaba en mayor peligro, seguramente porque –se burla el propio Hawthorne en otro texto– dado el carácter de la mujer, la sabía capaz de acabar con toda la tribu.

propiamente en el esposo de Hester:¹¹⁰ Roger Chillingworth, que parece decidido a llevarse al reverendo a los infiernos. Todo ello bajo la estricta observancia de la teoría y práctica puritanas.

Es el mundo aparentemente seguro que se revela como uno en extremo escabroso, tal y como sucede en aquel cuento de Hawthorne, "Young Goodman Brown": después de haber pasado un breve tiempo en el bosque, el protagonista comienza a darse cuenta de que toda la comunidad puritana se encuentra ahí de noche, que posee una doble conducta y él está incluido: la claridad y las tinieblas se separan por horarios. Lo magnífico es que, al día siguiente, en pleno día, el joven Goodman Brown ya no puede estar más tranquilo, ni sentirse seguro, al verse rodeado de tan oscuros personajes que (re)conoció en la intemperie. Así, cuando el reverendo, al final de *The Scarlett Letter*, se descubre el pecho para mostrar la verdadera letra escarlata, la grabada en su carne, y revelarse como el pecador (y cobarde) que fue y, por lo mismo, redimir antes de morir tanto a Hester como a Pearl, no sucede así. El recuerdo en la mente de los pobladores del reverendo Arthur Dimmesdale se magnifica. Se discute la presencia de la letra en su pecho: los hay que opinan que la letra apareció al mismo tiempo que la cosida en la ropa de Hester; o incluso tiempo después, cuando Chillingworth, gracias a su portentosa y diabólica magia, la inscribió en su cuerpo; o, más aún, los que pensaron que desde su sufrimiento interior afloró como un estigma; y hay quien incluso no recuerda la imagen de la letra en su pecho y niega con firmeza que hubiera estado ahí inscrita. Los más no reconocen ninguna conexión entre los últimos actos de Dimmesdale y la ignominia de Hester. No existe la historia, pues ésta es tan

¹¹⁰ Si es el marido quien abandona y deja a la mujer a su suerte (llámese Mary, Hannah o Hester), la maldad debe residir en él y no en la abandonada. Un argumento más, abiertamente expresado por Hawthorne, para cuestionar y finalmente rechazar la mácula de la cautiva o, como en este caso, de la marginada.

falsa como la imaginación de quienes la relatan y que infructuosamente tratan de adecuar los hechos a su modo de pensar:

Después de haber agotado la vida en sus esfuerzos por el bien de la humanidad, hizo de su forma de morir una parábola, para comunicar a sus admiradores la poderosa y triste lección de que, según la Pureza infinita, todos somos pecadores por igual. Fue para enseñarles que el más santo entre nosotros se elevó por encima de los demás sólo para resaltar con mayor nitidez la misericordia que desprecia y repudia absolutamente lo ilusorio del mérito humano que aspira a ascender.

Sin discutir una verdad tan importante, se nos debe permitir considerar esta versión de la historia del señor Dimmesdale como solamente un ejemplo de la tenaz fidelidad con que los amigos –y especialmente los de un clérigo– elevan algunas veces su carácter, cuando las pruebas, claras como el sol del mediodía sobre la letra escarlata, lo establecen como una criatura falsa de la tierra, manchada por el pecado.

El legajo en el que principalmente nos hemos basado –un manuscrito antiguo, documentado con el testimonio oral de unos individuos, algunos incluso habían conocido a Hester Prynne, mientras otros supieron de la historia por testigos contemporáneos– confirma completamente el punto de vista asumido en estas páginas. Entre las muchas enseñanzas morales que nos abaten de la miserable experiencia del pobre ministro, hay una sola que transcribimos: "*¡Sé honesto! ¡Sé honesto! ¡Sé honesto! ¡Muéstrale libremente al mundo, si no lo peor de ti, al menos algún rasgo por el que pueda inferirse lo peor!*"¹¹¹

El narrador interviene para esclarecer la divergencia de opiniones, y señalar especialmente la intervención de los miembros de su comunidad para negar lo que es bastante evidente a la luz del día: la falsa y pecaminosa naturaleza del predicador.

Es esta la máxima de la nueva forma de narrar: Si el hombre es malo por naturaleza –como enseña la doctrina de Calvino–, hay que mostrarlo entonces tal cual para ser "verdaderos". Mostrar si no lo peor, al menos un rasgo del que se pueda inferir lo peor. Pero al realizar este giro, se profundiza en la paradoja inmanente de dicha doctrina que fundamenta el pensamiento puritano: la naturaleza maligna del ser

¹¹¹ Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, p. 220. Mi énfasis.

humano y la predestinación para ser salvado. En términos teológicos, se resolvió mediante las aseveraciones tajantes y rígidas de Calvino, que propiciaron la huida de Ginebra de sus detractores, como Sebastian Castellion, Jérôme Hermès, Jean Trolliet, y la quema en leña verde de Miguel Servet.

Trolliet, seis meses después de la expulsión de Bolsec de Ginebra, señaló que la herejía de Calvino se derivaba de su concepción sobre la predestinación, entonces si el hombre, que es innatamente malo, se salva por la voluntad divina, debe ser Dios el autor del pecado o su cómplice. Bolsec había señalado antes que la concepción de una "predestinación absoluta hacía de Dios un tirano, lo cual era contrario a las Escrituras" (Walker 246). El otrora monje carmelita fue más allá y calificó incluso que las interpretaciones de Calvino eran absurdas y equívocas. Este, por su parte, lo consideró como un instrumento de Satanás. La salvación –responde Calvino– depende de Dios, pero el ser humano tiene que mantener la fe en Él, esto es, a través de las ordenanzas calvinistas, vertidas en *Las Instituciones*. La predestinación –insiste– debe reconfortar a los creyentes, mientras conserven la fe.

En América, el acatamiento de esas prescripciones tuvo, en términos religiosos, su producto más depurado en Cotton Mather; y, en cuanto a la literatura, Mary Rowlandson y todo el grupo brahmín de narradoras.

Las dos grandes obras de Dios –según Increase Mather– son la creación y la Providencia. Especialmente en el prólogo que este clérigo hace al relato de Mary Rowlandson señala cómo precisamente la Providencia conduce a esta mujer a través de una penuria constante ("Quería sufrimiento y obtuve sufrimiento", dice ella al final de su historia). De ahí que la mención de Hawthorne de la Pureza infinita se lea como paródica, aunque enunciativa de la nueva narrativa: ya no se escribirán alabanzas a la

sabiduría de la Providencia que obliga al hombre a conllevar su naturaleza maligna, sino que los temas habrán de ceñirse exclusivamente en la naturaleza humana.

En su relato "Young Goodman Brown", Hawthorne hace evidente el rejuego entre lo aparente y lo real; entre los hechos y su invención; entre lo acontecido y lo narrado. Cuenta la estancia nocturna en el bosque de este joven y buen hombre Brown, durante la cual se topa, en el bosque y ocultos por la noche, con sus correligionarios; y son ellos mismos quienes generan la oscuridad –moral, se entiende–. Cuando Brown se despide de su mujer, ella le solicita que no la deje sola, y, a modo de convencimiento, invoca el *peligro* original, el de Eva: "A lone woman is troubled with such dreams and such thoughts that she's afraid of herself sometimes". Sin embargo, el marido se aleja del hogar, para cumplir una misión impostergable: pasar la noche en la floresta para propiciar un posible encuentro con el mal, del cual él piensa salir fortificado ("and after this one night I'll cling to her skirts and follow her to heaven", dice de su esposa que, para mayor referencia, se llama Fe, lo que obliga a reducir el símbolo a su literalidad). "What a wretch am I to leave her on such an errand!", se queja de sí mismo el personaje, al tiempo que su clamor evoca el del sermón de Danforth. Se trata –aún sin modificar el clisé narrativo puritano– de un periplo de la noche al día.

El narrador aclara que, con esa confianza en el futuro, "Goodman Brown creyó así haber encontrado suficientes razones para apurarse en cumplir su propósito maligno". Es ahí donde Hawthorne comienza a bordar sobre la paradoja del camino previamente señalado, en el que el mal es consecuencia del designio: la Providencia ha empujado por el camino señalado al buen hombre y él, constante en su fe, lo recorre sin dudar, no se detendrá ni se apartará de él. Al igual que Mary Rowlandson, el buen hombre Brown se interna en el bosque, temeroso de los indios demoníacos o del diablo,

hasta encontrarse con una aparición, parecida a él y con sus mismas acostumbradas formas de vestir ("in grave and decent attire"), que ya lo estaba esperando.

Hay que acotar que fue en el bosque donde Hester y Arthur pudieron ser ellos mismos, y es en el bosque donde la comunidad puritana de este cuento revela su malvada naturaleza.

Goodman está convencido –aún sin saber su equívoco– que ninguno de sus antepasados se había atrevido a caminar por el bosque –de nuevo: "on such an errand"–, y la razón de ello es muy ilustrativa: "Hemos sido una raza de hombres honestos y buenos cristianos desde los días de los mártires; y seré el primero de nombre Brown que haya tomado este camino y lo mantenga".

El hombre o aparición conoce muy bien a los Brown y documenta "los buenos" que han sido, al extremo de parecerse bastante al supuesto antepasado de Hawthorne descrito en "La Aduana": "Ayudé a tu abuelo, el alguacil, cuando latigó a la cuáquera de manera tan genial por las calles de Salem; y fui yo quien le trajo a tu padre un puñado de resina de pino [...] para incendiar una aldea india durante la guerra del Rey Felipe". La aparición menciona dos momentos significativos en la historia de la colonización en Estados Unidos que conformaron el espíritu puritano. Por un lado, su enfrentamiento acérrimo contra otros grupos religiosos, a pesar de derivarse también de la Iglesia reformista de la Gran Bretaña, como los cuáqueros, a los que termina relegando; y, por el otro, la guerra contra el Rey Felipe, personificación diabólica si la hay, pero especialmente porque cumplía en su figura y con sus combates el mito puritano de que el mismísimo Demonio entrenaba a sus huestes en el continente americano para reconquistar el Paraíso. Sin embargo, lo extraño es que la figura que le habla desde un principio al Joven Goodman parece asociarse más con las fuerzas malignas que a la

pureza esperada en los colonizadores. Tanto los azotes como la quema de la aldea resultan doblemente reprobables si se mencionan a manera de alabanza.

Y para sorpresa del próximo iniciado, su abuelo y su padre recorrieron esa misma senda con ese extraño, para luego "regresar muy contentos después de medianoche". La cuestión comienza a aclararse: Young Brown entrará en comunión con esa sociedad nocturna y diabólica. No necesariamente opuesta a la diurna, sino expresión misma de esta. Fuera de sí, Goodman expresa la síntesis del pensamiento calvinista sobre la maldad innata del hombre, y, en un silogismo no tan forzado, llega a la conclusión de que hay que practicar el mal, si el hombre es malo por naturaleza, y Dios le otorgó al demonio la potestad en la Tierra: "No hay virtud sobre la Tierra; y el pecado es solo un nombre. Ven, demonio, porque a ti se te dio el mundo". El narrador comenta: "El Enemigo en su propia forma es menos horrendo que cuando se remueve furioso en el pecho del hombre". Ese pasaje del cuento remite a la impresión que tuvo Roger Chillingworth, el marido de Hester, al ver la A grabada en el pecho del pastor Dimmesdale, como si hubiera sido impuesta desde dentro hacia fuera: la mordedura rabiosa del diablo. El demonio está en lo humano y, en consecuencia, necesariamente en la congregación:

Entre ellos, agitándose aquí y allá, entre la oscuridad y el esplendor, aparecieron rostros que habría de ver al día siguiente en el concejo de la provincia, y otros que, *sabbat* tras *sabbat* volvían devotamente los ojos hacia el cielo y con benevolencia por encima de las repletas bancas de la iglesia, desde los más sagrados púlpitos en la Tierra.¹¹²

Y, para llegar al clímax de la noche, aparece una figura nunca vista en los templos que pide acercarse a los convertidos; el príncipe de todos los culpables enuncia la paradoja

¹¹² Nathaniel Hawthorne, "Young Goodman Brown", *Complete Works...*, loc. 46764.

calvinista que sólo alguien como Hawthorne podría sintetizar en boca del personaje maligno:

–Malvada es la naturaleza humana. El mal debe ser su única felicidad.

En inglés, la contundencia de la frase se intensifica con la anáfora y el metro dactílico: "Evil is the nature of mankind. Evil must be your only happiness".

El enemigo íntimo (*fiend*) ofrece con su bautismo "el conocimiento del misterio del pecado, una mayor conciencia de las culpas ocultas de los demás, tanto de obra como de pensamiento: desde la vulgaridad con las sirvientas hasta los entierros secretos de infantes en el traspatio. "Estará en ustedes penetrar en el profundo misterio del pecado en cada pecho". Es la re-escenificación del ofrecimiento diabólico de probar los frutos del árbol de la sabiduría del Edén, la que ocurre en el topos característico: el desierto, lo inhóspito, la selvaticidad. El protagonista alcanza a decir "resiste el mal" a su esposa Fe, aunque después de apostrofarla no puede saber si ella lo obedeció o no, ya que repentinamente se encuentra solo en el paraje.

Días después en el *sabbat* diurno, los textos y los subtextos se confunden en los oídos de Goodman: el cántico de un salmo sagrado es acallado por un himno del pecado; el sermón dicho "con todo su poder y elocuencia", citando las verdades bíblicas y de las vidas semejantes de los santos y las victoriosas muertes, lo hace temer que el techo aplaste al blasfemo predicador y a su asamblea. En su casa, tampoco encuentra sosiego: frecuentemente a medianoche, se despierta y se aparta del pecho de Fe; tampoco las oraciones de la familia en el hogar lo tranquilizan, al contrario, lo enfurecen y mira con reprobación a su esposa. "En su tumba no se grabaron versos llenos de esperanza, porque fue oscura la hora de su muerte."

Ese *sabbat* nocturno hubo marcado a Young Brown. Se entiende que el demonio le dio el conocimiento para descubrir los pecados tanto de los pechos como de los

traspacios, de ahí su taciturnidad y furia contenida. Comprobó y conoció la verdadera naturaleza maligna del ser humano, señalada por Calvino en el mundo teológico y por esa figura en forma de garduña en la ficción. Dice el narrador que el protagonista se volvió "adusto, oscuramente meditativo, desconfiado, si no es que desesperado". Las características puritanas, buenas y malas, que encontró Hawthorne en su propio antepasado.¹¹³ Young Brown encarna, en esa descripción final, la imagen última y permanente de ese grupo de hombres severos y rígidos, cuyas ideas moldearon el pensamiento y la conducta de toda una nación, *con la espada en una mano y la Biblia en la otra*.

En contraste, Parrington (1, 150) idealiza las relaciones comunitarias en Nueva Inglaterra, al grado de que considera que la idea calvinista del mal innato del hombre debió poco a poco ser rebasada por los hechos, esto es, que los colonos "no podían ser esas víboras y gusanos" de la doctrina, puesto que el bienestar y las buenas relaciones que sostenían entre vecinos y comunidades negaban una existencia de maldad: "debieron haberse dado cuenta de que cada vez se les hacía más difícil reconciliar el dogma dominical con la experiencia de todos los días". Más acá de esa concepción pastoril e inocente, en el cuento de Hawthorne la idea calvinista se concilia y se critica: el dogma se vive de día y la personalidad real y maligna queda oculta, salvo para los iniciados en el conocimiento del Mal, que son adustos, rígidos y taciturnos como buenos puritanos.

¹¹³ "Me parece que tengo todo el derecho de reclamar residencia aquí debido a este grave y barbudo ancestro, enfundado en un saco oscuro y sombrero con puntas en forma de corona, quien arribó tempranamente con su Biblia y su espada [...]. Fue soldado, legislador, juez; también condujo la Iglesia; poseía todas las características de un puritano, tanto las buenas como las malas. Asimismo, fue un perseguidor de lo mejor; como pueden atestiguar los cuáqueros [...] acerca de su severidad ejercida contra una mujer de su secta [...]. Su hijo heredó su espíritu persecutorio que se manifestó abiertamente en el martirio de las brujas, tanto que se puede asegurar que su sangre le dejó marcas en el cuerpo." "The Custom House", en *The Scarlet Letter*, p. 8.

Quien vio y aplaudió la profunda oscuridad en la narrativa de Hawthorne fue Herman Melville. Una pieza como "El joven Goodman Brown" le parece una maravilla, "profunda como Dante", y que puede resumirse tomando las propias palabras escritas en el relato: "Está en ti penetrar, en cada pecho, el gran misterio del pecado". Melville proclama las alturas narrativas de quien fuera su vecino, y las atribuye a ese gran poder oscuro, "diez veces más negro", con que trabaja la mente de Hawthorne y "cuya fuerza se deriva de su afinidad con las concepciones calvinistas sobre la depravación innata y el pecado original, de las cuales, de un modo u otro, ninguna mente pensante puede estar constante y completamente libre".¹¹⁴

El artículo de Melville, además de justipreciar a Hawthorne, trae consigo otra intención: la de señalar que ya ha llegado la hora de los escritores estadounidenses; al proclamar la grandeza de Hawthorne, anuncia el surgimiento de la (buena) literatura del continente americano, en comparación con la británica, por ejemplo: "Créanme, amigos, que hombres para nada inferiores a Shakespeare están naciendo en las riveras del río Ohio." Y da paso a la presentación de Hawthorne, que, en más de una manera, es la suya.

Fueron cercanos Melville y Hawthorne en el tiempo en que aquél escribía su gran obra, *Moby Dick* (1851). Esa historia de la persecución que emprende el capitán Ahab contra la ballena blanca que finalmente conduce al desastre, tanto el suyo como el de su barco, puede muy bien leerse con las ideas calvinistas en mente (el destino, el mal

¹¹⁴ Evidentemente Herman Melville, en "Hawthorne and His Mosses", está hablando también de sí mismo y de sus procedimientos. Hay una gran identificación y entusiasmo de Melville hacia Hawthorne: "Él abunda y profundiza, y cada vez más y más sus fuertes raíces de la Nueva Inglaterra se arraigan en el suelo ardiente de mi alma sureña", en *Herman Melville Collection*, Jefferson C. Douglas, ed. Más adelante el texto deriva en una apreciación de la literatura naciente estadounidense.

innato y el pecado original) para percatarse que también Melville, al igual que Hawthorne, está tratando de penetrar en lo más hondo de la naturaleza humana.¹¹⁵

Un breve relato, *Bartleby*, publicado en dos entregas en 1853, clarifica ese punto de vista compartido con Hawthorne.¹¹⁶ Al final del siglo XX, tres filósofos se dieron a la tarea de desentrañar el penetrante misterio de la frase que repite una y otra vez el escribiente Bartleby: "preferiría no hacerlo".¹¹⁷ Deleuze parte de la "violenta comicidad del texto" para de ahí escrutar sobre ese lenguaje sin referencias, que alude al *hombre sin atributos*, hasta llegar al análisis del personaje ubicado en una zona de extrema ambigüedad; define tres tipos de personajes en Melville: los monomaniacos, los hipocondriacos y los que "están del lado de la ley, guardianes de las leyes divinas o humanas de la naturaleza secundaria: son los profetas", como lo es el patrón de Bartleby; y entre ellos, una distinción fundamental: los particulares y los originales.¹¹⁸ Y ya en el campo de la filosofía, Deleuze señala que "Melville esboza ya los rasgos que el pragmatismo estadounidense desarrollará después. Se trata, ante todo, de la

¹¹⁵ "Lo que *Moby Dick* provee es una extrapolación profética de la historia por acontecer a partir de la motivación y los propósitos inherentes en los mitos nacionales. De ahí la apreciación en los años veinte de los críticos, como D. H. Lawrence, de su visión del ocaso de 'la civilización blanca' causada por la teología del idealismo, por nuestra devoción al progreso material y por nuestra explotación o represión de las fuerzas e impulsos naturales y humanos (especialmente sexuales)", resume con perspicacia Richard Slotkin y acota: "Más aún, obras como ésta nos dan una perspectiva moral acerca de nuestra mitología que las habilidades de los mitólogos populares [...] pretenden ofuscar o evitar", *Regeneration Through Violence*, p. 550.

¹¹⁶ Hawthorne publicó *La letra escarlata*, en 1850; *Moby Dick* es de 1851, y *Bartleby*, de 1853. Debe adelantarse que ninguno de estos relatos, por más excelsos que sean, fueron bien recibidos por el público, como habré de acotar más adelante. Melville pasó de ser un escritor exitoso, con cuatro novelas ampliamente leídas, a un autor difícil de entender y, por lo mismo, poco apreciado hasta mediados de los años veinte del siglo XX.

¹¹⁷ Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, 2a., ed. Pre-Textos, Valencia, 2011 [2000], 192 pp.

¹¹⁸ "Cada original es una poderosa y solitaria Figura que desborda toda forma explicable: emite resplandecientes trazos expresivos que señalan la obstinación de un pensamiento sin imágenes, de una pregunta sin respuesta, de una lógica extrema sin racionalidad", describe Deleuze (*Op., cit.*, p. 81), quien al mismo tiempo está señalando en qué radica la fuerza de esa nueva literatura y, por lo mismo, su difícil aceptación por la masa de lectores. El empleador, el abogado, en el relato representa precisamente lo positivo, lo conocido y aprendido de la Ley (también con minúscula); su no comprensión ante la declaración de Bartleby, por un lado, expresa la crítica del pensamiento que ya se había aposentado en Estados Unidos, y, por otro, prefigura sus influencias –como formula ese concepto Borges: no es hasta la aparición de los autores posteriores que se denotan retrospectivamente esas características primordiales–: Kafka, Dostoyevski, Musil...

afirmación de un mundo en *proceso*, en un *archipiélago*",¹¹⁹ como una de las vertientes del mesianismo del siglo XIX (la otra es el socialismo). Y más adelante:

El pragmatismo obedece a este doble principio: principio de archipiélago y principio de esperanza. ¿Cómo debe ser la comunidad humana para que la verdad sea posible? *Truth* y *Trust*. Como el propio Melville, el pragmatismo nunca dejará de combatir simultáneamente en dos frentes: por una parte, contra las particularidades que contraponen a los hombres entre sí, y que generan irremediablemente desconfianza; y, por otra, contra lo Universal o contra el Todo, contra la fusión de las almas en nombre del amor o de la caridad.¹²⁰

Muy a su estilo, Giorgio Agamben parte de la arqueología del nombre del oficio de Bartleby, escribiente, y, retomando el concepto de *tabula rasa*, crea la analogía entre mente y pensamiento, donde el segundo se halla en potencia en la primera: "el pensamiento existe como potencia de pensar y de no pensar, como una tablilla encerada en la cual no hay nada escrito [...] la potencia del pensamiento, que no es en sí mismo cosa alguna deja lugar al acto del entendimiento".¹²¹ Desde luego que la frase "preferiría no hacerlo" da pie para profundizar en las ambigüedades inmanentes del pensamiento y desarrollar el tópico subyacente de la contingencia (como puede ocurrir, puede no ocurrir), que, a su vez, derrumba los postulados férreos no sólo de la teología (lo ordenado por la Providencia divina), sino de nuestra tradición ética –como la llama el propio Agamben–, que "ha tratado a menudo de soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de la voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se *puede*, sino lo que se *quiere* o lo que se *debe*". Esa aporía es la que padece el abogado del cuento, el empleador de Bartleby, quien acude a dos lecturas para tratar

¹¹⁹ Gilles Deleuze, "Bartleby o la fórmula", en *Preferiría no hacerlo*, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 87-88. *Truth* (verdad) y *Trust* (confianza), en inglés en el original. Deleuze apoya su punto de vista en la última novela de gran extensión que publicó Melville, *The Confidence-man. His Masquerade* (1857), la cual, según su biógrafo y editor Jefferson C. Douglas, "ha tenido una gran aceptación en tiempos recientes como una compleja y misteriosa exploración sobre el fraude y la honestidad, la identidad y la mascarada, pero cuando se publicó recibió reseñas que iban desde la perplejidad hasta la más fuerte crítica en contra". Es evidente lo que ocurre cuando no se piensa como la cultura dominante y, peor aún, *no se escribe como espera esa multitud*: se descalifica y repudia lo que no se entiende; y lo que no se entiende generalmente no va de acuerdo con lo acostumbrado.

¹²¹ Giorgio Agamben, "Bartleby o de la contingencia", en *Preferiría no hacerlo*, *op. cit.*, p. 99.

de resolverla: la de Edwards, sobre la voluntad, y la de Priestley, de la necesidad. Agamben utiliza esa débil asociación entre voluntad y necesidad para refutar ese binomio propio de "nuestra tradición ética":

Pero la potencia no es la voluntad ni la impotencia la necesidad: pese a la sensación de alivio que le inspiran estas lecturas, tales categorías no consiguen alcanzar a Bartleby. Creer que la voluntad tiene algún poder sobre la potencia, que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer), tal es justamente la perpetua ilusión de la moral.¹²²

Hasta aquí llegan Deleuze y Agamben en su escrutinio sobre las fuentes a las que acude el abogado para reconfortarse, puesto que no era el interés de ellos indagar lo inquietante que resultaba esa frase no sólo en el pensamiento del momento, sino en la nueva narrativa que estaba surgiendo en la segunda mitad del siglo XIX en Estados Unidos; y, en cambio, para los fines de este estudio resulta fundamental ahondar en ella.

Al abogado, el narrador de la historia sobre el escribano, le dan alivio (*induced a salutary feeling*) esas lecturas porque especialmente forman parte de su tradición moral. Después de acudir a Edwards y a Priestley,

Poco a poco me fui persuadiendo que todos esos problemas míos con relación al escribano habían sido predestinados desde la eternidad, y que Bartleby me fue enviado por un misterioso propósito de la omnisciente Providencia, inescrutable para un simple mortal como yo.¹²³

Melville, sin citar los títulos específicos, enunciando solamente sus temas, une dos conceptos caros para la visión del mundo que en ese momento se consolidaba, y hace decir al narrador: "Eché una mirada en *Sobre la voluntad*, de Edwards, y en Priestley sobre la necesidad".¹²⁴ Una combinación un tanto extraña, especialmente si se

¹²² Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 111-112.

¹²³ Herman Melville, "Bartleby", en *Billy Budd*, The New American Library, Signet, Nueva York, p.130.

¹²⁴ Ídem. Los títulos precisos son *Inquiring into the Freedom of the Will*, de Jonathan Edwards, y *The Philosophical Doctrine of Necessity*, de Joseph Priestley.

considera –por una parte– a Edwards como el pilar del puritanismo, precursor del llamado –y aclamado por muchos estadounidenses– Gran Despertar (conservador), "el más grande de los teólogos puritanos de Estados Unidos" –según la *Enciclopedia Británica*–, artífice de la expansión protestante, cuya influencia penetra hasta el siglo XX, en las cabezas no sólo de sus fervientes seguidores, sino en las de sus descendientes, hijo y nieto. Por la otra, Joseph Priestley profesa alternativamente varias corrientes religiosas: calvinismo, arianismo y unitarismo; la *Enciclopedia Británica* lo define como un "clérigo inglés, politólogo y científico, cuyo trabajo contribuyó a los avances tanto en la política liberal como en el pensamiento religioso, así como en la ciencia experimental", puesto que fue uno de los descubridores del oxígeno como elemento químico. Así dicho, pareciera que dos pensamientos contrarios reconfortaron al abogado de la historia: de manera simple, el predeterminismo de Edwards y el determinismo de Priestley le permiten al litigante *desechar* a Bartleby y su frase inquietante. Dos tratados para acallar un enunciado incompleto. Esto es, la frase *preferiría no*, con todas sus variantes, es una pequeñísima piedra en la maquinaria que se había puesto en marcha en lo que desde siempre y de manera cursi se ha señalado como "el corazón financiero de Estados Unidos", Wall Street –donde ocurre precisamente el relato– que no es otra cosa más que el punto de arranque del capitalismo despiadado.

A principios del siglo XVIII –señala Vernon L. Parrington– el pensamiento de los presbiterianos británicos, especialmente su idea de una voluntad divina que aplastaba la humana para sus propios propósitos, había sido desplazado por la fuerte batida del racionalismo, y en su lugar se establecía "la concepción de la responsabilidad del

individuo y la significación de un código moral para la salvación".¹²⁵ El contraataque quedaba en manos de los calvinistas del continente americano, y en ese momento no había nadie más capaz que Jonathan Edwards para discernir si la voluntad del hombre era efectivamente libre o quedaba sujeta a la de Dios.¹²⁶ La cuestión rozaba peligrosamente dos de los preceptos fundamentales de Calvino: la predeterminación de (la salvación sólo de) los elegidos y la depravación total del ser humano. Es decir, si el hombre "es libre efectivamente de elegir entre el bien y el mal, el dogma de los elegidos cae junto con el de la predestinación" y se niega su maldad innata. Voluntad y elección están unidos, como dice el propio Edwards al comienzo de *Sobre la libertad de la voluntad*: "un acto de voluntad es lo mismo que un acto de elección".¹²⁷ Y en la misma página, se apoya en Locke: "Voluntad no significa otra cosa más que el poder o la habilidad para preferir o elegir". De ahí colige que "la voluntad está sujeta al deseo [resultado de la necesidad], y el deseo persigue lo que nos parece bueno; por ello, el impulso determinante debe hallarse en el impulso de buscar el bien aparente."¹²⁸ Con la caída del hombre –sigue el pensamiento de Edwards–, "la luz que emanaba de Dios

¹²⁵ Vernon Louis Parrington, *Main Currentes in American Thought*, vol. 1, pp.149-150.

¹²⁶ Vernon L. Parrington, *op. cit.*, p. 151 y ss., dice que "Edwards fue el último y el más grande del linaje de los místicos puritanos". También señala que el decaimiento de las monarquías en Europa arrastró consigo las ideas calvinistas sobre un Dios a semejanza del otrora poder de los reyes, cuya "soberanía es la habilidad para hacer todo lo que le plazca, que lo hace de acuerdo con su voluntad, en los ejércitos del cielo y entre los habitantes de la tierra [...]. Él tiene la suprema autoridad, el mayor y absoluto derecho de hacer lo que quiera su voluntad" (J. Edwards, *Freedom of the Will*, p.158). En su angustioso y bien logrado sermón *Sinners in the Hands of an Angry God* expresa a la perfección el delgado hilo con que sujeta Dios al hombre e impide su muy posible caída, como si se caminara por un suelo resbaloso, "siempre expuesto a la destrucción". En cualquier momento, cualquier persona puede sucumbir. No se puede vivir seguro de no caer. Sólo porque a Dios le place, el malvado está fuera del infierno (y ya sabemos que para los calvinistas todo hombre es de naturaleza malvada). "Por el mero placer de Dios, quiero decir su soberano placer, su voluntad arbitraria, restringida por ninguna obligación, sin obstáculos o dificultades, nada más ni nada menos que por la mera voluntad de Dios en el más mínimo grado, o en cualquier otro, para la preservación del malvado."

¹²⁷ Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, 1754, p. 1. Y más adelante (p. 54) reitera: "una acto de voluntad es un acto de elección o de rechazo [...] determinado por una previa luz en el entendimiento concerniente al que aparece como el más grande bien o mal". Sea anotado aquí también: con Bartleby no hay manera de aplicar ese principio.

¹²⁸ Vernon L. Parrington, *op. cit.*, p. 157. Edwards vincula en su obra citada (p. 13), lo necesario con lo posible (lo que se halla en potencia); para él la imposibilidad es lo contrario a la necesidad.

y se expandía por todo el universo fue destruida [...] y sólo unos rayos traspasan a través de las hendiduras para iluminar a aquellos que la voluntad de Dios quiera".¹²⁹ En contraste, toda aquella criatura de naturaleza corrupta no tendrá "ojos para la gloria divina" y será, por lo mismo, despreciable. La lógica de Edwards es severa: si Dios es de una excelencia infinita, cualquier pecado contra él merece un infinito castigo. Sin embargo, Bartleby afirma, pues no duda, que *preferiría no...* Es cierto que no se niega, y por ello no debería constituirse en una criatura despreciable, pero también es muy cierto que no manifiesta su voluntad. De haberse inclinado por una de las opciones, habría sido un poco más fácil para el abogado lidiar con él. De ahí que le resultara natural buscar una segunda opinión, la de Priestley.

En principio, este filósofo no estaba de acuerdo con los castigos ejemplares, pues no consideraba posible que se aplicaran penas infinitas a criaturas finitas. Es más, pensaba que el plan divino era otorgar la mayor de las felicidades a su gente.¹³⁰ Al centro de su idea de cristianismo, se hallaba la elección de una vida que agradara a Dios. Creía firmemente en la medieval Providencia y en el moderno progreso (hacia la perfección). Sin sustentar sus acciones en la idea de la predestinación o de la fe, la humanidad puede obedecer la voluntad de Dios. El temor, la duda o la confianza absoluta (fe) no son necesarios para cumplirla. El concepto básico que conduce su pensamiento es el de *asociación*, que "consolidó su doctrina determinista de la necesidad filosófica, ya que permite trazar todos los motivos e ideas surgidos de la experiencia y, por lo tanto, potencialmente determinados por la Providencia";¹³¹ y la necesidad, "que opera antes que las causas o los motivos, determina la voluntad, los actos de voluntad que, en sustancia, son actos de elección o de preferencia, incluso de

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 158.

¹³⁰ Cf. Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP), "Joseph Priestley", <iep.utm.edu>.

¹³¹ *Ídem.* Priestley llama necesidad filosófica a la filosofía determinista.

negación..."¹³² El hombre es el resultado de sus acciones y responsable de su conducta; sin embargo, "es prácticamente imposible que se pueda determinar a sí mismo; es la criatura de sus motivaciones internas e historia pasada [...]. Sobre todo, las fuerzas providenciales siempre han intervenido para dar forma a sus más pequeñas acciones".¹³³ La conclusión a la que llega Joseph Priestley seguramente debió turbar al narrador –que es el abogado, el patrón de Bartleby– de la historia de Melville: *causalmente* la voluntad de Dios influye directamente en la del hombre: "su mente es el conducto de esa influencia".¹³⁴ ¿Es esa voluntad única del mundo, "que dispone de todas las cosas, incluso las circunstancias mínimas, siempre para los mejores propósitos",¹³⁵ la que pasa por la mente del escribano antes de decir que preferiría no hacerlo? Es entonces, ¿una burla de Dios o a Dios?

Bartleby se niega a actuar como escribano en un mundo de copistas y transcritores, que es lo que se esperaba de él; así como se esperaba que los otros dos, sus compañeros de trabajo, compensaran –y así lo hacen– sus turnos de mañana y tarde. Para Priestley, en su asociacionismo, "la felicidad, el bien y el progreso se encuentran inextricablemente unidas"; y el progreso va hacia la perfección que es el objetivo último de la humanidad. "El asociacionismo consolidó la doctrina determinista de Priestley –la necesidad filosófica– ya que permite trazar los motivos y las ideas

¹³² Walton R. Patrick, "Melville's "Bartleby" and the Doctrine of Necessity", *American Literature*, vol. 41, núm. 1, marzo de 1969, p. 39.

¹³³ Jack Fruchtman, Jr., *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A study in Late Eighteenth Century English Republican Millennialism*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1983, p. 97.

¹³⁴ J. Fruchtman, Jr., *op. cit.*, p. 101.

¹³⁵ Joseph Priestley, *Doctrina de la necesidad filosófica*, 3:451, cit., en Jack Fruchtman, pp. 101-102. Y el pensamiento de Edwards no está tampoco lejos de ello, según la síntesis –ya citada– de Paddington de *On the Freedom of the Will*: "la voluntad está sujeta al deseo, y el deseo persigue lo que nos parece bueno; de ahí que el impulso determinado debe observarse en el impulso para buscar el bien aparente. La significación ética de tal argumento recaerá, desde luego, en la característica del bien que se espera que desee el hombre natural". (*Op. cit.*, vol. I, p. 157.)

formadas por la experiencia y, por lo mismo, potencialmente determinadas por la Providencia".¹³⁶

Pero Bartleby es un escándalo en la estructura del pensamiento: no puede completar lo iniciado, ni mucho menos realizar sus tareas para las que fue contratado: pone en riesgo el mundo ordenado del abogado, que es incapaz de argumentar la frasecilla, no nada más porque ésta no admite réplica, sino porque, dentro de cualquier concepción (la de Edwards o Priestley), parece provenir de una entidad todopoderosa, y de ahí la sacudida ontológica que provoca, puesto que Bartleby no es una criatura maligna; tampoco se le puede achacar que sea ocioso o negligente. Otra rémora de la condición humana.

Richard Baxter –un puritano célebre más– en sus enseñanzas morales reprobó la holgazanería y todos sus derivados ("la misma cama es el lugar de la holgazanería y de la lujuria") de la manera más tajante y abrumadora que le fue posible. A lo largo de su ya de por sí extenso texto, entre diatribas y reconvenciones, la llegó a calificar como uno de los peores pecados por el cual millones se hallaban en el infierno: "los frutos de la holgazanería tienen que detectarse en el alma, el cuerpo y en el estado, porque corrompe, empobrece y arruina todo."¹³⁷ Así entendida, la pobreza sería el signo más evidente, junto con los problemas familiares, del castigo de Dios por la haraganería. La salvación misma se pone en riesgo. Tal vez sea Baxter el primero en señalar la pobreza como consecuencia de una falla moral.

Holgazanería y pereza son pecados que naturalmente llevan a la necesidad, y Dios los castiga con la pobreza [...]. Así es, él mandó que si

¹³⁶ Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP).

¹³⁷ Richard Baxter, *A Christian Directory*, vol. 1. O en su realización literaria, siglos después de Baxter, pero inmediata a Melville, en *The Other Girls*, la autora brahmín A.D.T. Whitney pontifica: "un verdadero trabajo dispone y califica al hombre para creer en un verdadero destino: un Dios verdadero." Cit., en *Our Famous Women...*, p. 666. Bartleby entonces no está haciendo un verdadero trabajo y así su destino se vuelve impreciso, por no decir no-verdadero.

cualquiera (siendo capaz) "no trabaja, entonces no debe comer [...]"
 Mantener tu pereza es un pecado en los otros.¹³⁸

Lo cierto es que, durante los siglos siguientes, especialmente en el XIX y a principios del XX –como se verá más adelante–, sociólogos y economistas harán esfuerzos infructuosos para demostrar que la pobreza no es culpa del individuo. Contra esta concepción y en apoyo a la puritana, se desplegará una explicación biológica para la pobreza por carencias genéticas, que sus postuladores prefieren llamar "raza".

Sea como sea, Bartleby no se comporta como un holgazán: se incorpora físicamente a la oficina, vive en ella, se mimetiza con sus tareas, y lo único que denota con ello es lo inútil de su trabajo, tal y como lo fue aquel –igual de absurdo– de las cartas muertas (así llamado el registro de aquellas que nunca llegaron a sus destinatarios): labores donde la potencia no se realiza: la voluntad se nulifica en las frases no leídas, como en la oración que no expresa oposición, sino el simple deseo de poder actuar libremente, sin tener la obligación de cumplir una (supuesta) determinación. Bartleby está deteniendo el progreso prometido. Como si fuera una carta muerta, no cumple su objetivo; su actuar está muy cercano a huir o a renunciar a hacer algo (que, como se vio en la matriz narrativa puritana, no es aconsejable e incluso puede acarrear un castigo), pero la sola frase lo exculpa de caer en tales aberraciones. No abandona. Algo similar ocurre en *La letra escarlata*, en ese pasaje inquietante que tanto molestó a la comunidad de Salem, "La aduana", en la que elogia Hawthorne a un viejo general que se distrae apreciando la vista y la fragancia de las flores (acto ya de por sí poco castrense, como lo hace evidente el propio escritor), y que, "en el inicio de una empresa heroica y desesperada" pronunció la frase "¡Lo intentaré!", y no el esperado "¡Lo haré!" *Intentar* disminuye la potencia de la voluntad, aunque expresa

¹³⁸ Richard Baxter, *op. cit.*, loc. 7015.

más adecuadamente la naturaleza humana. Son frases nada prácticas, dichas en un mundo donde se exige que la potencia de la voluntad se manifieste en acciones. Como señaló Agamben, esos preceptos, esas categorías de la tradición moral, no alcanzan a Bartleby; pero es más bien a Melville y a Hawthorne a quienes se refiere. Por ello, el final de "Bartleby" es más que comprensible: "¡Ah, Bartleby! ¡Ah, humanidad!"

Con Nathaniel Hawthorne y su vecino Herman Melville, esas historias, propias para sacudir las conciencias del temeroso hombre de las colonias, dignas de asustar a los pequeños y aterrar a cualesquiera que pudieran ser acusados de malas conductas, esto es, de no haber seguido la senda trazada por Dios, de querer transgredirla o de apartarse y huir; cobran una profundidad asombrosa, al tiempo que adquieren un sentido crítico de la realidad en la que se hallan. Hay que insistir en ello: la literatura estadounidense finalmente con ellos dos –pero no exclusivamente– se consolida.

Por aquellos años –en 1855 para ser preciso– apareció en Francfort *Der Amerikamüde*, un libro en el que Ferdinand Kürnberger se burlaba de los principios capitalistas inspirados por el puritanismo y escritos por Benjamin Franklin, presentándolos "como artículos de fe del pueblo yanqui",¹³⁹ de los que se deduce que "de las vacas se hace manteca, de los hombres dinero".¹⁴⁰ Entre esos "principios" –que el propio Max Weber entresaca en sus páginas iniciales como punto de arranque para su estudio y que proyectan una luz adicional– se encuentran: "el tiempo es dinero [...], el dinero es fértil y productivo [...], las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el crédito de un hombre deben ser tomadas en cuenta por él."¹⁴¹ Un par de textos

¹³⁹ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Cinar editores, 1994, p. 44. El pensador alemán entresaca tales principios de dos obras de Benjamin Franklin: *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) y *Advice to A Young Tradesman* (1748).

¹⁴⁰ Max Weber, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 42-43.

(más allá de lo citado, desde luego) de Franklin le hacen observar a Weber la interesante e interesada relación entre el calvinismo y el capitalismo.

Es un deber aumentar su capital, ganar siempre más sin gozar lo que se gana. La producción y la acumulación son santas en sí mismas. Se nos escaparía el punto esencial si pensáramos que Franklin disfraza aquí el interés en virtud. Por el contrario, hasta llega a decir que Dios se sirve del interés para llevarlo a la fe. Si exclama que el tiempo vale oro, lo hace primeramente porque aprendió de la tradición puritana que el tiempo es espiritualmente precioso y que estamos en el mundo para dar testimonio a cada instante de la gloria de Dios.¹⁴²

A Merleau-Ponty esos principios le resaltan la angustiosa separación que el individuo en las colonias de Norteamérica debió conllevar con respecto a Dios. Como se ha mencionado anteriormente, la conciencia de estar encarnado en una naturaleza malvada, el profundo desconocimiento de la resolución final del destino, saberse en manos de un Dios iracundo, sin posibilidad de crear lazos fortificantes o acciones provechosas, produce que aquel imbuido en el pensamiento calvinista conduzca

a su término una desmistificación que también es una despoetización o un desencantamiento (*Entzauberung*): los sacramentos, la Iglesia como medio de salud, las amistades humanas, que están siempre a punto de divinizar las criaturas, son recusadas como si fuesen magia. La angustia absoluta no puede encontrar reposo en una relación fraternal con lo que ha sido creado: lo creado es la materia sobre la cual se trabaja, que se transforma, que se organiza para manifestar la gloria de Dios. El control consciente que no se utiliza en el orden de la salvación se le refiere a una empresa temporal que adquiere el valor de un deber [...].

El terror del hombre frente a un destino sobrenatural, del cual no es dueño, incide con todo su peso sobre la actividad del puritano en el mundo, y por una aparente paradoja, por haber querido respetar la distancia infinita que existe entre Dios y el hombre, termina cargando al mundo de la utilidad y aun del confort de dignidad y del sentido religioso; termina desacreditando el descanso e incluso la pobreza, llevando los rigores de la ascesis a las costumbres del mundo. En la estimación calvinista de los

¹⁴² Maurice Merleau-Ponty, "La crisis del entendimiento", *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 17-18.

bienes de este mundo se precipita y sobrevive una relación con el ser y con lo absoluto.¹⁴³

Cerca de cincuenta años antes que Max Weber publicara su libro sobre la íntima relación que existe entre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo, Melville y Hawthorne –como sucede siempre en la literatura– ya lo habían comprendido y criticado en sus relatos. Al hacerlo, crearon historias y personajes no aptos para esa anhelante concepción que combinaba predestinación, elección (los elegidos) y progreso; misma que se había adecuado a la perfección a la matriz puritana elaborada a partir del cautiverio de Mary Rowlandson, generadora de tópicos, tramas y desenlaces en el siempre vivo melodrama. La capacidad narrativa de ambos escritores los hace superar ese modelo y conducir sus historias hacia un esquema que exige mayor reflexión, pues su propuesta es un atisbo hacia la miseria humana, que halla su óptima expresión en la tragicomedia.¹⁴⁴ Y en esos logros se halla paradójicamente la raíz de su fracaso (inicial) ante un público lector mayoritario, pero escasamente preparado para tales acometidas existenciales, como bien señala Melville en su ya citado artículo:

Mientras nos preparamos rápidamente para la supremacía política entre las naciones, la cual proféticamente nos espera al final del siglo presente; desde el punto de vista literario, estamos deplorablemente preparados para ello.

Se trata de una sociedad que no puede ni siquiera considerar, no se diga aceptar, los planteamientos de una narrativa nada complaciente y crítica; "una sociedad que rechaza, a menos que sea transformado o sosamente mixtificado, lo que Eros puede

¹⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁴⁴ Según Eric Bentley, la tragicomedia precisamente surge de "la corriente más endeble del pensamiento del siglo XVIII, que adolecía de un excesivo optimismo con respecto a la naturaleza humana. Si los hombres son de buena índole [...], ¿dónde quedan entonces la tragedia y la comedia, cuya dinámica proviene de la tendencia a la destrucción que hay en el hombre? (*La vida del drama*, p. 292).

ofrecer, y se ve su estrecha religión que niega la vida, condenada y finalmente destruida por el intelecto analítico, él mismo de por sí árido y no creativo, el enemigo de una existencia completamente satisfactoria."¹⁴⁵

El panorama de la literatura estadounidense a mediados del siglo XIX del que da cuenta J. B. Priestley puede resumirse, por una parte, en la excelencia de Hawthorne y Melville, a los que agrega al poeta Walt Whitman, y, por otra, la supremacía en cuanto a ventas y lectores de tres escritoras: Susan B. Warner, Maria Susanna Cummins y Harriet Beecher Stowe. La primera de ellas, heredera en línea directa del puritanismo colonial, con el seudónimo de Elizabeth Wetherell "descubrió una vena de sentimentalismo religioso, comenzando con *The Wide, Wide World* (1850-1851), que mantuvo a los vendedores de libros ocupados y a los niños llenos de lágrimas durante muchos años."¹⁴⁶ La obra de Cummins, *The Lamplighter*, pronto se estableció como un éxito comercial en 1854. Aunque muy populares en su tiempo, actualmente se recuerda solamente *La cabaña del Tío Tom* (1852) de Stowe. Ninguna de las tres poseía la fuerza y la creatividad para poderse liberar de los esquemas morales y narrativos establecidos, que además sustentaron su éxito.

En contraste, por su solidez como pensadores, su talento para encarnar su visión del mundo en una narrativa que ya no utilizaba moldes antiguos, fue que, con Hawthorne, Melville y Whitman, "la gran literatura estadounidense surgió [...] pero o fueron condenados o incomprensidos", así que ésta tuvo que esperar por más de treinta años, con Mark Twain –señala Priestley– para que su peculiar voz, asumiéndose como

¹⁴⁵ J. B. Priestley, *Literature and Western Man*, p. 236, en el pasaje citado se refiere al final de *La letra escarlata*, que extrapolo a la narrativa estadounidense en general. Hay que subrayar que su crítica al puritanismo se centra en el rechazo de éste a Eros, que "no pertenece a esa sociedad [...] que niega su deuda con Eros, el principio femenino aceptado positivamente tanto sensual como intensificadora de la vida" se ha reducido al mínimo y han debilitado sus fuerzas en la literatura estadounidense.

¹⁴⁶ J.B. Priestley, *op. cit.*, p. 238.

nacional, comenzara a escucharse en el propio Estados Unidos. Justo en ese lapso, Hawthorne, Melville y Whitman brillan y se desvanecen, para luego resurgir alrededor de la tercera década del siglo XX, paradójicamente al mismo tiempo que el acérrimo pensamiento puritano –aquel de Jonathan Edwards– recupera su fuerza.

Hojas de hierba (1855), de Walt Whitman, tuvo una tropicada primera edición de escasos 800 ejemplares; uno de sus librerías se sintió ofendido por algunos versos y fue pronto retirado de la venta; rechazado de manera constante por el público hasta 1940, para finalmente llegar a vender, en los cinco años siguientes, doscientas cincuenta mil copias.¹⁴⁷ Similar fue el caso de *Moby Dick* (1851) y el resto de la obra de Melville, que no fue leída ampliamente ni valorada hasta la década de los veinte del siglo XX; "a los treinta y tres años –señala recientemente el editor de sus obras– Melville dejó de ser popular entre una audiencia masiva, debido a sus tendencias filosóficas, políticas y experimentales". Parrington –que escribe en la década de los veinte, poco antes del derrumbe de Wall Street– afirma que Estados Unidos no fue capaz de entender sus críticas y que terminó por darle la espalda. Las razones que este último autor –ganador del Pulitzer por su obra sobre el pensamiento estadounidense– enumera para justificar tal incompreensión refuerzan lo que aquí se ha señalado: un público lector habituado a y conformado por patrones y tópicos narrativos no acepta ni comprende –es más, rechaza– la expresión de una visión del mundo diferente a la que ha sido educado:

Sin embargo, ¿qué tenía Hermann Melville en común con la clase media de Estados Unidos? Sus esperanzas y miedos no eran los suyos. Él estaba preocupado acerca de la vida, no de las cosas. No estaba interesado en la política [...]. Ni por el comercio, o por obtener dinero o imperialismos

¹⁴⁷ Frank Luther Mott, *Golden Multitudes. The Story of Best Sellers in the United States*, p. 110. Este autor señala que hubo constantes ediciones, la mayoría promovidas por el propio Whitman; que la de 1876, "tuvo aceptables ventas"; y que, en 1881, la Boston Society of the Suppression of Vice atajó las ventas de *Hojas de hierba* y amenazó con emprender acciones legales contra el libro.

románticos. Ni siquiera estaba interesado en la política democrática, aunque en sus tiempos fue un ardiente republicano como el que más.¹⁴⁸

Y con respecto a Hawthorne, subraya su herencia puritana sin mencionar que éste la critica duramente; Parrington incluso comenta que compartió con Jonathan Edwards "el examen de las reacciones del pecado en la conciencia y en la personalidad".¹⁴⁹ El talento del autor de *La letra escarlata* –señala– radica más bien en esa introspección que, al mismo tiempo, fue la causa de su aislamiento y, por lo mismo, de su poca aceptación:

Vivió particularmente alejado del interés común, especialmente auto suficiente. Como pensador y artista padeció el aislamiento que se impuso a sí mismo [...]. Aunque a veces trató de establecer contacto con la realidad yanqui, y, aunque sin éxito, un intercambio intelectual con su generación, permaneció aislado, un visitante frecuente de las entreluces.¹⁵⁰

J. B. Priestley, que escribe a mediados del siglo pasado, ve a los autores de una manera distinta. De entrada y atinadamente, para él *La letra escarlata* es un recuento presente; Hawthorne no está hablando de un puritanismo lejano, sino cercano; es una "novela profundamente preocupada por la sociedad de Nueva Inglaterra de la mitad del siglo XIX". Y en cuanto a Melville, cuando analiza la fuerza que sustenta *Moby Dick*, hace evidentes las razones del rechazo padecido en su tiempo e incluso muchos años después:

La ballena misma es completamente mala sólo en la mente de Ahab [...]. La ballena no es ni buena ni mala. Es el poderoso Otro o lo Opuesto, lo que dejamos una vez que hemos partido la totalidad, cuando nos separamos totalmente, y reclamamos la mitad como nuestra antes de exigir el todo nuevamente: La Naturaleza en contra del Hombre, el

¹⁴⁸ Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, t. II, p. 266.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 445.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 444. Subrayo la preocupación de Parrington en cuanto a que los autores estén vinculados con la realidad o, mejor dicho, lo que él llama realidad. En otro pasaje, hablando de Melville, cita una oración tomada de una carta que le dirigió a Hawthorne, que, según el historiador, probaba el aislamiento de aquel de los hechos reales: "la verdad es la cosa más tonta bajo el sol"; de esta forma, Parrington iguala realidad y verdad; asunto que para Melville resultaba fatuo.

inconsciente en contra del consciente, lo femenino contra lo masculino; y cuanto más nos alejemos de aquella, la desafíemos, emprendamos su cacería con la esperanza de destruirla, más poderosa, amenazadora y finalmente destructiva resulta.¹⁵¹

Así la novela se entiende como la persecución del otro por el solo hecho de serlo y que, para ello, se le han asignado las características negativas y peligrosas que lo magnifican e incitan a su aniquilamiento, el cual debe cumplimentarse como destino. El mal no está en la ballena, sino que más bien fue inscrito en ella.

De igual manera, se debe comprender que la expresión y exaltación de los valores puritanos de *The Wide Wide World* haya opacado no nada más la narrativa profundamente crítica de Hawthorne a ese mundo que los sustentaba, sino también la fuerza analítica y ontológica de Melville. El 8 de septiembre de 1852, *The New York Day Book* publica un artículo titulado “Herman Melville loco”, pues su autor consideraba que la novela *Pierre o las ambigüedades* era resultado de los delirios del novelista. El ya citado Jefferson L. Douglas documenta que la obra “fue universalmente condenada, tanto por su estilo como por su moral”. No menciona el editor que Melville llevó al extremo los modos melodramáticos al punto de ridiculizarlos. En cambio, Deleuze afirma que en ese “misterioso opúsculo de Plotinus Plinhimmon”, insertado en *Pierre*, en el que se diferencia entre la virtud absoluta y la relativa, “puede entenderse como el manifiesto de un pragmatismo absoluto”.¹⁵²

¹⁵¹ J. B. Priestley, *op. cit.*, p. 238. En fechas recientes, Micah White, para celebrar los cien años de la publicación de *La metamorfosis* de Kafka, hace una reflexión de cómo “las grandes obras literarias muy frecuentemente se publican de manera abreviada: *Moby Dick*, como una persecución en el mar (más que una exploración metafísica de 900 páginas), *Las aventuras de Huckleberry Finn* se vuelve un divertido recorrido en balsa (en lugar de una investigación sobre raza y la sociedad estadounidense del siglo XIX)...” <biography.com>, consultado el 18 de octubre de 2015. En breve: o no se entiende el texto en su momento o se edulcora para el gusto del público posterior.

¹⁵² Gilles Deleuze, *op. cit.*, 87n.

Se comprende entonces que una obra como *The Lamplighter* haya sido apreciada por su descripción del mundo de Salem mejor que su retrato más vivo y candente en *La letra escarlata*; es más, fue considerada como la mejor representación del modo de ser de la Nueva Inglaterra, a través de las desventuras de Getty, que se convierte, con su ascenso social, en Gertrude, “parangón del sacrificio [...]”; que encuentra a su padre perdido, otro parangón; y, por supuesto, se casa con Willie, quien se ha desarrollado como un tercer parangón”.¹⁵³

En 1855, Hawthorne le escribe al editor Ticknor: "Estados Unidos está completamente entregado a esta d... turba de mujeres que solo garabatean, y no tengo la más mínima posibilidad de éxito mientras el gusto del público esté ocupado con esa basura; y estaría avergonzado de mí mismo de obtenerlo. ¿Cuál es el misterio de las innumerables ediciones de *Lamplighter* y de otros libros ni mejores ni peores, aunque peor no puede haber, y más vale que no lo sean cuando venden cien mil ejemplares"?¹⁵⁴

El misterio que enuncia Hawthorne reside en la perpetuación de los valores conservadores de una sociedad, cuyo prototipo de novela más logrado es *La cabaña del Tío Tom*. Frank Mott describe las razones que fundamentan tanto esa narrativa como su aceptación, las cuales desde otra perspectiva podrían considerarse más bien como la enumeración de los defectos que aseguraron su pronta y fácil acogida:

En primer lugar, hay demasiada predicación –una falla que comparte con *Pilgrim's Progress* y otras obras de reconocida importancia–. También es sentimental y melodramática. ¿Qué tanto esos pecados invalidan la novela por entero? La respuesta depende del punto de vista crítico, que varía con el tiempo [...].

La inmensa popularidad de *La cabaña del tío Tom* no se debió solamente a que tocaba un tema del momento. El ávido interés existente

¹⁵³ Frank Luther Mott, *op., cit.*, p. 125. (cit., en Mott, *ibídem*, p. 122).

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 122.

por la controversia suscitada acerca de la esclavitud, sin duda, sirvió de punto de arranque; pero alcanzó su momento cumbre porque básicamente se trataba de una historia vital, impresionante, con una extraordinaria puntería hacia el corazón de los sentimientos y de las relaciones fundamentales. A esto hay que agregar otros elementos popularmente atractivos: el suspenso en la persecución [...], el humor [...], el *pathos* [...] y la caracterización [...]. Tampoco pueden omitirse, en el inventario de los elementos que hicieron este libro popular, las citas y el omnipresente tono religiosos. En realidad, el *Edinburgh Review* dice que éstas fueron "las principales razones de su popularidad en Estados Unidos".¹⁵⁵

Más allá de que pueda derivarse de este sustancioso comentario una serie de reglas para escribir un *best-seller*, hay que destacar lo fundamental que hay y debe haber en una obra de éxito comercial: debe responder a la visión del mundo de la cultura dominante; además debe concebir la literatura (al igual que los sermones) como el vehículo ideal para transmitir esos valores; no puede concebirse lo literario como ajeno o libre de la ideología del grupo hegemónico. Eso asegura que la obra literaria será leída y comprendida por un gran público lector; lo contrario llega a producir su repulsa, bajo el adagio de que la masa rehúye e incluso llega a burlarse de lo que no comprende; y el grupo dominante reaccionará nulificando lo que considere adverso, si no es que peligroso para sus valores. Al estar los objetivos condicionados por aspectos extraliterarios (mercantiles, propagandísticos, religiosos, políticos) y mientras éstos sean pertinentes para el público al que van dirigidos, dichas obras persistirán. No es lo mismo ser un escritor de éxito que un buen escritor. Por ello, el género más socorrido por ser más fácilmente moldeable y transmisible es el melodrama. El melodrama no está hecho para sacudir conciencias. El melodrama evade el conflicto. En cambio –como ocurrió con Hawthorne y Melville–, si se narra desde las nada seguras orillas de la tragicomedia, ocurre un conflicto entre lo esperado por la sociedad y lo mostrado por

¹⁵⁵ Frank L. Mott, *Ibidem*, pp. 121-122.

un escritor de avanzada, que está rebasando los modos usuales de contar los mismos tópicos de siempre.

5. Nada favorable para el escritor como artista

Acercándose el centenario de nacimiento de Walt Whitman e interrogado sobre la escasa presencia y persistencia del poeta en las librerías, Bernard Shaw aclaró: "Whitman es un clásico; no un éxito comercial. Es curioso que Estados Unidos sea el único país en el mundo en el cual esto no sea tan obvio como que el sol está en el cielo".¹⁵⁶

Para el británico J.B. Priestley, la pléyade de grandes escritores que habían formado Hawthorne, Melville y Whitman era más que suficiente para declarar abiertamente que la literatura estadounidense dejaba de ser local, para convertirse en una expresión nacional. Sin embargo y para su sorpresa, no fue hasta después del enfrentamiento entre el Norte y el Sur que las fanfarrias se entonaron, principalmente en los periódicos para anunciar la entrada –un poco vulgar, es cierto, porque no se mencionaban a aquellos tres verdaderos titanes de la literatura– de la cultura nacional:

en el periodo que siguió a la Guerra Civil, durante la "edad del oropel" de política cínica, capitalismo predatorio, y de una migración rápidamente creciente para cubrir las demandas de la industria en el Este y de tierra en el Oeste, la nación estadounidense, ya más ampliamente asentada y más agudamente consciente de sí misma, parecía volver a comenzar totalmente de nuevo. Culturalmente lo hizo al principio en el más bajo nivel, casi sin literatura, ciertamente sin las introspecciones trágico-poéticas de Melville y del mejor Hawthorne, volcándose profusamente hacia los periódicos y revistas, humor popular (a menudo con un acento del Oeste), tanto en la prensa como en los circuitos de lectura. Fue de este mundo, que no era ni de Nueva Inglaterra ni del viejo Sur, sino mucho del duro y dispuesto Oeste, la frontera y las minas, que Samuel Langhorne Clemens, mejor conocido como Mark Twain, finalmente surgió [...]. Poniendo aparte a Whitman y no tomando en cuenta al expatriado Henry James, podemos decir que Mark Twain, después de treinta años, retoma el relato que había sido acallado en la década de los cincuenta.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cit., en Frank L. Mott, *op cit.*, p. 40.

¹⁵⁷ J.B. Priestley, *Ibidem*, p. 239.

Añade Priestley que ni en los años anteriores, los de Hawthorne y Melville, ni en los posteriores de Twain, hubo en Estados Unidos un ambiente "favorable para el escritor como artista". Mott retoma una nota del *Nation* de 1865, donde se señala que ese amplio público, devorador de éxitos comerciales en forma de novelas, ni por curiosidad leería a "George Eliot, George Sand, Thackeray o a Hawthorne".¹⁵⁸

Ese contexto histórico y literario envuelve el caso de María Amparo Ruiz de Burton (1832-1895), la mexicana que escribe en inglés desde el este de Estados Unidos, un par de décadas después que Melville y Hawthorne. Cuando empieza a escribir tiene todos los nomios en contra: independientemente de su calidad literaria –que era buena–, la materia de su escritura no podía interesar a un público mayoritario, acostumbrado a las historias contadas desde una visión muy diferente a la suya. *Who Would Have Thought It?* (1872) no funciona como melodrama, pues no lo es del todo; y tampoco llega a sumergirse en las profundidades y miserias del ser humano, al estilo de los relatos de aquellos escritores filósofos que la precedieron, aunque roza frecuentemente la tragicomedia; pero su infortunio no es ése, sino que es una novela sin lectores a quien apelar. Es evidente, además, que Ruiz de Burton no era una narradora inocente; tenía en mente los hechos y personajes de su tiempo; por supuesto, interpelaba a su sociedad y estaba seriamente preocupada, hasta llegar a veces al enojo, por los temas políticos que la reciente Guerra Civil en Estados Unidos había descarnado: capitalismo, república, democracia, y, desde luego, nación, sin dejar a un lado los valores éticos y religiosos tanto de la sociedad como del individuo mismo. Como escritora es suficientemente capaz de desplegar una narrativa impulsada por una constante sátira en contra de los modos y las costumbres de sus contemporáneos; la

¹⁵⁸ Frank L. Mott, *Ibidem*, p.139.

voz del narrador oscila entre una tercera persona involucrada y otra un poco más neutra, con sonoras irrupciones del yo narrativo que pretende recordar el objetivo de la novela, pero que llega a intervenir –por lo menos en una ocasión– para apostrofar duramente a uno de los personajes.

El empleo de la sátira, que es una de sus fortalezas narrativas, trae consigo algunas dificultades: la primera, la necesidad de un público lector igual o más preparado que la autora en temas políticos e históricos; en segundo lugar, la crítica y la burla abierta a los modos e ideas prevalecientes no consiguen nada (ni siquiera entretener) cuando lo que se critica es considerado intocable por los propios lectores, y entonces solamente se los ofende; en resumen, la sátira no puede funcionar si no existe un código de humor entre el emisor y el receptor. Si a ello se agrega la carencia de un código ético-moral en común, puesto que Ruiz de Burton no adopta el esquema narrativo primigenio de los puritanos –ni siquiera para superarlo–, no es posible el diálogo entre autora y lectores, a pesar de que su creación haya estado muy por encima, en cuanto a calidad, de las de sus contemporáneas (como fue el caso de *The Scarlet Letter* sobre *The Lamplighter*).

La conclusión pesimista a la que este razonamiento conduce es que no basta adoptar el *otro* lenguaje ni las técnicas narrativas habituales del país desde donde se escribe; en términos del pensamiento dominante, es necesario asumir completamente la cosmovisión imperante para luego transmitirla. En esa tensión producida, se padece, por un lado, el sufrimiento cultural y, por otro, su sublimación: la creación. Cuando la mayoría de los autores contemporáneos suyos son mujeres y cuya calidad literaria en conjunto es baja, por no decir mala, sólo cabe atribuir su escasa recepción y aceptación a las mismas causas ya estudiadas en Melville y Hawthorne, que se resumen en su incómoda –para la hegemonía– visión del mundo.

Las comparaciones pueden llegar a ser luminosas –y no siempre odiosas como sostiene el saber popular– si pueden mostrar las diferencias. E. D. E. N. Southworth (1819-1899) resulta muy útil para contrastarla con Ruiz de Burton. Frank Mott considera a aquella como "la autora más popular según los anales de las publicaciones estadounidenses".¹⁵⁹ Tres de la cincuentena de libros que escribió vendieron alrededor de dos millones de copias cada uno, y la mayoría rebasó con facilidad varios cientos de miles de ejemplares. Su éxito comienza a la par del de Harriet Beecher Stowe y *La cabaña del Tío Tom*, en 1852, con *The Curse of Clifton*; para pronto consolidarse como generadora de *best-sellers* en 1859, con la que ha sido considerada su mejor obra, *The Hidden Hand*, un serial casi interminable que apareció tres veces en diferentes años en el periódico New York Ledger. En los años sesenta se halla en cuanto a ventas a la par de Dickens, Eliot, Víctor Hugo, Trollope, Carroll, Collins y Mark Twain, con sus novelas *The Fatal Marriage* (1863), *Ishmael* (1864), *Self-raised* (1864); y, un poco por abajo de los 300 mil ejemplares requeridos para ser considerada un éxito completo de ventas, con su novela *Tried for Her Life* (1869). Con esta obra sale de las listas de lo más vendido; lo que no quiere decir que haya dejado de ser una de las autoras favoritas de las masas de lectores. Así, cuando se publica *Who Would Have Thought It?*, en 1872, las mayores ventas las acapara *Barriers Burned Away*, de E. P. Roe (al siguiente año lo serán dos novelas de Jules Verne: *Veinte mil leguas de viaje submarino* y *La vuelta al mundo en 80 días*), y las mejores ventas las compartirán Mark Twain (*Roughing It*) y George Eliot (*Middlemarch*).¹⁶⁰ Y, pequeña coincidencia para esta comparación entre

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 136.

¹⁶⁰ Mott hace una distinción entre lo más vendido (*best-seller*), que implicaría, para esos años sesenta del siglo XIX, más de 300 mil ejemplares (ya 375 mil para la década de los setenta), y lo mejor vendido (*better-seller*), que se mantenía no muy lejos de esa cifra. Aunque Southworth desaparece de esas listas a finales de los sesenta del siglo XIX, se sabe que tanto sus ediciones y reediciones futuras mantuvieron un alto nivel de tirajes.

escritoras, ese mismo año se publican las obras de Emma Dorothy Eliza Nevitte Southworth en 37 volúmenes.

Southworth encarnaba en sus personajes, a manera de ilustración, su propia fe. "Creía en Dios y en la Biblia; en la piedad, la amabilidad y la filantropía; en la virtud femenina y en la devoción masculina; en una magnánima ambición como la clave de la vida".¹⁶¹ Esto es, los valores que ya se prefiguraban aun antes de la Guerra Civil y que fueron reafirmados después de la contienda.

Las novelas se convierten así en códigos de comportamiento y de consulta para resolver los problemas similares que los lectores (mayoritariamente femeninos) supuestamente padecen cotidianamente. "No tenía talento para la estructura, en la que era lamentablemente débil, pero sí una gran sensibilidad para el incidente melodramático e instinto para desarrollar con gran velocidad dichos incidentes y en colores fuertes",¹⁶² y muy bien contrastados para distinguir al *muy* malvado, sin ningún rasgo de bondad ni posibilidad de cambio, y el *muy muy* bueno hasta rayar en lo absurdo, desde los nombres incluso: Ishmael (que da título a una de sus novelas) o el villano de *The Hidden Hand*, el coronel Le Noir. La crítica más fuerte de Mott consiste en remarcar el hecho de que, si bien la Southworth tenía ideales, era incapaz de apasionarse por una idea.

Ambas autoras –Ruiz de Burton y Southworth– incluso tienen coincidencias biográficas. Las dos pierden a sus maridos. La estadounidense, por abandono: Friederick Southworth emprende, siguiendo el espíritu de la época, la aventura en pos del oro del Oeste; la mexicana, por la muerte de Henry Burton, quien fuera teniente en

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 138. En cambio, en la novela de Ruiz de Burton ningún personaje femenino –salvo la muchacha mexicana rescatada que tampoco emprende grandes acciones– es virtuoso; la mayoría de los hombres, y especialmente los religiosos, son codiciosos, carecen de principios éticos (no podría entenderse en ellos "la magnánima ambición") y de escrúpulos.

¹⁶² *Idem.*

la invasión a México (de ahí su encuentro y posterior boda con María Amparo), posteriormente héroe –durante la Guerra de Secesión– en la toma de Petersburg, Virginia, y en esos avatares adquirió la malaria, por la que después de cuatro años falleció. Las dos inician su escritura después de esas pérdidas y a manera de suplemento económico. Las dos residen en Washington y asisten a la vida política de ese convulsionado país, pero de formas distintas: Ruiz de Burton de manera atenta y reflexiva acude a las sesiones del senado y participa en la sociedad de los políticos y militares; Southworth como "una falsa demócrata, que en realidad pensaba que los nacidos de las clases altas eran mejores que aquellos de orígenes humildes".¹⁶³ a ella sólo le fascinaba el boato de las recepciones presidenciales, a las que consideraba más bien como fiestas cortesanas.

Ruiz de Burton ni siquiera firma su primera obra. No por ocultar su feminidad pues ya está más que visto que éste era un oficio practicado en abundancia por mujeres, sino simplemente para no inscribir su nombre que la delataría como migrante, en una época en que el odio, la sospecha y el desprecio hacia los recién llegados era costumbre. Tampoco usa un seudónimo o convenientes iniciales, como EDEN de Southworth. Pudo haber usado sólo el apellido Burton de su marido, pero eso la hubiera desfigurado; le hubiera quitado peso a su postura explícita en una novela que critica desde dentro a la sociedad estadounidense y con un punto de vista hasta aquel momento único. Su firma está en la novela misma. (Whitman tampoco escribió su nombre en la primera edición; sólo la acompañó con su imagen.) Tampoco, como Southworth, es diestra en el manejo de las estructuras, pero, aunque desaparece a uno de sus personajes principales por varios años alejándolo de Estados Unidos cuando ya

¹⁶³ *Ibidem*, p. 142.

no le es útil para la trama y luego lo regresa pasado un tiempo, y poder así cerrar el relato, no comete los errores de Southworth de matarlo para luego aparecerlo. La diferencia es que en este último caso la trama se modifica por ese elemento sorpresivo; con Ruiz de Burton no hay mayor cambio y sólo denota que no está apostando al melodrama que constantemente se alimenta de esas y otras trampas contra el lector. Y si –continuando con la línea del melodrama– Southworth construye sus narrativas contrastando en colores muy bien definidos al personaje bueno y al personaje malo, no ocurre así con María Amparo Ruiz de Burton. Es más, su obra carece de esa clase de villanos e incluso se podría decir que *Who Would Have Thought it?*, retomando el subtítulo de *La feria de las vanidades* –que con toda seguridad leyó–, es una novela sin héroes. Si Southworth recurre a los clásicos para imitarlos, Ruiz de Burton se sube sobre los hombros de Thackeray y de Cervantes (pues en ella ocurre felizmente la confluencia de las dos tradiciones literarias), para emprender su sátira contra los hipócritas, cínicos y ambiciosos de sus tiempos. Llega a la palestra armada de ironía, escrutinio y humor, para escribir entonces una comedia. Sin una sólida –pero sí bien manejada– estructura y con personajes nada memorables, su apuesta narrativa se halla más bien en el cuadro crítico que presenta de *su* sociedad, a través de las lupas antepuestas a su mirada sobre la sociedad que surge como consecuencia de la Guerra Civil y conforma la bien llamada Edad del Oropel. Es decir, no una edad dorada, sino una de láminas de hojalata de color dorado. Así hubiera sido imposible que ingresara cualquiera de sus obras en su momento a la lista de los éxitos comerciales, cuya fama y "prestigio" se producían y se promovían intensamente en el medio masivo de comunicación por excelencia (en aquel tiempo, el periódico).

La literatura de Ruiz de Burton no retoma la matriz narrativa imperante, ni siquiera para darle un giro, como lo hicieron Hawthorne o Melville. Ruiz de Burton impone su

visión y su técnica. Como heredera de la corriente anglosajona –especialmente de Trollope y de Thackeray– aprende no sólo a escribir con maestría en una lengua que le era ajena, sino a crear los llamados cuadros de costumbres que involucraban un reparto largo y peculiar de personas, así como sus extensas historias que se remontaban a pasados lejanísimos, y a describir las vicisitudes que vivían con la verosimilitud que exigía la trama, cuestión que casi siempre impregnó de ironía y de humor a esos relatos. El barroco Cervantes fue quien la proveyó de esos lentes de aumento que a cada paso la hacían ver algo grotescas las figuras que pretendía pintar en su verdadera dimensión. Por eso mismo, el autor del *Quijote* –que ella adaptó y actualizó a su tiempo en cinco actos para la escena–, a través de su propia obra, le infundió el espíritu crítico y reformista de Erasmo, que le impedía aceptar que la maldad del hombre fuera innata y que existiera un destino que cumplir o una todopoderosa Providencia regidora de los actos humanos. La cosmovisión católica de Ruiz de Burton rechazaba la idea de que la salvación del hombre depende de la voluntad divina independientemente de las buenas obras que se hayan realizado en vida, al igual que el prejuicio de considerar a quien abandona casa y familia como remiso de Dios, y, por ello, candidato a ser relegado de la comunidad de los puros o santos. Tampoco consideraba que en la naturaleza existiera lo opuesto a la civilización, ni razón para temerle. Los indios y los extranjeros no implicaban la barbarie, ni mucho menos podían ser sospechosos de tratos con el demonio. Al principio de la novela, los indios son retratados viviendo sin darle ningún valor al oro, que, por lo mismo, arrumban. Más bien el salvajismo está en las urbes; el mal en los predicadores del bien; los pecados ocurren por la ambición desbordada de los más educados de esa sociedad despiadada que, al contrario, veían en la ambición una virtud.

La sátira es la sonrisa de los pesimistas; la dolorosa expresión de la inteligencia solitaria. Es la clave literaria básica para leer y establecer un diálogo con *Who Would Have Thought It?*¹⁶⁴ Ruiz de Burton, mujer, extranjera y católica, echó mano de ese recurso literario para poder construir una narrativa que expresara lo que había comprendido a la perfección, lo que sucedía en la sociedad estadounidense justo en el momento en que el Norte derrotaba al Sur: los que *asumieron* la victoria la sorprendieron desagradablemente por su avaricia y corrupción. En términos actuales, se diría que una vez derrotado el agrícola Sur por el republicano e industrial Norte, surgió el monstruo del capitalismo voraz, sin escrúpulos y aventurero, propio de bribones.

Así comienza *Who Would Have Thought it?*, con el diálogo entre dos pastores. No se trata del conocido recurso de la poesía bucólica española, sino del intercambio de palabras entre dos clérigos protestantes sobre la utilidad de los bribones para la sociedad, siendo ellos mismos la mejor representación de la truhanería. Con el paso de las páginas se llegará a comprender su personalidad: se trata de un par de hipócritas. Ese es el arranque y lo que sigue no es nada alentador para quien esperaba una historia convencional: el supuesto protagonista de la novela, James B. Norval, regresa a su casa con una muchacha cubierta por un chal y un cargamento de oro en su carruaje. Burton empieza justo como termina el relato de la Rowlandson, con la reunión de la familia, la recepción de clérigos y demás conocidos, y la reintegración de la cautiva (restablecimiento final) en la sociedad. Porque esa muchacha cubierta con

¹⁶⁴ "La sátira no es una de las grandes formas de la literatura, pero sí la más original, desafiante y memorable [...]. Retrata hombres y mujeres reales, a menudo de manera extravagante, pero siempre con una claridad inolvidable. Usa el lenguaje fuerte y vívido de sus tiempos; evita los clichés y las convenciones muertas. Donde otros patrones literarios tienden a veces a ser formales y lejanos, la sátira es libre, fácil y directa [...]. Si los resultados que ofrece no siempre están acordes con los lineamientos del arte perfecto, y si esos tintes no se mezclan armónicamente, por lo menos tienen la urgencia e inmediatez de la vida real." Gilbert Hightet, *The Anatomy of Satire*, p. 3.

un chal es una cautiva. Y no sólo eso: no es anglosajona, sino de origen español, es decir, mexicana. Y pronto se sabrá que, gracias a esa muchacha, la familia Norval se ha vuelto inmensamente rica. En este último hecho, reside la gran fuerza crítica de la novela y, paradójicamente, se resalta uno de sus mayores problemas, si no es que fallo narrativo.

El acierto está en dejar muy bien asentada la procedencia de la fortuna que disfrutarán en las siguientes 336 páginas los Norval y de la que se aprovecharán los Cackle: es el oro que la madre de Lola, la muchacha del chal –prenda característica española y, por derivación, mexicana–, atesoró durante su cautiverio con los indios, y viéndose ya moribunda se lo entrega a James Norval con la condición de que se haga cargo de su hija y la eduque bajo los preceptos católicos. Antes que nada, los indios son retratados como seres desinteresados por el oro y nada perversos, en contraste con sus codiciosos buscadores provenientes del Este. La madre cautiva prefiere permanecer con ellos, volviéndose doblemente sospechosa bajo los preceptos puritanos: por haber elegido permanecer y morir entre sus captores, y por manifestarse católica. El argumento exige expandirse en una nueva analogía: esa fortuna, la del oro, le es otorgada a los estadounidenses por una mexicana, así como el oro californiano fue descubierto pocos días después de firmado el tratado de paz entre México y Estados Unidos.¹⁶⁵ La fiebre del oro ocurre en tierras que acababan de ser mexicanas. También la solicitud de la madre de entregar el oro, pero a cambio de que su hija sea educada en el catolicismo adquiere la resonancia de la doble solicitud de cualquier exiliado o migrante: poder establecerse en el nuevo territorio y conservar su cultura. Desde luego que eso no es lo que propugna la corriente hegemónica de pensamiento,

¹⁶⁵ El Tratado de Guadalupe Hidalgo fue firmado el 2 de febrero de 1848; el 15 de marzo de 1848, el periódico *The Californian* notificó el descubrimiento de oro en el aserradero del capitán John A. Sutter. La explotación de las minas quedó prohibida para los extranjeros; los mexicanos llevaban menos de un mes de serlo.

sino la asimilación; de lo contrario, como señaló Huntington¹⁶⁶ a principios de este siglo, Estados Unidos se hallaría en riesgo. Los Norval de la novela no habrían aceptado las condiciones impuestas de la madre, si no es por la riqueza que les da a cambio. El hecho es que el dinero de Lola salda las diferencias. Llevando un poco más lejos la analogía implícita: Estados Unidos se enriquece gracias a sus nuevos cautivos después de haberse apoderado de la mitad del territorio mexicano.

Y el fallo narrativo se halla en el segundo capítulo, que se titula "La negrita", pues la autora juega con la inquietud que existe entre los miembros de la familia Norval por sacar en claro la identidad de Lola. Es notorio que tienen muy pocos elementos para poder elucidar quién es esa niña y, al igual que sus futuros descendientes, tanto de ficción como de la vida real y cotidiana del siglo XXI, la tratan de ubicar en términos "raciales": india (se menciona que puede ser azteca) o negra (de la "raza africana"); desde luego, les parece evidente que no es una de ellos (de orígenes europeos). Ante la incapacidad de situarla o etiquetarla en algún rubro, la discusión se deriva en la aceptación o rechazo de la piel oscura e incluso se invoca a tres propugnadores de la abolición de la esclavitud:

—Le ruego que recuerde, señor Hackwell —le dijo el doctor, detrás de su esposa y llevando de la mano a la pobre niña—, y que tome de ese hecho una moraleja para un sermón, que mi esposa es una dama de la más estricta escuela garrisoniana, una devota seguidora de las enseñanzas de Wendell Phillips y una de las más entusiastas admiradoras de Sumner. Compare esas verdades con la recepción que le da a esta pobre huérfana sólo porque su piel es oscura; mientras que yo, un demócrata bueno para nada, que no cree en el zambo, pero sí en la caridad cristiana y en la misericordia humana, siento lástima por esta pequeña criatura.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2005, 428 pp.

¹⁶⁷ María Amparo Ruiz de Burton, *Who Would Have Thought It?*, p.10.

La esposa, las hijas, el par de reverendos y todos aquellos que pronto intervienen en esta historia son rápidamente descritos como abolicionistas disfrazados y también falsos cristianos, hipócritas, cínicos y oportunistas; salvo el doctor James Norval, quien para los demás es solo "una piedra de afilar" (*whetstone*), con todo el sentido figurado que eso puede traer consigo: alguien en quien agudizar el ingenio, abusar y hacer burlas, usar como superficie para hacerse de filo.¹⁶⁸ "Si no hubiera bribones", dice el reverendo Hackwell al principio de la novela, "los buenos y correctos perecerían de inanición por falta de piedras donde afilar sus ingenios. A falta de bribones (puesto que ellos no se cuentan) está el doctor Norval, "cuya espalda ha servido de piedra de afilar para nuestra buena y correcta gente". A final de cuentas, James Norval es un simple y bien intencionado personaje, sin malicia, con el *grave defecto* de querer a los extranjeros y de creer de una manera casi natural en causas que contradicen los usos y creencias del momento; un demócrata bueno para nada, que –según se describe a sí mismo– es alguien que confía en y aprecia a los demás, cualesquiera sean sus orígenes. Para los clérigos, esa excentricidad innata del doctor implicó enviar a su hijo Julian a estudiar a Europa, "como si no estuvieran las mejores escuelas del mundo en Nueva Inglaterra", y que, de no haber sido por el rescate de su madre, se hubiera convertido con toda seguridad en católico. Y no sólo eso, sino que envió a su cuñado Isaac a la "pecadora Washington, entre extranjeros, en lugar de que permaneciera en la virtuosa Nueva Inglaterra". Incluso el mismo doctor –comentan los pastores con la señora de apellido onomatopéyico Cackle: un personaje cómico por entrometido y patético por su influencia– cometió la transgresión de internarse en el mundo de los salvajes.

¹⁶⁸ *The New Century Dictionary*, editado a finales de los veinte del siglo XX, documenta la expresión en sentido figurado: "una piedra para afilar ingenios poco brillantes".

La ironía reside en que esta piedra de afilar o de escaso ingenio sea quien obtenga una inmensa fortuna únicamente por haber seguido su conciencia, además de dar muestras de patriotismo y fe cristiana, tal y como se hubiera esperado de sus conciudadanos. La fuerza crítica de la novela mostrará que los otros personajes cubren la ausencia de virtudes con hipocresía y cinismo. Así las cosas, no hacía falta que la autora entrara en malabarismos narrativos para explicar a qué grupo humano pertenecía Lola (desde luego, al mismo que ella). Ya la señora Cackle había definido a ese mundo ajeno y lejano a ella como propio de salvajes, y Ruiz de Burton hace hablar a uno de los pastores (ninguno más apto que el otro) para corregirla, "en honor a la verdad, esos *nativos*, son descendientes de españoles". Y ahí reside el principal fallo de la novela: que se ve impelida a diferenciar a la muchacha entre indios y negros, a justificar el color oscuro de la tez y, al mismo tiempo, conducir el relato hacia el descubrimiento de las raíces europeas de Lola. La autora intenta dar una respuesta, para justificar que su personaje proviene de un linaje distinto al de los negros y de los indios, y fuerza la historia hacia lo que podría ser el cuento "El patito feo", que de negro pasa a ser un cisne. Por esa contradicción interna, la repulsión inicial de los miembros de la familia Norval quedaría incluso justificada; además tal metamorfosis (ocurrída por el paulatino desvanecimiento de una crema mágica que le fue dada por los indios para oscurecer la piel) en una muchacha tan europea como las hijas del doctor, refleja el esquema racista de tres grupos: blancos, negros e indios. Ese afán ideológico de parte de Ruiz de Burton resulta un penoso estorbo.

La pregunta retórica del título debió haber quedado tan amplia como ¿quién pudo haber supuesto que esa muchacha brindara tantos beneficios, traída por ese bueno para nada que sólo es útil como piedra de afilar, foco de burlas, y quién habría podido

decir que algo bueno resultaría de sus excentricidades? Con la preocupación que tiene la autora por la transformación de la muchacha, todo lo anterior que arrastra una serie de consecuencias éticas llega a reducirse a ¿quién iba a pensar que esa muchacha se volvería una bella, distinguida y educada persona? Esto es, queda implícito que el contacto con la cultura de Nueva Inglaterra ayudó a esa transformación; que, con el paso del tiempo su tez se blanquea simultáneamente a su espíritu. Al enfocar los rasgos físicos –de modo específico en el color de la piel–, en la metamorfosis de Lola, por un lado, se hace evidente que la autora asume el mismo modo de definir (pues no es entender) a los grupos humanos que el de la cultura dominante; y, por otro, por esa misma asunción se debilita la metáfora inherente en “El patito feo” (1844) de Andersen o en “El albatros” (1857) de Baudelaire: criaturas que son centro de burlas y de desprecio, pero que se convierten en bellas o poderosas aves tan pronto remontan el vuelo. Sin embargo, cuando la belleza queda limitada o, peor aún, se identifica con la blancura de la piel, el realce de los valores culturales no existe.

Hay que precisar lo anterior: no se le está pidiendo a una escritora del siglo XIX que se comporte como una autora del ya entrado siglo XXI y que emplee conceptos ni siquiera imaginados en su momento para sustentar así su narración; al contrario, se está denotando cómo los modos de la escritura se negocian para que la obra sea publicada; no es un diálogo con las reglas ya establecidas, sino una concesión. Hay que subrayar que esa adecuación de términos, si bien resta fuerza a su de por sí imponente discurso, no lo decolora, pues la novela sigue siendo terriblemente corrosiva para la sociedad de su tiempo. Ella convierte el lienzo narrativo en piedra de afilar y arremete contra los tipos de su sociedad.

La obra de Ruiz de Burton surge entre dos creaciones significativas: las *Vistas democráticas* (1871) de Walt Whitman, y un año antes de la novela que calificó a toda

una época, *La edad del oropel. Una historia de hoy* (1873), de Mark Twain. Whitman es un desencantado y demasiado radical para permitirse un poco de humor; habla en sus *Vistas* de una época en que todo es motivo de burla y de escarnio:

Reglas arrogantes y despectivas en literatura. El propósito de los *littérateurs* es encontrar algo para burlarse. Una gran cantidad de iglesias, sectas, *and Co.*, los fantasmas más deprimentes que yo conozca usurpan el nombre de la religión. La conversación es un montón de burlas. A partir del engaño del espíritu, madre de todos los actos falsos, sus consecuencias son del todo incalculables.¹⁶⁹

Seguramente está pensando en los doctores Norval de carne y hueso aún no extintos, pero también en la serie de bribones –siguiendo el binomio (*rogue/dull*) invocado por los clérigos de *Who Would Have Thought It?–*, que habían surgido de la Guerra Civil, cuyo mejor ejemplo fue su ganador indiscutible quien, debido a esa "gloria" y fama, se mantuvo durante dos periodos en la presidencia y muy ávido de un tercero: Ulysses Grant.¹⁷⁰

Whitman describe la gran cantidad de material de lectura que se produce, en diarios, semanarios y libros; todos leen y escriben; y frena su aparente entusiasmo cuando se pregunta si eso es en realidad un signo de avance, para enseguida golpear la cabeza del clavo:

Entonces (aunque en ninguno de los estados se haya producido una sola obra de valor, ni un solo gran escritor) los principales objetivos, divertir, cosquillar, matar el tiempo, difundir las noticias y los rumores de las noticias, rimar y leer rimas, se han obtenido en grado infinito. Hoy, en los libros, en las competencias entre escritores, particularmente entre los

¹⁶⁹ Walt Whitman, *Democratic Vistas*. Henry Steele Commager y Allan Nevins, editores de *The Heritage of America*, p. 828.

¹⁷⁰ Cabe acotar con los editores de *The Heritage of America* que "las presidencias de Grant, 1869-1877, estuvieron llenas de corrupción política. Los escándalos fueron tantos y tan impactantes que, para el año del centenario, 1876, todos los patriotas estadounidenses escondieron sus rostros de vergüenza [...]. Walt Whitman, en su panfleto *Vistas democráticas*, publicado justo al comienzo de la triste era de Grant, mostró que entendía con claridad las debilidades y peligros de la democracia, pero que, a pesar de todo, la defendía firmemente", p. 828.

novelistas, el éxito (así llamado) es para quien –él o ella– impacte a la medianía, al apetito ávido de estímulos, incidentes, burlas, y describa para el gusto común y corriente la vida sensual exterior. Para éstos o para los que tienen más suerte entre ellos –como veremos–, las audiencias son ilimitadas y les proveen de fortunas; pero no son duraderas. Mientras que el día de hoy, o cualquier otro, para quien trabaja el interior o la vida espiritual, las audiencias son escasas y, muy a menudo, tardías, pero perduran para siempre.¹⁷¹

Y líneas adelante señala la ausencia de hechos reales, ya sean físicos o mentales, en la literatura de su país. Una visión triste la de Whitman sobre los millones de impresos sin literatura y de una literatura sin literatura. Era el tiempo en que "una verdadera debacle de las artes estaba ocurriendo, tanto en Nueva York y Boston, como en Chicago y San Francisco" –en la opinión de Parrington– como reflejo de los "profundos cambios que sucedían en las bases mismas de la sociedad".¹⁷² Esa sociedad que no había leído con atención a Hawthorne, Melville, al propio Whitman; que no leería a Ruiz de Burton; y que muy pronto elevaría como su primer gran escritor nacional a Mark Twain.

¹⁷¹ *The Complete Walt Whitman*, Bybliotech, 2014, loc. 23378.

¹⁷² Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, vol. III, p. 48. El autor inicia la descripción de la cultura de los setenta del siglo XIX estadounidense con la siguiente oración: "Fue en los setenta que el buen gusto alcanzó su nivel más bajo".

6. Estómagos brahmines

Para Whitman, el panorama de la vida cultural de sus tiempos se resume en la falta de un espíritu verdadero, tanto en la literatura como en la religión. Vernon Parrington encuentra en esa época tres remanentes de la tendencia cultural que se había estado finalmente (de)formando hasta esa década: el dominio cultural sobre toda la nación ejercido desde Nueva Inglaterra, particularmente bajo el control del grupo de intelectuales de la revista *The Atlantic*; la aspiración a alimentarse de la ilustración francesa; y "el individualismo vigoroso", resultado de la expansión hacia el Oeste, que drenaba al Este "de la vitalidad de la granja y de la aldea", al tiempo que "era invadido por inmigrantes que traían consigo otra fe y comportamientos discordantes".¹⁷³

En ese ambiente, era natural que prevaleciera una tendencia conservadora que velara por la preservación de las instituciones culturales, expresiones de la visión cultural dominante. "Nueva Inglaterra perdió interés en las ideas y se alejó de la vida intelectual creadora para catalogar sus bibliotecas y reverenciar a los hombres que habían escrito esos libros".¹⁷⁴

De ahí que –señala Parrington– el gusto de Boston "determinaba los estándares literarios", y fue el *Atlantic Monthly* el que señaló como heredero de Emerson, Longfellow, Lowell, Holmes –esto es, las estrellas culturales –a Mark Twain. Ninguno

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 50. Por su parte, Frank Mott en su análisis de los éxitos comerciales literarios de aquellos tiempos señala como un tópico recurrente en ellos la molesta presencia de los migrantes, que ocupan con facilidad el papel del villano (muy acorde con las reglas melodramáticas), como Lord Vincent en *Ishmael* y su secuela, de E.D.E.N Southworth; sin mencionar su nombre, el historiador de las multitudes doradas habla de una autora que describe el fenómeno migratorio como "el efecto de las cucarachas de Europa" (*The Golden Multitudes*, p. 141). Vale la pena señalar la actualización del miedo hacia los foráneos de los puritanos que ocurre a lo largo de la historia de la literatura estadounidense.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 51-52.

de ellos fue escritor de ficción; más bien se trataba de poetas y filósofos que le dieron lustre a Nueva Inglaterra. Vistas como un conjunto uniforme, las narradoras de los años setenta y ochenta contemporáneas de Twain –excluyendo obviamente a Ruiz de Burton– hicieron crónicas sociales que, en su peculiar estilo, apelaban "a una conciencia social, a realizar estudios sociológicos" ante la irrupción de la industria, la aparición de los obreros y el arribo de extranjeros para desempeñar esos trabajos. Parrington alaba, por un lado, el cuento "Life in the Iron Mills", que Rebecca Harding publicó en el *Atlantic* en 1861, por su "implacable crudeza de un realismo oscuro";¹⁷⁵ y, por el otro, critica a la que muy probablemente haya sido la primera novela de Nueva Inglaterra sobre la industrialización, *The Silent Partner* (1871) de Elizabeth Stuart Phelps (1844-1911), por tratarse más bien de un panfleto, en el que

no se utilizan de manera realista los materiales [, ya que la autora], entristecida porque los dueños de las fábricas mostraban poca comprensión cristiana por los trabajadores y su pobreza [...], tuvo el objetivo de combatir tal ignorancia y de alentar una empatía cristiana entre las clases.

Y concluye el historiador:

es la obra de una mujer emotiva que vivía más en un mundo sentimental que en uno real [...]. *The Silent Partner* es un documento puritano sensitivo que ya estaba anticuado cuando se publicó.¹⁷⁶

El interés por las fábricas que surgían en el este de Estados Unidos Nueva Inglaterra no fue compartido por las demás escritoras de la generación de Elizabeth Stuart Phelps: "las masas de inmigrantes incultos arrojados a las aspas de los molinos eran trozos nada agradables para sus estómagos brahmines."¹⁷⁷A pesar de ello y sin llegar a ser

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁷⁶ *Ídem*, p. 61.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 62.

las grandes escritoras –según Parrington–, se esforzaron por describir lo que estaba frente a ellas; más bien

fueron los orígenes de Nueva Inglaterra los que despertaron su imaginación, el áspero carácter de los yanquis que se había forjado en una economía doméstica [...] y escribieron tan bien o de manera tan comprensiva como no había ocurrido nunca antes del declive de Nueva Inglaterra.¹⁷⁸

Hay que volver a subrayar que esa opinión nada acertada se fundamenta en el preciso hecho de que Hawthorne y Melville se habían desvanecido de la historia literaria de mediados del siglo XIX, y aún no eran propiamente valorados cuando Parrington estaba escribiendo sus volúmenes. No había surgido todavía una crítica literaria no sólo que los rescatara, sino que los justipreciara y, en consecuencia, hallase prescindibles a ese conjunto de escritoras.

Our Famous Women. An Authorized Record of The Distinguished American Women of Our Times, publicado en 1884, hace el recuento definitivo de esa élite cultural.¹⁷⁹ Para mayor veracidad de los datos –anuncian los editores– esas treinta biografías se encargaron a veinte autoras que fueran amigas o parientes de las personas objeto de su escrito. Y de esas veinte, doce son al mismo tiempo motivo de bosquejo biográfico: Harriet Beecher Stowe, Rose Terry Cooke, Harriet Prescott Spofford, Elizabeth Stuart Phelps, Lucy Larcon, A.D.T. Whitney, Louise Chandler

¹⁷⁸ Ídem. Parrington usa el calificativo de brahmín para definir a esa casta culta y adinerada de mediados del siglo XIX en Nueva Inglaterra, que surgió alrededor del *Atlantic Monthly*, en cuyo número inicial, del primero de noviembre de 1857, se publicó coincidentemente un poema de Emerson titulado "Brahma". El término lo acuñó Oliver Wendell Holmes, el autor de *The Iron Gate* (1880), "la casta brahmín de Nueva Inglaterra", que lo usa para diferenciarla de las clases populares; "unas cuantas familias elegidas en contra de las grandes multitudes", cita Fred Lewis Pattee en su *A History of American Literature since 1870*.

¹⁷⁹ A.D. Worthington y A.G. Nettleton, eds. *Elizabeth Stuart Phelps, Harriet Beecher Stowe, Rose Terry Cooke, et al. Our Famous Women. An authorized Record of The Distinguished American Women of Our Times. An Entirely New Work, Full of Romantic Story, Lively Humour, Thrilling Experiences, Tender Pathos, and Brilliant Wit, with Numerous Anecdotes, Incidentes, and Personal Reminiscences*, Hartford-Chicago, 1884, 715 pp.

Moulton, Mary Clemmer, Julia Ward Howe, Marion Harland, Mary A. Livermore y Elizabeth Cady Stanton. Estas dos últimas no son propiamente escritoras. Stanton (1816-1920) es la iniciadora del movimiento sufragista, además de pugnar por la abolición de la esclavitud, el establecimiento de la jornada laboral de ocho horas, la supresión de la usura, la educación mixta de hombres y mujeres, así como de haber estado a favor de las cooperativas industriales; de igual manera proponía la templanza en la vida personal y, en lo internacional, arbitrio y paz, lo que refleja muy bien la ideología de sus tiempos. Livermore (1820-1905), conocida desde chica como la "pequeña calvinista", a quien su padre le dijo que de haber sido niño lo hubiera educado para ser ministro,¹⁸⁰ fue coeditora con su esposo del periódico religioso de Chicago, *The New Covenant* ("La Nueva Alianza"); comenzó su carrera como articulista y reportera durante la Guerra Civil, pero enfocó más sus actividades en promover un movimiento social reformista como conferenciante y en la creación de la Unión de Massachusetts de la Templanza Cristiana de la Mujer. A propósito de ese tema –uno de sus favoritos como ya se dijo– Elizabeth Cady Stanton escribe en *Our Famous Women...* que su amiga y compañera de lucha por el sufragio de las mujeres Susan B. Anthony (1820-1906) profesó la templanza al extremo de decidir permanecer soltera, debido a su "sincera naturaleza religiosa"; no es que fuera ortodoxa –precisa su biógrafa Stanton– sino que su "religiosidad se basaba en una moral rígida y elevada";¹⁸¹ y pasó a la historia por haber votado en la elección para presidente de 1872 y sido arrestada por ello.

Por su parte, Mary Livermore escribe los datos biográficos de Anne Whitney (1821-1915), cuyos ancestros fundaron Watertown en 1635, sobresaliente escultora,

¹⁸⁰ Anne Whitney, "Mary A. Livermore", *Our Famous Women...*, p. 387.

¹⁸¹ Elizabeth Cady Stanton, "Susan B. Anthony", *Our Famous Women...*, p. 59.

así como destacada defensora de los derechos de la mujer y de la igualdad de oportunidades para los negros, se la incluye entre el grupo de las escritoras gracias a sus poemas que publicó en el *Atlantic* y en *Harper's*, y que reunió en forma de libro en 1859; "resultado de este tiempo de temprana perplejidad y sufrimiento", escribe su biógrafa y acota que fueron versos "de profundo sentimiento y pensamiento"; ninguno de ellos mórbido. Y acude a Samuel Johnson para reforzar su comentario: "comunican el reposo de una absoluta verdad y de una intuición espiritual, a través de las aspiraciones y conflictos de la vida, y nos da poesía y la más alta filosofía".¹⁸² Palabras que deben ser entendidas en el sentido de que los versos de Whitney se cargan de preceptos religiosos y morales; sus poemas, sin rozar siquiera las alturas místicas, se convierten en oraciones hacia Dios:

Me colocaste por encima de los problemas del tiempo:
 Encontré placer, pero era dolor:
 Me diste dolor y era gozo:
 Moneda de cambio para crecer,
 Estricta promesa de inmortalidad.
 En todos los dominios de la Tierra,
 ¡Dios justo!, yo quisiera que no hubiera
 Ninguna criatura viva sin sufrimiento.¹⁸³

Beecher Stowe se encarga del bosquejo biográfico de A.D.T. (Adeleine Dutton Train) Whitney (1824-1906), poeta y narradora; publicó sus primeros poemas en *The Atlantic*, que posteriormente reunió bajo el título de *Pansies* en 1872; de esta élite que aquí se describe es una de las siete escritoras cuyos textos fueron incluidos en *The Female Poets of America* (1848), de Rufus Griswold.¹⁸⁴ Stowe escoge para expresar su

¹⁸² Mary A. Livermore, "Anne Whitney", *Our Famous Women...*, p. 671. Entre sus obras, hizo una escultura de Beecher Stowe.

¹⁸³ Mary A. Livermore, *op. cit.*, p. 672.

¹⁸⁴ Howe, Larcom, Terry, Stowe, Whitney, Stoddard y Fuller son las poetisas cuyas biografías también aparecen en *Our Famous Women...* Griswold fue el editor de Edgar Allan Poe. Sin embargo, en su exitosa antología *The Poets and Poetry of America* de 1842, le otorga escasas cuatro páginas. Que autores como Sprague, Wilcox y Hoffman

entusiasmo "Under The Cloud and in The Sea", escrito durante la Guerra Civil, "cuando los hijos y los hogares de tantas esperanzas se adentraron en una lucha desesperada".¹⁸⁵ En siete cuartetos A.D.T. Whitney compara esa lucha con la huida de Egipto y la persecución de "ese falso faraón" a los israelitas. Anima con entusiasmo guerrero y teocrático a sus paisanos: "¡Oh, compatriotas! El día de Dios no ha llegado aún!/ Él no abandonó a su pueblo totalmente...", sin tomar en cuenta que el ejército al que se enfrentaban también estaba conformado por compatriotas, aunque –según su visión– los sureños no participaban de la alianza

... una alianza que Él conduce,
Bajo las nubes y a través del mar carmesí...

El tema del pueblo elegido aplicado a la nación estadounidense es uno de los aspectos más evidentes de la llamada hebraización del cristianismo a través de los preceptos puritanos, que, a su vez, condujo a la elaboración de un destino manifiesto como país. La victoria sobre el Sur le dio al poema veracidad divina –si es que tal cosa puede existir– y a su autora una voz profética, aunque su biógrafa insista en que sus libros "no son tediosos ni llenos de sermones".¹⁸⁶ La novela de Whitney *The Other Girls* (1873) –según Beecher Stowe– es un buen ejemplo de cómo la autora se compenetra en los más sencillos sentimientos de una muchacha ("con la descripción de los embelesos y estremecimientos de la bella joven del campo Bel Bree", quien es también la protagonista de esa historia) cuando se engalana con un vestido, al tiempo que

Whitney hace que Bel Bree dé muestras de la resistencia valiente y cristiana que una buena muchacha debe expresar. Acude a la gran Biblia de la tía Blin en busca de orientación [...] y se encuentra con la cita de que

tuvieran más espacio en el libro sólo comprueba que los criterios de Griswold –como puede observarse en la antología dedicada a las mujeres poetas– no eran necesariamente literarios. Cuando su primera antología alcanzó diez ediciones y un total de ventas de más de 300 mil ejemplares, decidió realizar la dedicada a las mujeres escritoras. Ya antes había publicado *Gems from American Female Poets*, en 1844.

¹⁸⁵ Harriet Beecher Stowe, "A. D. T. Whitney", *Our Famous Women...*, p. 658.

¹⁸⁶ Harriet Beecher Stowe, *op. cit.*, p. 663.

el hombre abandonará a sus padres para unirse en una sola carne con la esposa.¹⁸⁷

Así, la Biblia y sus citas siempre oportunas como único regidor de la vida aprovechan y actualizan el esquema puritano de narrar establecido casi dos siglos atrás.

En su turno como ensayista, A.D.T. Whitney hace el relato de la vida y obra de Lucy Larcom (1824-1893), de tal forma que se va creando un mosaico, a base de esta serie de textos que se hacen eco los unos a los otros, bastante uniforme en cuanto a las creencias e intereses de esta generación de escritoras. Larcom –que ya había sido incluida en la antología de Griswold– como muchas de ellas también publica en *The Atlantic*; ahí aparecieron constantemente poemas suyos durante la Guerra Civil; el más famoso y el primero que apareció en la revista, "The Rose Enthroned", se publicó en junio de 1861: formado por veintiún cuartetos que, divididos entre siete, representan tres semanas: "los seis días y el *sabbat*, cuya suma forma tanto la semana como el *sabbat* de todas las edades [...] El planeta ha viajado para traer consigo ¡La Rosa!", se emociona Whitney al dar con la clave definitiva de esos 84 versos: "es una parábola épica de la creación".¹⁸⁸

Al igual que Larcom, Julia Ward Howe (1819-1910) –otra biografiada, ahora por su hija Maud– escribió "versos patrióticos" y también fue incluida en *Female Poets of America*, de Griswold. Su primer libro de poemas *Passion Flowers*, de 1854, tuvo un gran aceptación del pequeño e influyente grupo de intelectuales que estaban por crear tres años más tarde *The Atlantic Monthly*: Emerson, Whittier, Bryant, Holmes y Longfellow. Éstos, al igual que sus colegas contemporáneas, durante el periodo de

¹⁸⁷ Harriet Beecher Stowe, *ibídem*, p. 661. El ya citado Richard Baxter, en su muy leída obra *A Call To The Unconverted* hace la siguiente reflexión sobre la resistencia, tan cercana a la templanza: "El mayor de los trabajos que tenemos que hacer es resistir a nosotros mismos; y el más grande enemigo al que debemos diariamente dominar y vigilar y acometer son nuestros corazones y deseos carnales" (loc. 3360).

¹⁸⁸ A. D. T. Whitney, "Lucy Larcom", *Our Famous Women...*, p. 431.

guerra se declararon convencidos admiradores de "la marcha de la República hacia la más grande de sus conquistas, la victoria misma";¹⁸⁹ sin mayores explicaciones sobre lo que quiso decir la poeta, su biógrafa contiene la emoción para poder señalar que Howe es la causante de tal entusiasmo, gracias a su "Himno de batalla de la República" (publicado en *The Atlantic*, en febrero de 1862); lo que la hizo ser no sólo la republicana (y expansionista) por antonomasia, sino la "más bostoniana de los bostonianos", aunque no hubiera nacido ahí. Desde luego que fue el pensamiento de esa sociedad el que ella difundió en sus conferencias, cuyos títulos expresaban claramente su ideología: "Duda y Creencia", "Libertad, Igualdad y Fraternidad", "Proteo o el secreto del éxito"; así como en sus artículos que escribió para el *Christian Examiner*: "El nombre y la existencia de Dios", "El Estado ideal" y "La Iglesia ideal". Fortaleció a la élite cultural a la que pertenecía con la creación del Club de la Inteligencia –con la intención de reunir "a los más intelectuales"–, y del Club de las Mujeres de Nueva Inglaterra.

El *Atlantic Monthly*, órgano difusor de aquella élite de Nueva Inglaterra, que a su vez era –según Cullen Murphy, uno de sus editores a finales del siglo XX– el Olimpo literario de Estados Unidos, apareció por primera vez el primero de noviembre de 1857, con la leyenda "revista de literatura, política, ciencia y artes". Sus fundadores fueron Ralph Waldo Emerson, Henry Wadsworth Longfellow, James Russell Lowell, Oliver Wendell Holmes, Francis H. Underwood, Henry Wadsworth y John G. Whittier. En la declaración de principios, publicada en el primer número, establecieron que no habría de ser un órgano difusor de ningún partido o facción, pero sí "habrá de exponer lo que sus coordinadores creen que es la idea estadounidense. Entablará relaciones con personas y partidos, esforzándose en tener siempre presente ese elemento moral que

¹⁸⁹ Maud Howe, "Julia Ward Howe", *Our Famous Women...*, p. 346.

trasciende a las personas y a los partidos, y que por sí mismo establece las bases de una verdadera y duradera prosperidad". Los colaboradores del semanario serán aquellos que estén a favor "de la libertad, el progreso nacional y el honor, ya sea público o privado".¹⁹⁰

Harriet Beecher Stowe (1811-1896) participó también en la fundación del *Atlantic* y es la única biografiada en *Our Famous Women*, junto con Marion Harland (seudónimo de Mary Virginia Terhune) y Elizabeth Stuart Phelps, que también logró estar en la lista de los éxitos comerciales –como ya se dijo y se sabe– con *La cabaña del Tío Tom* (Harland, por su parte, alcanzó grandes tirajes gracias a sus libros de cocina). A los pocos días de haber aparecido, el 20 de marzo de 1852, la novela ya había vendido 10 mil ejemplares y alcanzó los 300 mil antes del año. Rose Terry Cooke (1827-1892), su biógrafa, cree pertinente aclarar que "no fue el valor artístico de este libro que lo hizo exitoso [...] sino que *La cabaña del Tío Tom* tocó las fibras más profundas del corazón de la humanidad".¹⁹¹ Stowe es la de mayor edad de este numeroso grupo de escritoras y la más conocida. Su padre, como el de otras de las estudiadas, fue un reverendo calvinista que pugnaba por la templanza, "por el establecimiento permanente de la Iglesia cristiana en Nueva Inglaterra, en el momento en que la herejía y la infidelidad amenazaban su existencia como organización".¹⁹² Después de *La cabaña...*, publicó

¹⁹⁰ Tomado de "A History of *The Atlantic Monthly*", con base en la presentación que dio en 1994 Cullen Murphy, quien fungía como director editorial. Cabe destacar que cuando enumera los nombres de los fundadores, con un tono entre irónico y festivo que intenta concordar con el carácter de las personas y del lugar, lo hace de la siguiente manera: "y algunos otros caballeros con tres nombres y de impecable linaje brahmín: hombres de familias, como Holmes lo acotó con ironía, que no habían sido afectadas por la caída de Adán." <www.theatlantic.com/past/docs/about/althisstf.htm>, consultado el 10 de noviembre de 2015. Sea dicho de paso, fue Holmes el que también describió a esa élite como "la raza brahmín de Nueva Inglaterra". Y Murphy, más adelante en su relato, señala que el *Atlantic* actual, el de los años noventa por lo menos, "ha dedicado un océano de tinta a los asuntos de mujeres" y enseguida, como si continuara hablando de lo femenino, señala que la revista intenta "no sólo cubrir el tema religioso, sino captarlo en sus propios términos: mirar más allá de los temas políticos y sociales de la religión organizada hacia cuestiones de fe y creencia".

¹⁹¹ Rose Terry Cooke, "Harriet Beecher Stowe". *Our Famous Women...*, p. 595.

¹⁹² Rose Terry Cooke, *op. cit.*, p. 581.

Geografía para sus hijos; otro relato sobre la esclavitud, *Nina Gordon*; y, en serie, *The Minister's Wooing*, durante 1858 en el *Atlantic*. La descripción que hace de esta obra Cooke muy bien puede emplearse como síntesis de todo lo que publicaba –y siguió publicando– la revista y que, por sentado, correspondía a sus objetivos:

una exquisita historia de la tradicional Nueva Inglaterra, llena de *pathos*, de humor delicado, sutil caracterización y un pensamiento religioso elevado. Mary Scudder, la mujer puritana demasiado santa para la vida real, sin embargo verdadera para ese tipo de vida que algunas veces florece como "lirio del Señor"; la señorita Prissy, la vieja sirvienta, tan extraña y bondadosa como aguda; la señora Scudder, piadosa, frugal, ambiciosa y estricta; la triste señora Marvyn, consumida en cuerpo y alma por el impresionante peso de las cuestiones teológicas y de la conciencia enferma; la alegre, caprichosa, radiante y estruendosa Madame de Frontignac; y el verosímil Aaron Burr, lisonjero y diabólico, opuesto al doctor de gran corazón y elevado espíritu; todos ellos forman una galería de personajes reales en la memoria del lector y expresan la fuerza y la versatilidad de ese genio que ya electrificó al mundo.¹⁹³

Con las características descritas y siempre bien logradas, indiscutiblemente Beecher Stowe se estableció como el modelo a seguir entre las escritoras más jóvenes; marcó tanto las personalidades de los personajes –consecuencia de un mundo religioso– como las situaciones en que actuaban, que más que realistas –como se empeñan en creer las autoras y los críticos literarios del momento–, melodramáticas; y esta influencia pasó directamente al *Atlantic*, donde la misma Cooke señala que la ficción que se publicaba en la revista se había establecido como el tipo distintivo de Estados Unidos –léase nacional–; como lo señaló Parrington: forjado desde Nueva Inglaterra y aplicado a todo el país. Una literatura cuyas "fuentes y guardianes fueron, desde un inicio, esa privilegiada clase de clérigos". Es de creer que tal afinidad, llevó una narración de Terry Cooke a ser la historia principal del primer número del *Atlantic*

¹⁹³ Rose Terry Cooke, "Harriet Beecher Stowe", en *Our Famous Women...*, p. 597.

Monthly –que apareció en noviembre de 1857–, arropada por afiladas y conocidas plumas:

Motley combatió la “Batalla de Lepanto”; el coronel Higginson nos condujo en los bosques de "Los días de abril" y entre "Los lirios acuáticos" de agosto en su serie sobre exteriores extraordinarios; Anne Whitney brindó unos poemas de gran altura y de cabal asidero que ninguna otra mujer le había dado al mundo antes; *La promesa matrimonial del ministro* [de Beecher Stowe] emprendió su camino plácidamente; esa brillante historia “La reina de los ajedrecistas rojos” agradó a la imaginación y prometió un nuevo tipo de ficción; el "Hombre sin país" provocó lágrimas en una gran cantidad de lectores; Emerson le cantó a “Brahma”, Longfellow a “Sandalphon” y Whittier evocó “El canto del Cisne de Parson Avery”; Frank Underwood estrechó su generosa mano para pasar como desconocido; y la genialidad de James Russell Lowell [como su primer editor] combinó los diversos elementos en un todo armonioso.¹⁹⁴

De tal forma que, de ese grupo biografiado en 1884, sólo aparecen, en aquel primer número del *Atlantic*, Anne Whitney y Terry Cooke. De acuerdo con lo que documenta Harriet Prescott Spofford (1835-1921), Cooke siguió publicando en la revista cuento tras cuento exitosamente, "la mayoría de nosotras percibíamos como si toda la juventud femenina hubiera sido honrada en ella, quien llevaba su luz ante los hombres con orgullo, fuerza y belleza".¹⁹⁵ Terry Cooke ya era conocida por otro cuento, publicado en *Putnam's Monthly* y de tema religioso evidente, "La esposa del mormón" que –según su biógrafa– "trataba con mucha fuerza sobre la lepra del mormonismo, y arrancó

¹⁹⁴ Harriet Prescott Spofford, "Rose Terry Cooke", *Our Famous Women...*, p. 174. La mención de *La promesa matrimonial del ministro* (*The Minister's Wooing*) debe considerarse sólo como una deferencia a su autora, Beecher Stowe, e interpretar la frase ("emprendió su camino") como una manera de decir que comenzó a escribir la novela en ese momento, la que no publicó en el *Atlantic Monthly* hasta el siguiente año en diciembre y por entregas, y que finalmente concluyó doce meses después, en 1859; también incurre en un anacronismo al incluir "The Queen of the Red Chessman", de Terry Page y Lucretia Hale, que apareció cuatro meses después, y a "Man Without Country", de Edward Hale, que fue publicado en *The Atlantic* en diciembre de 1863; tampoco indica el título del apreciado cuento de Cooke, que muy probablemente (puesto que las colaboraciones no se firmaban) se trate de "El velo de la mañana".

¹⁹⁵ Harriet Prescott Spofford, *op. cit.*, p. 175.

lágrimas del corazón que fueron secadas por el calor de la indignación";¹⁹⁶ que además puede explicar a las claras de qué manera esa combinación de literatura y religión, en un público lector medianamente informado y bien ejercitado en la lectura de novelas, causaba una aceptación inmediata: "una se maravilla de cómo esa genio ha llegado a ser la máxima expresión de generaciones de ascendencia puritana".¹⁹⁷ Y Prescott Spofford forma parte de un añejo linaje clerical –como cuenta la propia Cooke, quien embelesada por el apellido Prescott retrotrae la etimología de "priest's cote", es decir "la casa del cura" como si el nombre diera de por sí sentido religioso a la práctica–, no se priva del placer de mencionar la genealogía de su biografiada a manera de un recuento aristócrata: "viene de una indudable y nada diluida sangre puritana, que no se puede encontrar en ningún otro lado más azul que en Connecticut".¹⁹⁸ No sólo eso: Harriet Spofford, a través de este caso específico, revela el punto de vista en la narrativa puritana: Cooke, a pesar de la estrictez de la secta en la que ha profesado su religión desde los 16 años, ha aceptado con *generosidad* las concepciones de los demás, y tiene el talento

de mirar en la parte más oscura, que muchos de nosotros tenemos la capacidad de aceptar su existencia; pero es en esta parte oscura que ella sabe cómo irradiar su genio, y, al tiempo que resalta los contrastes entre claros y oscuros, *los suaviza por completo con el toque divino de la piedad*.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 175. "La lepra del mormonismo" puede explicarse bajo dos postulados de esa religión que resultaban chocantes a los oídos puritanos: por un lado, su poligamia, y, por otro, la creencia de que los nativos de Norteamérica eran la tribu perdida de Israel, lo que los llevaba a entablar contacto con ellos. Esto último lo relata con mucho humor en su novela –que además forma parte de la literatura del cautiverio– Thomas Berger (*Pequeño gran hombre*), en la que el padre del narrador (que, al ser analfabeto, se ordenó como ministro mormón "de oídas") se queja de sí mismo por no saber hebreo, puesto que, de hablarlo, podría comunicarse con los nativos con mayor facilidad.

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p.188. Mi subrayado.

Con este elemento se vuelve a actualizar la estructura de la narrativa puritana, pues se le agrega la forma en que deberán ser narrados los contraluces propios y ajenos, estos que no pertenecen al estrecho grupo religioso y que *también* tienen un lado oscuro: "Una se maravilla de qué manera ese genio se convirtió en la expresión última de una fuerte herencia puritana."²⁰⁰ (Vale la pena recordar en este momento el cuento de Hawthorne "Young Goodman Brown", que carece de "ese toque divino de piedad".)

Así el lector puede estar tranquilo: no se describirá con crudeza, sino que se le dará un enfoque piadoso. J. B. Priestley habla de las múltiples imitadoras de Dickens en Estados Unidos, lo cual no sólo definiría a este grupo de escritoras, sino justificaría por qué se las tipifica como realistas a pesar de que edulcoren la realidad. De esa manera el relato inicial de Mary Rowlandson sería realista, a pesar de que lo que se narra es la intervención y acciones de una enteleguía llamada Providencia; de la misma manera que el de Elizabeth Stuart Phelps pareciera inaugurar la narrativa estadounidense de las fábricas y sus personajes, con su "ditirámica petición de justicia"—como lo califica Parrington, citado páginas arriba—: "se trata de un documento puritano que ya estaba caduco antes de salir de la imprenta", cuya autora "era completamente ignorante de la complejidad del problema" que padecían los trabajadores en la incipiente industria.²⁰¹ También la sangre puritana de Stuart Phelps fue tan azul como la de Cooke, tan característica ella misma de Nueva Inglaterra como lo puede ser el barco Mayflower —según la autora de su bosquejo biográfico, Elizabeth Spring—; ella, como muchas de su generación, se involucró en tareas filantrópicas a raíz de la Guerra de Secesión y envió sendos textos acerca del enfrentamiento a *Harper's*, "Un sacrificio consumado", y, a *The Atlantic*, "El diez de junio". Su éxito editorial ocurrió

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 175.

²⁰¹ Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, vol. 3, p. 62.

con *The Gates Ajar* (1868), que vendió cien mil copias, pero –para su mayor orgullo– el libro se convirtió en un nuevo evangelio, hizo "más cristianos que todos los predicadores actuales juntos",²⁰² en opinión de un oficial prusiano. Es difícil desentrañar en qué podía haber residido su punto de vista realista –basado predominantemente en la concepción de que una vida inspirada en y anhelante del paraíso satisface a la naturaleza por entero– en los temas de sus conferencias ("Hombres, mujeres y fantasmas") o en sus entregas mensuales a *The Atlantic* ("¿Dios es bueno?", que se convirtió posteriormente en libro); o tal vez se halle en la conferencia que dictó en 1869 sobre el vestido saludable en la mujer.

Kate Sanborn, al describir vida y obras de Mary Virginia Terhume (1830-1922), mejor conocida como Marion Harland y sus exitosos libros de cocina, señala "que *Las hijas de Eva* [1881] es la mejor de sus creaciones: cada capítulo está coronado por la verdad"²⁰³ (debe entenderse "la verdad" tanto como concepto religioso como expresión fiel de la realidad física). Y en cuanto al resto de sus libros, la mayoría se ubica dentro de una literatura edificante, "están llenos de buenos consejos que, de seguirlos, propiciarán la llegada del milenio a este país",²⁰⁴ lo cual –por lo visto– también está apegado a esa concepción realista que se ha estado aquí conformando y que se fundamenta en lo que la autora aprecia, en el doble sentido de la palabra: "Terhume cree en el matrimonio y en el hogar y en la madre chapada a la antigua y en una gran cantidad de niños colorados, saludables y felices".²⁰⁵

²⁰² Elizabeth T. Spring, "Elizabeth Stuart Phelps", *Our Famous Women...*, p. 567.

²⁰³ Kate Sanborn, "Mary Virginia Terhume", *Our Famous Women...*, p. 644.

²⁰⁴ Ídem.

²⁰⁵ Kate Sanborn, "Mary Virginia Terhume", en *Our Famous Women...*, p. 644. Sus libros dedicados al ama de casa, bajo el título de *Sentido común*, vendieron más de cien mil ejemplares. De niña aprendió pasajes completos del *Paraíso perdido* y de *El avance del peregrino*, así como de las obras edificantes y moralistas de Cowper (*La tarea*), Thomson (*Estaciones*) y Pollok; de este último, en especial *El paso del tiempo* y la muy sugerente *Los pensamientos nocturnos de los jóvenes*.

Spofford refuerza ese punto de vista con la descripción de otra de sus biografadas, Louise Chandler Moulton (1835-1908), a quien define como "la autora más popular entre las escritoras de nuestro siglo". Famosa por una serie de cartas que enviaba a periódicos y revistas desde su casa en Boston y en las que describía tiempos y costumbres, sin llegar a utilizar jamás "una sola frase satírica, punzante o maliciosa [...] sin extravagancias, están llenas tanto de observaciones como de análisis cercanos, al igual que de amor por la naturaleza y de hechos pintorescos y sus efectos".²⁰⁶ Un lector de la época la calificó "tan casta, tan refinada, tan excelente",²⁰⁷ atributos concordantes con la rígida formación calvinista a la que fue sometida Moulton, y que la llevaron a escribir *Cuentos para la cama* (infantiles, desde luego) y, para sus múltiples lectoras, *Algunos corazones de mujer*, que de ninguna manera pueden considerarse como realistas, salvo para los ojos providencialmente arrobados. Louise Moulton, en su biografía de la muy conocida autora de *Mujercitas* (1868), Louisa M. Alcott (1832-1888), destaca dos características que –según ella– sintetizan las de la generación: linaje puritano y realismo literario. "Una gran porción de sus libros se basaba en hechos de su vida. Me dijo que *Mujercitas* era la historia de ella misma y de sus hermanas, con pequeños cambios",²⁰⁸ recuerda Moulton, y uno se pregunta si la descripción de la señora Annie Pratt, "con su talento para hacer un hogar feliz" o el de Beth, "con su naturaleza dulce y amable", puedan corresponder a tipos realistas. Frank Mott no lo duda y asegura que "la historia se mantiene apegada a la realidad en cuanto a los

²⁰⁶ Harriet Prescott Spofford, "Louis Chandler Moulton", en *Our Famous Women...* p. 506.

²⁰⁷ Harriet Prescott Spofford, *op. cit.*, pp. 506-507.

²⁰⁸ Louise C. Moulton, "Louisa M. Alcott", en *Our Famous Women*, p. 40. Al igual que sus compañeras de generación Alcott proviene de la tradición puritana estadounidense. "El mundo tuvo el derecho de esperar mucho de la señorita Alcott en virtud de su herencia", afirma su biógrafa. La autora de *Mujercitas* y de *Hombrecitos* (1871), obras que fueron incluidas en las listas de los libros más vendidos, perteneció al grupo de Emerson, publicó en *The Atlantic*, participó como enfermera en diciembre de 1862 en la Guerra Civil; murió soltera y millonaria. En resumen, un buen ejemplo de la élite del Noreste de Estados Unidos.

personajes como a las acciones",²⁰⁹ puesto que para él es suficiente que relate las penurias de la infancia, la educación que les da a sus hijas el filósofo Alcott y los esfuerzos de la escritora para pagar deudas con el trabajo de su pluma. En el extenso subtítulo de *Our Famous Women...* se señala que este libro, entre otras virtudes, está pleno de "*pathos* delicado", y precisamente el título que Louisa Alcott quería para el suyo era *The Pathetic Family*, esto es, una familia que inspira sentimientos de tristeza y compasión, *pero de manera delicada*; no a la griega, donde el sufrimiento cae severa y drásticamente sobre los personajes. En otros términos, el *pathos* ligero es el grado de realismo que el melodrama puede tolerar. O, en palabras de Elizabeth Johnston, para describir la escritura de Frances Hodgson Burnette (1849-1924), "su *pathos* es tan enternecedor que opaca la vena de humor que cruza sus páginas".²¹⁰ Y ya adentrándose en combinaciones imposibles y a propósito de Burnette, Fred Lewis Pattee la describe "como realista en método [...] pero de atmósfera romántica".²¹¹

La única de ese grupo biografiado en *Our Famous Women...* con características propiamente de una escritora realista fue Mary Clemmer (1831-1884); desde mediados de los sesenta del siglo XIX comenzó a enviar sus reflexiones a manera de cartas al *New York Independent* desde Washington, sobre el tema del momento: la guerra civil, y cuando finalmente estalla se "encontraba ya literalmente inmersa en ella".²¹² Escribió varios artículos para la influyente revista *Putnam's*; uno de ellos, su gran y acucioso relato de la derrota del ejército norteamericano en Maryland Heights, el 14 de septiembre de 1862, que se convirtió posteriormente en el capítulo XVIII –ahora transformado como si

²⁰⁹ Frank Luther Mott, *Golden Multitudes*, p. 102.

²¹⁰ Elizabeth Bryant Johnston, "Frances Hodgson Burnette", *Our Famous Women*, p. 173. Burnette comienza a publicar en 1872 y tiene su primer éxito de grandes ventas, más de 500 mil ejemplares, con *Little Lord Fauntleroy*, dos años después de la publicación de su biografía, en 1886.

²¹¹ Fred Lewis Pattee, *A History of American Literature*, loc. 9228.

²¹² Lilian Whiting, "Mary Clemmer", *Our Famous Women*, p. 262.

fuera la transcripción del diario de la protagonista– de la novela *Eirene or A Woman's Right* (1870), lo que permitió a Clemmer hacer la descripción en primera persona de la batalla y de la toma final del monte. No obstante que su biógrafa –motivada e influida seguramente por el espíritu que anima a las otras brahmines– se esfuerza en caracterizar la escritura de Clemmer como "profundamente religiosa", no lo es. Al contrario, se halla atenta a los modos y costumbres de su sociedad. Basta leer su divertida narración en *Eirene* –que forma parte del capítulo II– "Los brahmines y los *bustlers* de Busyville", para captar la visión crítica que tiene de sus compatriotas. Más sustentada su literatura en el trabajo periodístico, en el reportaje, que en preceptos morales, posee esa mirada triste y nada resignada de los escritores realistas, como denota este fragmento de una de sus cartas enviadas desde Washington al *New York Independent*:

Me confronto con este otro mundo que carece de relación con el mío: el mundo de la prisa y de las calles ruidosas, el mundo de la vanidad y de la exhibición, de política, traición y prestigio; interiores superficiales; de ásperos prejuicios y de fe hueca. Éste no es mi mundo. Se lo confieso a una mano que reluctantemente levanta una pluma para relatar sus hechos: estoy aquí pero no soy de aquí.²¹³

Clemmer atendió con asiduidad todas las mañanas y durante más de diez años a los debates tanto en el senado como en la cámara de diputados, y llegó a reportarlos hasta en siete periódicos a la semana. En forma de libro sus *Diez años en Washington* fue publicado en 1875, pocos años después de la aparición de *Who Would Have Thought It?*, cuya mención viene a cuento puesto que su autora –casi de su misma edad– residía en ese momento en la capital estadounidense y también estuvo interesada en la política del momento e incluso, como Mary Clemmer, asistió a las sesiones del congreso y tuvo

²¹³ Lillian Whiting, *op. cit.*, p. 265.

la oportunidad de estar cerca de la que fue –para esta última– la figura más importante de ese siglo y de esa nación: Abraham Lincoln. Es de creer que, por afinidad en sus perspectivas, Ruiz de Burton (1832-1895) hubo leído tanto *Eirene* como las cartas publicadas por Clemmer,²¹⁴ al igual que los artículos y libros de Margaret Fuller.

Mary Clemmer podría haberse considerado la figura más disímbola de esa élite cultural descrita en *Our Famous Women*, de no haberse incluido en el volumen al portento creativo y crítico de Margaret Fuller. Los editores de la antología la ubican, por su fecha de nacimiento, al lado de Breecher Stowe, como precursora del grupo de escritoras del noreste de Estados Unidos. Ha de haber sido tarea nada fácil para Kate Sanborn conciliar el carácter rebelde –precisamente así titula Parrington el apartado que le dedica a Fuller– con la personalidad del resto de las biografiadas en el libro. Máxime que se trataba de alguien ajeno al linaje brahmín. Intenta conservar –como se hizo en los demás casos– una descripción sobre los férreos orígenes puritanos, pero, por ello, tiene que omitir que el abuelo fue expulsado de su iglesia, por blandengue ante la guerra de independencia; que el padre y sus tíos buscaron su camino en Harvard; y que aquel se dedicó a crear con la máxima rigidez un doble suyo en Margaret, dedicado absolutamente al estudio, especialmente de los clásicos.

Ese absoluto dominio patriarcal, que en las otras mujeres atemperó un carácter puritano, en Fuller forjó un espíritu exaltado, agudo, brillante, dispuesto a no volver a ser dominio masculino nunca más, que para sus contemporáneos les resultaba demasiado nervioso, prepotente y sarcástico. Ella, por su parte, se queja del suelo en que creció. No será hasta 1847 cuando viaja a Europa que germine en pleno. Su intelecto hubo, por fin, encontrado su cauce. Ya anteriormente y aún bajo la guía del

²¹⁴ La editora de la versión contemporánea de *Who Would Have Thought It?*, Amelia María de la Luz Montes, señala en su introducción que "Ruiz de Burton vivió en Washington entre 1859 y 1870. Durante esos años, fue una participante activa en la política local y en la cultura" (p.xviii).

padre, la revisión de las cartas de Jefferson había provocado su efecto liberador, poco después aparecieron Rousseau y los románticos alemanes. Goethe fue su faro indiscutible, al que sumó tres baluartes literarios: Shakespeare, Cervantes y Molière. Entonces entra en contacto con la corriente de pensamiento de más avanzada de su país, el trascendentalismo y “se vuelve la más frenética de sus exponentes”.²¹⁵

Joslyn Pine –la más reciente editora de *Woman in the Nineteenth Century*– señala que el movimiento trascendentalista “alimentó los valores humanitarios que condujeron a logros concretos, tanto en la esfera literaria (Hawthorne, Melville, Whitman) como en la política (abolucionismo, derechos de las mujeres)”.²¹⁶ Margaret Fuller y Elizabeth Peabody fueron las dos únicas mujeres que participaron en el movimiento, al lado de Emerson, Thoreau, Charming y Ripley. Con el primero funda y edita la revista *Dial*, y con el último de estos intelectuales participa como observadora de su experimento de la granja Brook, establecida en 1841, bajo los principios de Charles Fourier. Allí –señala Pine–, además de su encuentro con Hawthorne, suscribió la idea del utópico francés. “The object of Fourier was to give her the needed means of self-help, that she might dignify and unfold her life for her own happiness, and that of society.”²¹⁷

Margaret Fuller se halla siempre a la vanguardia, siempre por encima de lo recurrente y habitual. Por ejemplo, en el campo de la crítica literaria, asesta certeros golpes a los poetas favoritos de los brahmines, Longfellow y Lowell; asimismo, reprueba duramente la división en las iglesias entre pobres y ricos; los postulados abolucionistas le parecen dogmáticos; y la emancipación de la mujer, corta de miras, pues no tomaba en cuenta que su independencia del hogar y de la familia debería lograrse a través de

²¹⁵ Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, vol. II, p. 430.

²¹⁶ Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, p. 8.

²¹⁷ Margaret Fuller, *op. cit.*, p. 120.

la educación. En 1844, publicó *Woman in The Nineteenth Century* y provocó un gran revuelo en su país, porque

it was a somewhat shocking book to fling at respectable Boston bluestockings –male as well as female– for not only did she discuss equality of economic opportunity and equality of political rights for women, but she went further and spoke frankly about sex equality, marriage, prostitution, physical passions –pretty much everything that was taboo in Boston society.²¹⁸

Su viaje a Europa, con la escala en París, donde puede leer y tocar los manuscritos de Rousseau –“la hija espiritual de Jean Jacques”, la llama Parrington–, y su posterior involucramiento en la revolución romana de 1848, acrecientan su carácter romántico.

Carácter que ya poseía en América. Su pensamiento se fundamentaba en el principio básico de reconocer la humanidad de los individuos. Todo oprimido, sea mujer, indígena, esclavo, es un ser humano y, por lo mismo, tiene derecho a ser tratado de una manera igualitaria y justa. En su ensayo “Mackinaw” describe la llegada de las tribus Chippewa y Ottawa para recibir sus pagos anuales por parte del gobierno de Estados Unidos. Observa y participa, entabla conversación con las nativas –“I liked very much to walk or sit among them”– y desarrolla sus reflexiones. No se espere una idealización de los nativos, su descripción de las mujeres indígenas es directa y cruda, las encuentra físicamente feas y con un modo de andar que denota la serie de cargas a las que han sido sometidas como madres y esposas. Se trata de una fealdad provocada por las deplorables condiciones de vida, pues la belleza la encuentra en los ojos de las mujeres y en las niñas:

Here and there lounged a Young girl, with a baby at her back, whose bright eyes glanced, as if born into a world of courage and joy, instead of ignominious servitude and slow decay. ²¹⁹

²¹⁸ Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, p. 432.

²¹⁹ Margaret Fuller, *The essential...*, p. 234.

Enseguida da paso a la voz autorizada de la esposa del famoso etnólogo Henry R. Schoolcraft y nieta del jefe guerrero indio Wabojeeg,²²⁰ para concluir con la necesaria comparación con la mujer de las ciudades: “

Although on account of inevitable causes, the Indian woman is subjected to many hardships of a peculiar nature, yet her position, compared with that of the man, is higher and freer than that of the White woman.²²¹

Para subrayar su punto de vista, Fuller inserta en ese ensayo el largo poema “El gobernador Everett recibe a los jefes indios” de los Sacs y de los Foxes, en Boston, en noviembre de 1837. Éste más otros trece son los ejemplos de su poesía que se publicaron en *Female poets of America*, en 1848. Los primeros versos declaran que el romance en esas tierras americanas aparentemente está seco, pero existe un tema muy rico nunca antes apreciado y que aparece en el periódico del día: la majestuosa aparición de los nativos en la ciudad, en la que la industria y el progreso nada les dice, a esos “ojos acostumbrados al paraíso desnudo”.

The church, the school, the railroad, and the mart—
Can these a pleasure to their minds impart?
All once was theirs —earth, ocean, forest, sky—
How can they joy in what now meets the eye? ...
Must they not think, so strange and sad their lot,
That they by the Great Spirit are forgot?
From the far border to which they are driven,
They might look up in trust to the clear heaven;
But here —what tales doth every object tell
Where Massaoit sleeps— where Philip fell! ...²²²

²²⁰ No puedo menos que hacer notar la ironía de que la aguda Sra. Schoolcraft quede mencionada solamente como nieta de y esposa de. Por mi parte, aunque logré encontrar la referencia del abuelo, me fue imposible obtener siquiera su nombre de pila.

²²¹ Margaret Fuller, *op. cit.*, pp. 235-236.

²²² Rufus Wilmot Griswold, *Female poets of America*, p. 252. Massaoit o Usamquin fue líder de los wampanoag, padre de Metacom, apodado por los ingleses “Rey Felipe”.

Su regreso a Estados Unidos no prefiguraba ninguna reintegración a su comunidad, ningún restablecimiento posible, al contrario, el destino de Hester parecía ser el suyo, y su muerte trágica, al lado de su esposo e hijo coronaron su personalidad: Margaret Fuller quedó establecida como una intelectual romántica, en el más intenso y depurado sentido.

La vida trágica de Margaret Fuller, a pesar de su falta de logros concretos, fue un epítome de la gran revolución en la mentalidad de Nueva Inglaterra, en contra del ascetismo puritano y el materialismo yanqui. Ella fue la expresión emotiva de una generación rebelde que había terminado con el pasado y ahora cuestionaba el futuro.²²³

Así, el grupo literario visto en conjunto es originario de Nueva Inglaterra, nacido entre 1810 y 1849; y –con las excepciones mencionadas– mayoritariamente religioso, esencialmente calvinista, a favor de la abolición de la esclavitud, en pro de los derechos de la mujer y la victoria del Norte (que las provee, al tiempo que las constriñe, del concepto de nación). En términos generales –y dejando fuera a Fuller y a Clemmer– su literatura es moralizante o doctrinaria; entre las cubiertas de sus libros ocurren débiles y edificantes melodramas, versos emotivos y patrióticos, de escasa perspicacia e inteligencia, que propugnan por establecer la templanza y el orden entre mujeres y hombres. Por ello, Lilian Whiting (1859-1942) –quien escribe precisamente sobre la vida y obra de Mary Clemmer– percibe con mucha claridad la acción de la Providencia en las biografías de las escritoras incluidas en el volumen y nunca el clamor de la realidad que exige ser descrita.

Sus características, visiones y obras quedaron sintetizadas en dos de ellas, Harriet B. Stowe y Elizabeth S. Phelps, cuyas partidas de nacimiento las ubican respectivamente a los inicios y finales de la generación. A la primera hay que

²²³ Vernon Louis Parrington, *op. cit.*, p. 433.

considerarla como la conformadora del grupo, la que lo aglutina a su alrededor y se convierte en ejemplo a seguir: hija de un reverendo y –como ya se mencionó– fundadora del *Atlantic*, órgano difusor de la obra de casi todas las brahmines. La otra representa el más acendrado abolengo de Nueva Inglaterra, que empleó la literatura para su prédica religiosa.

Quien ve con un gran entusiasmo a toda esa generación, y especialmente lo publicado en Estados Unidos entre 1870-1890, es Fred Lewis Pattee. Él mismo estudiante de literatura en la década intermedia de los ochenta, lo que lo hace indiscutible conocedor de primera mano de la literatura del momento, escribe en los primeros años del siglo XX con emoción sobre "nuestro primer periodo realmente nacional, todo estadounidense, autóctono",²²⁴ que comienza –según su opinión– exactamente al concluir la Guerra Civil. Incluye en su reparto lo más representativo de la vieja y nueva guardia de mujeres de la élite de Nueva Inglaterra, a las más prototípicas de *Our Famous Women*: Fuller, Stowe, Spofford, Moulton, Cooke, Phelps, Harland, Alcott y Burnette; excluye a las que no eran propiamente escritoras, como Livermore y Stanton; no tiene una sola mención para Mary Clemmer, lo cual no deja de llamar la atención en un ensayista que hace repicar las campanas para anunciar el largamente esperado arribo de la literatura nacional de Estados Unidos, que califica de realista; pero no debe sorprender tampoco que la única mención de Melville en su volumen sea la de transcribir su nombre completo o que Hawthorne sea citado –aunque no de manera precisa– por haber dicho dos cosas: que era imposible el surgimiento de una literatura nacional estadounidense y que el nuevo mundo era estéril como materia para el novelista (lo cual, así dicho, lo descartaba como precursor de esa gran literatura

²²⁴ Fred Lewis Pattee, *A History of American Literature Since 1870*, loc. 28.

que Pattee proclama). Sin embargo, tiene como acierto resaltar la obra poética de Emily Dickinson (1830-1886) –no considerada en ninguna de las dos antologías revisadas, y ni siquiera mencionada en el compendio de Parrington–, así como rescatar a Poe (quien aparentemente al día siguiente de su muerte comienza a ser reconocido) y a Whitman, aunque no parezca entenderlo. No obstante, incorpora a Sarah Orne Jewett (1849-1909), para subrayar su legado puritano, y poder así destacar a Elizabeth Stuart Phelps como la figura más representativa de la generación del medio siglo, cuya descripción sirve muy bien de sinopsis del tipo de literatura que el grupo brahmín escribió:

un perfecto ejemplo de la culminación de la producción femenina del puritanismo de Nueva Inglaterra durante dos siglos: espíritu sensible al grado del colapso físico, inteligente y angustiado, dominado por la conciencia, introspectivo, conocemos ese tipo perfectamente: las últimas herederas del puritanismo, hijas de los trascendentalistas y abolicionistas, así como de los polemistas religiosos.²²⁵

La obra cumbre de Phelps, *Gates Ajar* (1868), le permite a Pattee llegar al punto central de su libro: la definición de la literatura de ese momento, ya que

es un libro significativo, significativo más allá de sus verdaderos méritos literarios. Es un libro pequeño, emotivo, intenso en demasía, pero como documento de la historia del periodo, y por un instante la confesión del alma de una mujer al desnudo, requiere atención. No es una novela; es un diario íntimo, un apasionado argumento teológico, una experiencia personal escrita con lágrimas y leída con lágrimas por cientos de miles [...]. La nación entera estaba impaciente y lista para su mensaje [...]; el corazón de la gente pedía algo cálido y sensato y convincente, en lugar de frías metáforas de las escrituras y de abstracciones [...]. El nuevo espíritu que la guerra había despertado solicitaba realidad y afirmaciones concretas en todo momento y lugar, y lo encontró en este libro que hizo del Cielo otra Tierra: una Nueva Inglaterra glorificada, con labores, gozos y amistades inmutables [...]. Reconfortó, ya que en cada línea había una gran intensidad de convicciones, de experiencia real.²²⁶

²²⁵ Fred Lewis Pattee, *op. cit.*, loc. 5038.

²²⁶ *Ibidem*, loc. 5068.

Lo que estaba ocurriendo, más allá de "las frías metáforas y las abstracciones" a las que los había acostumbrado la literatura puritana anterior, era una actualización de ese mismo pensamiento, a raíz de la crisis de valores suscitada por el conflicto armado entre dos formas de ver el mundo dentro de Estados Unidos. Por ello, la vencedora Nueva Inglaterra se transforma, gracias a la ficción de Phelps, en un paraíso en la Tierra; a pesar de que Pattee subraye la demanda del público por relatos de hechos reales, con "realidad y afirmaciones concretas", y asevere que la autora lo satisface, el emotivo argumento teológico hubo de prevalecer. Precisamente "el puritanismo acumulado dentro de ella dotó a su obra completamente de tensión dramática".²²⁷ De tal forma que su narrativa urgía a los lectores "en cada página a pensar, sentir, a apresurarse, corregir lo erróneo, condenar el mal o apoyar alguna causa. Su mundo era por entero subjetivo".²²⁸ A ella le interesaba más transmitir el horror cotidiano que documentar los hechos que lo provocaron: la literatura seguía siendo un instrumento moralizador, el vehículo ideal para la prédica. La actualización de la narrativa puritana reside en lo que Pattee denomina realismo romántico: elementos que se conjugan para comunicarle al lector las sensaciones y sentimientos producidos por determinados hechos, y motivarlo a vivir una emoción religiosa. Así, varios siglos después, la horripilante acción de la *Dustan* encuentra a un nuevo público capaz no sólo de emocionarse por la masacre –identificado con su perpetradora–, sino de encontrarle incluso un sentido metafísico.

Sobre esas bases –y no las que habían pavimentado Hawthorne, Melville y Whitman– la literatura estadounidense podía ya convertirse en un fenómeno nacional. La expansión de la frontera hacia el Oeste, junto con un apetito voraz por la apropiación

²²⁷ *Ibíd.*, loc. 5079.

²²⁸ *Ibíd.*, loc. 5077.

de nuevos territorios (llámese doctrina Monroe, destino manifiesto o simplemente imperialismo), obligaban no sólo a hablar de la gente y de su geografía, sino que había que –saltándose el obligado paso de entenderlos– asimilarlos a la naciente nación.

Esa asimilación ocurre en dos sentidos: la literatura –generadora de ideología, como señaló Bajtín²²⁹ forma y conforma a esos habitantes alejados del centro de la corriente cultural dominante en el proceso de convertirse en *real americans*; y, de vuelta, notifica a esa misma élite o grupo hegemónico sobre los personajes y sus actos de ese "lejano" Oeste, siempre bajo los esquemas, lenguaje, ideas, usos y costumbres de la propia élite, con el objetivo de hacérselos asequibles. Con ello, la narrativa puritana finalmente obtiene una característica fundamental: la interpretación, que no es más que la adecuación entre lo concebido (por la élite) y lo realizado (por el nuevo o hasta ese momento desconocido elemento, que es digno de ser tomado en cuenta y tal vez aceptado si, y sólo si, ocurre tal aculturación). "Mark Twain interpretó el Oeste desde la posición de un nativo", asevera con entusiasmo Fred Lewis Pattee en la parte cumbre de su libro: el surgimiento de un autor y de una literatura nacional estadounidenses; a diferencia de "los humoristas que habían llevado ese nuevo espíritu del Oeste al Este [...], Mark Twain era parte del Oeste; se separó de él para así tener una verdadera perspectiva y convertirse en su mejor intérprete".²³⁰

²²⁹ Bakhtin, M. M., y P. N. Medveder, *The formal method in Literary scholarship*.

²³⁰ Fred Lewis Pattee, *op.cit.*, loc. 964. Mi subrayado. A Twain se le puede considerar sólo ajeno por nacimiento a la corriente dominante de pensamiento, pero no por ideología ni por filiación, que ocurrió vía enlace matrimonial y de trabajo: "a los treinta y un años, un producto crudo del crudo Oeste, volvió el rostro hacia la costa del Atlántico, se casó con un alma fuera de lo común perteneciente a una de las familias más refinadas de Nueva York y estableció su carrera literaria en Nueva Inglaterra", según Fred L. Pattee, *op. cit.*, loc. 956. Gracias a un préstamo de su suegro, Jervis Langdon (dueño de la Langdon Coal Company), Twain adquirió la tercera parte del periódico *Buffalo Express* y –no debe sorprender– en otra de sus empresas, C. L. Webster & Co., dirigida por su sobrino Charles Webster, publicó las memorias de Ulysses Grant, de las que, por medio de suscripciones, se vendieron un total de 312 mil volúmenes en dos tomos. "He estado comparando las memorias con los comentarios de César. Los mismos grandes méritos distinguen ambos libros", escribió lisonjeramente Twain del mejor ejemplo de corrupción de la edad del oropel. También es comprensible que su *Vida en el Misisipi* (1883) haya aparecido en el *Atlantic Monthly* por entregas, así como múltiples reseñas laudatorias de su obra. Es justo ver a Twain como digno depositario y acrecentador del legado brahmín.

Interpretar va de la mano con traducir: acciones, personajes, lenguaje e incluso estructuras son trasladadas para hacerlas comprensibles y agradables al pensamiento de la élite cultural. Asimismo, es necesario adecuar las visiones del mundo para que puedan presentarse sin trastornar los valores de dicha corriente principal. Estos valores y la visión del mundo que los sostiene no deben ser turbados en lo más mínimo. De provocar cualquier alteración, esa literatura, si acaso se publicara, podría permanecer en los márgenes o como representativa de grupos minoritarios, pero nunca como una expresión nacional. De ahí que el concepto de realismo se defina por lo que la cultura dominante entiende por realidad y que, a su vez, establece los cánones para su tratamiento. Además, hay que tomar la primera parte de la frase de Fred L. Pattee como condición *sine qua non* para que pueda ocurrir la interpretación de manera adecuada: separarse de sus orígenes. Sólo así se puede obtener "una verdadera perspectiva". Como la traducción/interpretación va dirigida a los detentadores de la cultura dominante, la renuncia a los orígenes no se plantea si el autor es puritano de Nueva Inglaterra. Pero es requisito obligatorio de tratarse, no se diga del lejano, sino del muy cercano Oeste (Twain); todavía más si es de otro país (Ruiz de Burton); o incluso, sin alejarse demasiado, en la vecina Paumanok (Walt Whitman). Basta leer lo que un crítico del *Atlantic* opinó de *Hojas de hierba* de Whitman, en enero de 1882,²³¹ a raíz de una nueva edición:

Comienza diciendo que hay quien le niega mérito poético por lo ofensiva que resulta su literatura; algunos "críticos se quedan estupefactos ante la brusquedad de su punto de vista (y a veces de expresión), y en ello hallan la vulgaridad que condenan"; para enseguida destacar que sus cualidades, aunque escasas, serían suficientes para

²³¹ <www.theatlantic.com/magazine/archive/1882/01/leaves-of-grass-by-walt-whitman>. Consultado el 8 de noviembre de 2015.

otorgarle el estatus de gran poeta, *si tan sólo* "esos destellos ocasionales de belleza" no se opacaran por "la exposición poco pulcra y su constante debilidad, tanto en la forma como en el estilo, lo cual hace que grandes porciones de la obra queden reducidas a una prosa tediosa e inválida". Líneas adelante llega incluso a señalar que "más que poemas son ensayos en una prosa malhecha". Ciertamente reprueba a los (otros) críticos por no haber visto en la obra de Whitman más que "indecencia y un verismo grandilocuente", donde el poeta, de una manera "fresca, fuerte, saludable, revivifica las cosas comunes", al tiempo en que insiste en su

erróneo descaro en mostrar el lado carnal de la existencia, y particularmente en describir la enfermedad o la repugnante descomposición [...]. Las absurdidades, las crudezas, en las que cae Whitman son casi ilimitadas y omnipresentes.

Se hace evidente la visión y valores de Nueva Inglaterra, cuando el anónimo columnista alaba "Pioneers, O pioneers", por "su firme, espléndido, balanceo varonil, como de gente marchando, y por su inspirador sentido de la camaradería, así como el progreso del Nuevo Mundo"; o "los versos brillantes e imaginativos" de "Man-of-War-Bird"; así como "Memories of President Lincoln", que reconoce "lleno de fuerza, emoción pura"; y "qué podría ser más fresco, lleno de nuestro color nativo, que el retrato de la primavera en el poema" que comienza con "With the Fourth-month eve at sundown". De igual manera, se reflejan los prejuicios de su tiempo y clase cuando rechaza la alabanza a la carnalidad que profiere Whitman; destaca que el poeta declara que el alma no es más que el cuerpo, para luego aseverar con condescendencia que "sus últimas intenciones son buenas, él no se ha propuesto expresar indecencias", y así concluir con una diatriba moralizante:

el plan que persigue resulta tan malo como si hubiera sido su propósito expresar indecencias, ya que hace público y permanente todo aquello que

la naturaleza ha ocultado[...]. Extrañamente este poeta, naturalmente elaborado, rompe una de las leyes de la naturaleza más profundas y puras; y, en lugar de hacer del cuerpo algo sagrado, lo despoja de toda la sacralidad que la humanidad le otorgó. Degrada el cuerpo y el alma mediante un brutal revuelco en la materia animal como materia animal, desposeída de sus atributos espirituales [...]. Corrupto no es, pero sí innegablemente mórbido. Lo es su ambición de ser "inclusivo", de expresar los extremos del bien y del mal [...].

"¿Me contradigo? Muy bien, entonces me contradigo,
(Soy grande, contengo multitudes)."

Pero lo multitudinario no puede hacer el espectáculo de su morbidez aceptable. No puede paliar la muy evidente inmoralidad de la que es culpable al publicar algo que no es posible repetir [...]. Todo aquel imbuido en los "principios básicos del buen juicio" debe sentirse indignado por esta ofensa y protestar. Afortunadamente, el principal daño lo sufrirá el autor mismo, quien así deshonra su propia naturaleza física; por imperfecta que aún sea la raza, ésta es mucho más pura que esa sucia y distorsionada reflexión de su animalismo en *Hojas de hierba*, así que el libro no puede llegar a tener ninguna influencia.²³²

Evidentemente, por lo que se lee en la crítica, la interpretación de Whitman de la realidad no se ajustaba a los patrones ideológicos de la Nueva Inglaterra, salvo en unos cuantos temas. Es más que pertinente señalar a modo de comparación que en el mismo año en que apareció *Hojas de hierba*, 1855, se publicó el extenso poema de uno de los preferidos de la élite del Este estadounidense, *Hiawatha* de Longfellow. Este sí un libro acorde con los gustos brahmines –cuyo metro fue copiado de la reconstrucción poética que había hecho Lönnrot del mito finés *Káleva*– que además el autor tuvo la pretensión de "donarles a los pieles rojas que habían habitado Nueva Inglaterra esta epopeya profética y mitológica en lengua inglesa", como informa Jorge Luis Borges en su prólogo a la traducción de algunos poemas de *Hojas de hierba*.²³³ En otras palabras, a un pueblo ya erradicado se le inventará una leyenda en verso para satisfacción y gozo de la élite –gracias al enternecedor pathos– que, en ese momento, ocupa el lugar

²³² Ídem.

²³³ Walt Whitman, *Hojas de hierba*, trad., y pról., de Jorge Luis Borges, p. 19.

geográfico que anteriormente había sido de esos "pieles rojas". Edward Said²³⁴ llamó *orientalismo* a la mixtificación de la realidad de Oriente efectuada por Occidente; aplicada esa distorsión a una realidad más cercana puede calificarse como exotismo o folclorismo, al que los miembros de la cultura dominante, de ajustarse a sus preconcepciones, le otorgará el membrete de expresión realista –incluso podría llevar inscrita la frase "basado en hechos reales"–.²³⁵ Siempre el concepto inacabado de realismo se define en paralelo por lo que entiende y acepta el grupo cultural hegemónico como realidad; en este caso, el realismo será condescendiente, grato y ligero.

²³⁴ Edward Said, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002 [1997], 509 pp. En ese libro le dedica un apartado a *Innocents Abroad* de Mark Twain como ejemplo de esa mixtificación. Hablando de la experiencia estadounidense sobre Oriente anterior a la Segunda Guerra, dice que "se limitaba a algunos ejemplos en la cultura, como Melville, quien se interesó por él, algunos cínicos como Mark Twain que lo visitaron y escribieron de él" (p. 383).

²³⁵ En la introducción al *Canto de Hiawatha*, Henry Longfellow anuncia que está escrito "lleno de un enternecedor pathos" y dirigido a unos lectores "cuyos corazones son nuevos y simples,/ que tienen fe en Dios y en la Naturaleza". Henry W. Longfellow, *The Song of Hiawatha*, Chicago, M. A. Donohue, 1898 [1855], 280 pp.

7. ¿Quién lo habría pensado?

La primera novela de María Amparo Ruiz de Burton podría haber sido agrupada bajo el tópico de la Guerra Civil, junto al grupo brahmín del Este, si su enfoque no hubiera sido contrario a lo esperado. Ruiz de Burton fustiga a toda la nación en términos éticos, especialmente a aquellos que se erigen como los vencedores de los esclavistas. A diferencia de sus contemporáneas, la escritora mexicana vio en el conflicto el enfrentamiento entre ciudadanos de un mismo país, y no del Norte virtuoso contra el inmoral Sur. Su punto de vista la distancia de las voceras de la cultura dominante. Armada de ironía, escrutinio sobre la condición humana y humor, escribe precisamente contra los hipócritas, cínicos y ambiciosos de sus tiempos.

Ruiz de Burton y Whitman tenían mucho en común, más allá de su desencanto y su descontento. Whitman es el "poeta del sí mismo y profeta de la hermandad, íntegro y simpatizante de los católicos"; Ruiz de Burton, ella misma católica, es acérrima crítica del individuo ambicioso, se revuelve en contra de esa absoluta falta de solidaridad que falsea y corrompe cualquier empresa del hombre, llámese guerra o religión.

Estados Unidos de América, inconmensurable corrupción política, lo que llamamos religión, una simple máscara de cera o encaje; en conjunto lo más infeccioso, ofensivo de todo lo que hay en la tierra –una comunidad vasta y diversa, próspera y enriquecida con grandes cantidades de dinero en productos y en negocios riesgosos –pleno también de una intelectualidad llana– y evidentemente sin la resonancia de la saludable acción permanente, moral y estética, más allá del dinero y del mero intelecto del mundo.²³⁶

Así resume Whitman el estado que guarda la edad del oropel, al tiempo que Ruiz de Burton lo suscribe con todo una novela.

²³⁶ Walt Whitman, "Poetry today in America", en *The Complete Walt Whitman*, loc. 24613.

Más allá de su malhadado racismo, Ruiz de Burton escribe para definirse ella misma: tanta insistencia en el origen de su personaje Lola no es otra más que el deseo de aclarar que hay un grupo de seres humanos que no corresponde a las categorías de indio, negro o blanco; que tampoco puede encajar en el término de *nativo*, ya que ella (Lola) es tan europea como cualquiera de sus huéspedes. Es el peor momento de la novela, en términos ideológicos, cuando el Dr. Norval, cansado de que su esposa la clasifique como una negra, le replica: "de una vez por todas, déjame decirte que la sangre de esa niña es tan buena o mejor que la tuya o la mía; que Ella no es ni india ni negra".²³⁷ Doblemente desafortunada, la autora cae, primero, en el esquema de las clasificaciones raciales, muy propia y común hasta la fecha en Estados Unidos; y, segundo, en un abierto racismo y en discriminación hacia los otros grupos con la comparación ("tan buena o mejor"), pues es hija de española y de austríaco (¿estaría pensando Ruiz de Burton en la casa de los Habsburgo como lo hacen dos de sus personajes con cierta nostalgia al final de la novela?). Hay que acertar a decir que es el personaje Norval quien lo expresa y no la autora directamente, pero es a través de él y en esos términos asentados que Ruiz de Burton puede explicarse a sí misma y ante los demás. Si, por un lado, es una falla en términos ideológicos, por el otro, pone de manifiesto la dificultad de escribir para un público al que se cree necesario explicar/explicarse. Y esa falla, consecuencia de la dificultad primera, provoca a su vez una pifia narrativa: tal insistencia al inicio de la novela sobre los orígenes de la muchacha –la que a final de cuentas terminará siendo un personaje secundario en la totalidad ideal de lo novelado– entorpece su arranque al tiempo que aligera (al decir "the blood of the child is as good as, or better...") una de las críticas más serias

²³⁷ María Amparo Ruiz de Burton, *Who Would Have Thought It?*, Penguin Classics, 2009, p. 16.

contenida en *Who Would Have Thought It?:* la dirigida contra la desconfianza y el desprecio prevalecientes hacia los extranjeros y nativos.

Vista como alegoría y a partir de los motivos de la novela muy bien puede ser parafraseada de la siguiente manera: Nueva Inglaterra se vuelve rica a raíz de la obtención de vastas tierras del Oeste. Esa riqueza se logra gracias a los aportes de sus nativos y colonos recientes (españoles y mexicanos). Norval regresa de su aventura californiana en 1857 cargado de oro (originalmente de los indios y luego de los mexicanos), después de cuatro años más allá de las fronteras, que fueron expandidas en 1848 con la derrota de México y su consecuente pérdida de territorio. La desconfianza y desprecio a los extranjeros, que manifiestan tanto los familiares (especialmente la esposa de Norval) como sus conocidos, parecen perder relevancia cuando descubren la gigantesca fortuna de Lola; por ser ella inmensamente rica y no por el posterior descubrimiento de sus calidades "raciales", como insiste hasta el agotamiento Ruiz de Burton y en contra de su propia novela.²³⁸ Aunque ese oro no les pertenece en principio, la familia puede hacer uso de él como si fuera suyo, mientras cumplan el deseo de la moribunda madre de educar a Lola. Condición que les resulta

²³⁸ "Incluso la Sra. Norval no podía negarse a sí misma que Lola estaba creciendo cada día más bonita [...]. Siempre había odiado y despreciado a esa criatura negra desde que apareció ante sus ojos [...]. Lola era rica, y su gusto por el dinero había cancelado cualquier aversión hacia ésta que pudiera albergar en su corazón mercenario. Por dinero, la Sra. Norval será capaz de hacer casi cualquier cosa, pero la sola idea de que su hijo Julian pudiera enamorarse de Lola, cuando ella quería casarlo con Emma [la hermana del reverendo Hackwell], le era ahora insoportable", *Who Would Have Thought It?*, p. 85. Dicho de esa manera, sólo su racismo era superior a su ambición. Sin embargo, el hecho de que Lola esté cada vez más hermosa, con rasgos occidentales como la piel "tan blanca" –opinará Mirabeu Cackle–, hace que el resto de los personajes supere los reparos de su propio racismo. En cuanto a la descripción de la señora Norval, hay que contrastarla con la idea de mujer que construyeron las escritoras brahmines en sus textos y que su líder, Beecher Stowe, sintetiza, al comentar los altibajos que padecen los personajes femeninos de *The Other Girls*, de A. D. T. Whitney: sobre "la muy debatida 'cuestión de la mujer' que ocurre en nuestros días, ella establece firmemente su punto en que la vida familiar y la creación de un hogar, así como sus influencias, es el primer deber y la más grande gloria de las mujeres", Harriet Beecher Stowe, "A. D. T. Whitney", p. 663. Como es una novela sin heroínas, *Who Would Have Thought It?* hace escarnio de esos hogares. Cuando Lavinia se enfrenta al dilema de terminar de matar a sus canarios, Ruiz de Burton la describe en estos términos burlones y críticos a la sociedad brahmín: "Lavinia, aunque espartana, o, lo que es lo mismo, una mujer de Nueva Inglaterra entrenada para cumplir su deber sin importar lo doloroso que pudiera ser", p. 80.

un tanto incómoda porque no se trata de aculturarla, sino de educarla en el catolicismo de sus padres. Pero el dinero vence cualquier reticencia y así, gracias a esa riqueza imprevista, los Norval pueden pretender estar entre los *tip-top* de su momento; y esa fortuna puede serles codiciada y envidiada por los otros respetables de su círculo social. Y ya establecido ese hecho, la novela despliega una durísima y amarga sátira contra esa sociedad que buscó el enriquecimiento fácil e instantáneo, a costa de las propiedades de los demás y aun de sus propios valores. Es ella, Ruiz de Burton, y no Mark Twain, quien hace la crítica más acérrima a la sociedad que lucró y ascendió tanto social como económicamente en la edad del oropel.

Los personajes de Ruiz de Burton –así como la inmensa mayoría de empresarios, exploradores, cazafortunas, políticos y militares históricos– no podrían responder a la pregunta de Mateo, "¿qué fueron a hacer ahí en la barbarie?" El doctor Norval, además de probar su gusto por la aventura y el amor hacia los extranjeros, estaba al igual que sus contemporáneos en busca de oro en las tierras recientemente apropiadas después de la guerra con México. Éste es de por sí un tema delicado, al que Ruiz de Burton le dedicará por completo su siguiente novela, *The Squatter and the Don*. Como ya mencioné, el artículo X del Tratado Guadalupe Hidalgo garantizaba la propiedad de la tierra a sus legítimos ocupantes, pero aquel fue rechazado por los vencedores y posteriormente (el 26 de mayo de 1848) incluido como una enmienda en los llamados Protocolos de Querétaro, que supeditaba la posesión al "reconocimiento de los legítimos títulos ante los tribunales de Estados Unidos". En términos reales, las tierras fueron invadidas, algunas veces vendidas a la fuerza o, en otras, no se reconoció su calidad comunitaria o su legítima tenencia ante los mencionados tribunales. Situación que resume la señora Cackle, que, con el paso de la novela, se convertirá en la madre

de los oportunistas, trepadores y ambiciosos, emblemáticos de la sociedad que habrá de surgir después de la Guerra Civil:

To me they are all alike –Indians, Mexicans, or Californians– they are all horrid. But my son Beau says that our just laws and smart lawyers will soon "*freeze them out*". That as soon as we take their lands from them they will be heard of any more, and then the Americans, with God's help, will have all the land that was so righteously acquired through a just war and a most liberal payment in money.²³⁹

En cambio, Ruiz de Burton está señalando algo que el pensamiento hegemónico (representado en la novela específicamente por los Cackle) niega y seguirá negando hasta este momento: es la ambición y la codicia lo que mueve a esos pioneros –primero– a invadir y explorar territorios ajenos, y –en segundo término– a participar en una guerra. De inicio, cuestiona respectivamente el mito reivindicador de la expansión de las fronteras y la lucha por la abolición de la esclavitud. La novela se nutre de la denuncia de la hipocresía de los forjadores de esa nueva nación que alegaban la consecución de esos dos objetivos como el sustento ético de sus acciones; en realidad, encubrían una inconfesable respuesta a la pregunta en Mateo: ¿qué fueron a hacer en el Oeste?, ¿qué perseguían con la guerra?

La expansión hacia el Oeste y la guerra interna estructuran la novela. Con el regreso del doctor Norval, después de cuatro años de ausencia, se incorporan a la vida familiar Lola y su fortuna, para que tan pronto como en el capítulo XI (de una novela dividida en sesenta) se ubique la historia en 1861, con la partida de las señoritas Norval a Europa, pues la idea de sus padres es alejarlas del conflicto armado que está por comenzar. La nación que ya se había expandido agigantadamente desde 1845, con la

²³⁹ María Amparo Ruiz de Burton, *Who Would Have Thought It?*, Nueva York, Penguin Books, 2009, p. 3. Esta última frase recuerda el comentario del *Whig Intelligencer* de la noticia de que se habían pagado quince millones a México por la mitad de su territorio: "no tomamos nada por conquista [...]. Gracias a Dios." (Cit., en Howard Zinn, *A People's History of The United States*, p. 166. Esa expresión cínica la utiliza el historiador como título del capítulo 8, que dedica a analizar la guerra contra México.)

anexión de Texas, entra en una sangrienta lucha interna para crearse un rostro personalísimo. La configuración que hace de él Ruiz de Burton a través de la mayoría de sus personajes es desagradable y pesimista. Sus páginas finales, donde parodia un libelo para así poder contrastar a sus personajes de ficción (los Cackle) con la realidad (Ulysses Grant), no pueden ser más devastadoras, pues el cacklismo y el grantismo –como son identificados en la novela y además enseña la historia– son lo mismo. Dos tópicos quedan impregnados de una mísera condición humana: la religión y la guerra. Ambos son seriamente degradados por la utilización que hacen de ellos los personajes en general, y, en particular, Hackwell: reverendo, luego comisario en el ejército y finalmente abogado. Él, junto con su amigo Hammerhard –los dos de apellidos significativos y burlescos–, es uno de los pastores que espera el arribo del Dr. Norval al inicio de la novela; posteriormente, aunque herido por un accidente con sus propias pistolas, se le considera como si lo hubiera sido en una batalla (a pesar de que en realidad estuviera huyendo de ella); enseguida, aprovechará la ausencia del médico para cortejar a la supuesta viuda; y, como abogado, intentará alguna argucia (aunque débilmente elaborada que no corresponde a sus alcances de maldad) para quedarse con la fortuna de Lola o con Lola misma. En Hackwell la autora resume el mal de sus tiempos: la ambición, la infracción a los códigos morales, éticos y militares; el ascenso sin méritos, gracias a un fácil y constante oportunismo. Llega a identificarlo, como corresponde en los melodramas, con el mismísimo Lucifer, al que él se refiere como su amigo. Ruiz de Burton alude con ello abiertamente a *The Minister's Wooing* de Harriet Beecher Stowe, que a su vez hacía referencia a *The Scarlet Letter*; en ésta, el pastor y la mujer eran responsables del adulterio, ocurrido en ausencia del marido, aunque sólo Hester fuera recriminada por ello; Stowe, en cambio, salva el honor del clérigo, del marido y de la esposa, pues descubre las malas intenciones del seductor: a final de

cuentas, el clérigo comprende la imposibilidad del casamiento, así como la inconveniencia moral –sobre todo, por el oportuno regreso del marido–. Ruiz de Burton lleva la situación un poco más lejos, puesto que la señora Norval está muy dispuesta a engañar al marido e incluso permite que Hackwell conviva con ella en su propia casa; el regreso del esposo da al traste con el enlace y entonces la autora despide a la señora Norval de su reparto por la conveniente puerta de la locura. Ella, a quien puede muy bien definirse como el lado femenino del malvado Hackwell, no es excusada –no se esgrime el más mínimo artilugio literario a su favor– de su responsabilidad central en el asunto. No se salva ningún honor, y la moral puritana, esgrimida por el clérigo-militar-abogado, queda muy mal parada. Todavía Hackwell pretende, en vano, aprovecharse de haber vivido bajo el techo de los Norval para argumentar que Lola se había convertido en su esposa y así apoderarse de su inmensa riqueza.

Escasos son los personajes que le sirven de contrapunto a Ruiz de Burton ante tanta maldad. Desde luego está Lola, cuyo dinero y joyas han servido para que los Norval compren casas y coches, viajen al extranjero y luzcan sus riquezas. Lola implica la contradicción: es alguien –extranjera, católica y de piel oscura– que, en otras circunstancias, no hubiera sido objeto de deseo: "lo que no gastemos en ella, lo invertiremos en bienes raíces, o acciones de la bolsa", le dice el médico a su esposa con respecto al dinero de la muchacha. Ya cerca del final, el poderoso e influyente Beau Cackle subraya la transformación de Lola, especialmente ahora que es de todos conocida su fortuna: "How very pretty that little girl has got to be!– and so very white!".²⁴⁰ También se hallan los cuñados del doctor: Lavinia e Isaac Sprig. Ella, cortejada y luego despreciada por los dos pastores, lo que viene haciéndose ya un hábito –por no decir

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 248. "¡Qué bonita se ha puesto la niña, y tan blanca!"

lugar común– en la literatura de Nueva Inglaterra; él, abandonado a su suerte como prisionero de guerra precisamente por aquellos, los Cackle, que se habían, primero, vuelto influyentes, y luego encumbrado tanto en la política como en la guerra, gracias al dinero del doctor Norval (es decir, el de Lola). Ambos hermanos Sprig son víctimas de la avaricia y el egoísmo de aquellos tiempos, en los que, como ejemplo de ignominia, los del Norte se negaron a intercambiar prisioneros (Isaac los representa en la ficción), pues pensaban maliciosamente que dejar a los ilotas en el Sur aceleraría la escasez de víveres debido al mayor consumo. Desencantado, después de la contienda, Isaac va a México a buscar a quienes iba dirigida una carta que había encontrado en la oficina de su anterior empleo antes de la guerra –donde muy bien pudo haber trabajado *Batleby*–, la de misivas nunca entregadas. Por esas coincidencias de las que abusa el melodrama, la carta había sido dirigida al padre y al abuelo de Lola, Luis Medina y Felipe de Almenara, y dictada por la madre, Maria Theresa de Medina, antes de morir y en donde cuenta su captura, muerte próxima y encomienda de Lola.

En esa lista de personajes no oprobiosos están padre e hijo Norval. El médico, ya descrito como piedra de afilar, también carece de prudencia política y critica al gobierno, al grado que termina exiliado en África, muy convenientemente para la trama, pues su ausencia permite que se desarrolle el cortejo de Hawkwell a la señora Norval.

His wife gave him a withering look of wrath and contempt. How stupidly, how provokingly honest that man was! His wife almost hated him for it.²⁴¹

Julian Norval es una réplica de su padre, aunque con un poco de mejor fortuna, pues terminará casándose con Lola como dictan los finales felices. Pero Julian fue herido en combate y se lo intentó dar de baja por simples rumores que confundían sus opiniones

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 26. "Su esposa lo miró con severidad, llena de ira y desprecio. ¡Qué estúpido, qué molesta podía ser la honestad de este hombre! Su esposa casi lo odiaba por ello.

con las de su padre, haciéndolos pasar como poco leales a la República.²⁴² En contraste con la ridícula hazaña militar de Julius Cesar Cackle, que, al no poder controlar su caballo desbocado, éste lo condujo con toda su tropa al encuentro de un ejército sureño que fue derrotado por la sorpresa misma; Julian es sujeto al peor trato pues no se le permite ni siquiera defenderse. Y Ruiz de Burton es implacable en su crítica ante ese hecho, pues relata el encuentro de Julian con el presidente, que no es otro que Abraham Lincoln, para solicitarle su intervención para no ser expulsado injustamente sin haberse presentado ante una corte marcial: Duramente el presidente es mostrado como poco preocupado e incluso muy dispuesto a contar alguna anécdota divertida en lugar de apoyar a uno de los hombres que había luchado por obtener la victoria norteña. Tampoco los Cackle, a pesar de haber recibido el apoyo monetario de los Norval, hacen el menor esfuerzo por ayudarlo; así como nadie hizo nada por sacar a Isaac de prisión. Cuando son liberados los prisioneros, la señora Cackle –como esposa y madre de políticos y militares influyentes– les endilga un discurso sobre patriotismo de tal hipocresía que la narradora ofendida irrumpe para apostrofarla:

What a parody, Mrs. Cackle! You should kneel down before those pitiful, bleeding stumps wrapped up in rags, for they are sacred symbols of that love of country you are bleating about. They speak words which easy patriotism cannot say, neither from the pulpit nor the tribune.²⁴³

²⁴² El fondo de la crítica radicó en señalar la indebida (como posteriormente fue así dictaminada) intervención de Lincoln, esto es, sin la participación del Congreso, para eliminar el *habeas corpus*. En su momento, quien criticara esa medida era considerado si no traidor, al menos poco leal a la causa norteña. Ruiz de Burton hace manifiesto el derecho a criticar tal arbitrariedad aun perteneciendo a esa causa. (Posteriormente, se hubo dictaminado que efectivamente Lincoln se excedió en sus funciones y que el Congreso era el indicado para eliminar el *habeas corpus*.) Y la escritora va más allá: tales acciones contradicen el discurso libertario que se enarbola constantemente: "Si no habláramos tanto de la libertad, el asunto no sería tan grave. Somos además hipócritas e impostores" (p. 245). *Habeas corpus*, como se sabe, es el derecho de los ciudadanos a comparecer ante un juez en un determinado tiempo después de su detención.

²⁴³ *Ibíd.*, pp. 162-163. "¿Qué parodia es ésta, señora Cackle?! Debería de hincarse antes esos pobres raigambres ensangrentados cubiertos de harapos, porque ellos son símbolos sagrados de ese amor al país que usted plañe. Ellos dicen palabras que el patriotismo fácil no puede pronunciar, ni desde el púlpito o la tribuna".

Asimismo, la narradora halla en el trasfondo del código de ética prevaleciente una respuesta a esa falta de solidaridad hacia los que han caído en desgracia, que es exactamente la misma justificación para sospechar o mantener aparte a los cautivos, a los "inmorales" o a los extranjeros que intentan incorporarse a la sociedad, como si fueran portadores de epidemias, y que explica con las palabras de Beau Cackle, "el líder del pensamiento de la familia":

"Do you want to succeed, or to spoil your good luck?

"Of course we want to succeed," they replied.

Well, then, leave Isaac to his fate. Never undertake to lift a fallen man; never associate your fortunes with an unlucky dog like Isaac, by trying to help him when luck is so set against him. Bad luck is contagious, I tell you. Don't you touch any one that has it –any more than if he had the leprosy: '*Room for the leper! room!– make way for the unlucky man!*'"²⁴⁴

He aquí un ejemplo de la manera característica en que Ruiz de Burton utiliza las citas bíblicas para, en lugar de mostrar el virtuosismo de la sociedad, remarcar su hipocresía. En el pasaje de la Biblia del que alude, cuando la lepra aparece en la frente del rey Ozías, se hace evidente que es castigo divino, y el Levítico reglamenta que los leprosos deberán ser separados, habitarán fuera del poblado, "fuera del campamento los echarás, para que no contaminen". Tal y como impreca Beau Cackle. Esa idea de un posible contagio del infortunio es consecuencia de la división imaginaria que la sociedad estadounidense realizó entre ganadores y perdedores, como resultado de dos conceptos religiosos, la Providencia y la Gracia. La mala fortuna puede ser interpretada como falta de una intervención providencial en la vida de las personas, y, por lo mismo, carencia de Gracia. Un "perdedor" es alguien que ha sido apartado por Dios, de ahí que

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 68. "–¿Quieren tener éxito o desperdiciar su buena suerte?/ –Por supuesto que queremos el éxito –replicaron./ –Bien. Entonces dejen a Isaac a su suerte. Nunca se preocupen por levantar a un hombre caído; nunca asocien sus suertes tratando de ayudar a un perro desafortunado como Isaac cuando su suerte está tan en contra de él. La mala suerte es contagiosa, les digo. No toquen a nadie que la tenga como si fuera un leproso: "¡Aparte el leproso!", ¡aparte!: dejen pasar al desafortunado."

lo más conveniente sea alejarse de él como si fuera un enfermo contagioso; dejarlo a su destino y no querer modificarlo de ninguna forma, pues además implicaría cierta soberbia en esa humana intención de creer poder cambiar los designios de la Providencia. Los nativos y los extranjeros, de acuerdo con las fortunas que (ob)tengan o no, serán sospechosos de ser portadores de infecciones (generalmente morales).²⁴⁵

Tampoco Ruiz de Burton ve a los sureños como los perdedores, sino a la nación misma. Justo cuando los representantes de esos estados se retiraron del congreso, momentos antes del inicio de las hostilidades, ese día, su *alter ego* en la ficción, el Dr. Norval, "lloró como un niño". Un tópico que subraya la autora es que el hambre de los prisioneros de la Unión era equivalente a la de sus custodios confederados. La sola idea de que incluso tales cautivos hacían un servicio al Norte, puesto que sus carceleros estaban obligados a alimentarlos y, por lo mismo, ver reducidas sus reservas, le parece a la escritora de lo más inhumano. Y no sólo eso, sino que describe también cómo los prisioneros más fuertes les arrebatan la comida a los débiles: Deshumanización es lo que describe.

La crítica que realiza la autora de *Who Would Have Thought It?* a la religión protestante, específicamente a la gran heredera de los valores puritanos-calvinistas, es fundamental: arranca con el diálogo de los dos pastores y concluye la primera parte de la estructura (el Oeste) con el sermón de Hackwell; y la novela termina con Hackwell convertido en un Cackle (personificación del oportunismo que produjo la Guerra Civil), quien ha empujado –como buen villano de melodrama– la acción de la segunda parte de la estructura. En resumen, una religión propia para los ambiciosos con una gran aversión a los extranjeros y más si éstos son papistas (católicos romanos); tal y como

²⁴⁵ Y en contraste, como también se señala en la novela, "los bribones siempre se ayudan entre sí" (p. 106).

ocurría en el relato de Mary Rowlandson con respecto a los indios rezanderos. Salvo que para los Hackwell el dinero de Lola les borra cualquier prejuicio religioso que pudieran tener.

Ruiz de Burton no puede estar conforme con los ganadores de esa guerra, que no son otros que los forjadores de esa nación que terminó de nacer en 1865. De ahí la necesaria conclusión de la novela después de sesenta capítulos, desarrollada como un apartado. Cierra la historia de amor entre Lola y Julian en México: ella sufre de melancolía por la ausencia de su amado; él va a buscarla, después de renunciar al ejército, cuyo "servicio ya no quería", y le lleva las flores que nacieron en su ausencia. Ahí, sin mayores explicaciones o relatos, concluye la única historia de amor de la novela, como si sólo en ese país pudiera restablecerse un sentido perdido en Estados Unidos durante el largo periplo de Lola y el viaje trágico de Julian, a través de la guerra y su consecuente pérdida de valores. (Tampoco hay que olvidar que Isaac, el hermano de Lavinia y tío de Julian, va a México en un total desencanto de su propio país.) Dicho casi de paso, México se convertía así en la tierra ideal para ser habitada; al tiempo que Estados Unidos dejaba de ser el lugar deseable.

Con la perspectiva de casi siete años de haber concluido la guerra, Ruiz de Burton describe en la novela el estado moral inmediato de Estados Unidos de tal forma que el destino de sus personajes es reflejo tanto de su pesimismo como de la realidad que observa. Una vez que informó sobre la situación de Julian y Lola, da un repaso general del resto de los personajes, comenzando con las hermanas de aquel, Ruth y Mattie. Ésta se casa con el hijo del banquero Sinclair; aquella, con el héroe de la guerra, Julio Cesar Cackle (a quien la narradora con burla lo llama "el nuevo Darío", por su acto con el caballo al que no supo controlar), quien, al proponerle matrimonio, lo hace en pesos y centavos: no extrañará los trajes ni los carruajes, ni tampoco las mansiones,

pues él y sus hermanos han hecho una considerable fortuna durante la guerra ("Una guerra prolongada fue lo mejor que le podía pasar a la familia Cackle")²⁴⁶ y seguirán enriqueciéndose ahora que están en el poder: "Somos rápidos en acuñar dinero..."²⁴⁷

Por su parte,

Ruth saw her life-dream realized. She saw herself the leader of *American bon-ton*, quoted and imitated by all the fashionable belles of New York and Washington, of Long Branch and Newport, –all the well-dressed women who have perfect right to be stupid, because their husbands have brains; who have perfect right to be silly and trifling, because their husbands conduct the mighty affairs of the nation; who have a perfect right to be spendthrifts, because their husbands have, by extortion and driving hard bargains, accumulated princely fortunes.²⁴⁸

Ruth es digna hija de su madre en todo lo concerniente a esa nueva vida de oropel. Hay un momento incluso que parece parodia de la protagonista de *The Other Girls*; mientras A. D. T. Whitney describe embelesada "el entusiasmo natural" de la heroína por vestirse elegantemente, Ruiz de Burton, en cambio, se burla de Ruth por las mismas razones:

"What a brother! exclaimed Ruth... Now we will have to wait until we hear whether Jule is killed or not, before I can wear my new things. He will surely be wounded; he always is."²⁴⁹

Situación que presagia su "triste" final, al no poder tener una boda *totalmente* fastuosa, con vestidos y ornamentos traídos de Europa porque su madre ha perdido la razón. Y precisamente se volvió loca por haberse arrobado con el espíritu de los nuevos tiempos,

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 163.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 293.

²⁴⁸ *Ídem.* "Ruth vio su sueño realizado como la lideresa del *bon ton* estadounidense, referencia e imitación para todas las bellas en cuanto a la moda de Nueva York, Washington, Long Branch y Newport: todas aquellas muy bien vestidas que tienen todo el derecho de ser estúpidas, porque sus esposos tienen cerebro; que tienen todo el derecho de ser tontas y huecas, porque sus esposos conducen los grandes asuntos de la nación; que tienen todo el derecho de ser despilfarradoras, porque sus esposos, ya sea por extorsión o por llevar a cabo duros regateos, han acumulado espléndidas fortunas".

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 151. "¡Qué hermano!, exclamó Ruth... Ahora vamos a tener que esperar a saber si Jule está muerto o no antes de usar mis cosas nuevas. Seguro que va a estar herido; siempre le pasa".

que la habían provisto de riqueza y de poder, primero con la llegada de Lola y su fortuna, y, luego, con la victoria avasalladora del Norte. Extendiendo la analogía: si la feracidad de los nuevos territorios hizo ricos a los estadounidenses (el oro de Lola enriqueció a los Norval), el triunfo de los ejércitos nortños les otorgó poder, riqueza y prestigio a la élite dominante (los Cackle se vuelven poderosos política y militarmente). Con la boda de Ruth Norval y Julius Cesar Cackle se sintetiza la riqueza y el poder recientemente adquiridos: ambos odian tanto la pobreza, como a los pobres; ella, fascinada porque su marido sea rico; él promete nunca más volver a las tareas agrícolas, lo cual coincide históricamente con la industrialización del Norte, el abandono del campo y la migración hacia el Oeste en busca de riquezas.

También la mujer que podría contrarrestar tal estulticia y superficialidad fue derrotada. Todo el esfuerzo de Lavvy Spig para que su hermano fuera liberado resultó inútil. Ella es un personaje que evoluciona en la novela: de haber sido el objeto de deseo no sólo de uno, sino de dos pastores (Hackwell y Hammerhard), consentidora de un *poodle* (que tiene tan buen olfato como para odiar desde el principio a la madre de los Cackle), así como de "miles de gatos y millones de canarios, a lo que les pone al cuello un listón", pasa a ejemplificar la situación de la mujer en esa sociedad: "What a miserable, powerless thing woman is, even in this our country of glorious equality".²⁵⁰

Conforme "estas humildes páginas se acercan al final", más amargas son las palabras de Ruiz de Burton. Repite y reitera la triste consecuencia del final de la guerra: un país conducido por lo peor de la nación, es decir, los personajes de su novela, prototipos de los que se enriquecieron durante aquellos años del conflicto y que escalaron social y políticamente: "la poderosa falange marcha a través del país con el

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 100. "Qué miserable y débil es la mujer aun en este nuestro país de gloriosa igualdad".

liderazgo del general Julius Cesar, pero bajo las órdenes de Mirabeau El Honorable".²⁵¹ Todos ellos, los personajes más deleznable de la novela, marchan al compás de "John Brown's Body", cuya tonada y estribillo inspiraron a la brahmín Julia Ward Howe "El himno de batalla de la República", que retoma esos versos del todo religiosos: "¡Glory, glory, hallelujah!", que no podía más que enfadar a la católica Ruiz de Burton, especialmente por la identificación que el canto hace de la Guerra Civil como cruzada de Dios contra los infieles, con la invención de un evangelio donde Cristo le otorga la Gracia al que derrote a quienes lo han despreciado. Los vencedores ahora marchan triunfadores con Dios; son sus héroes. La espada y la Biblia en sendas manos.

Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord...
 ...His truth is marching on...
 ...His day is marching on.
 I have read a fiery gospel writ in burnished rows of steel:
 ..."As ye deal with my contemners, so with you my grace shall deal;
 Let the Hero, born of woman, crush the serpent with his heel,
 Since God is marching on..."²⁵²

Cabe acotar que el marido de la autora del "Himno de la República" –hija de un rico banquero de Nueva York– fue uno de los más grandes beneficiarios del *grantismo*: precisamente en 1872, cuando aparece *Who Would Have Thought It?*, el doctor Howe y su esposa viajan –por instrucciones de Grant– a Santo Domingo con la firme intención de anexar la isla a Estados Unidos de acuerdo con los principios de Monroe.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 299. El mismo nombre clásico del general Ulises Grant hace referencia a los que ostentan los Cackle de la ficción: Marco Antonio, Julio César y Mirabeau. No hay que omitir una posible referencia al segundo presidente de la República de Texas, Mirabeau Buonaparte Lamar, quien al igual que sus semejantes de ficción ascendió en la política gracias a sus méritos bélicos, específicamente en los desplegados durante la batalla de San Jacinto, donde ocurrió la derrota definitiva del ejército mexicano. También Twain en *The Gilded Age* se mofa de los nombres que se han puesto de moda en esos años, pero éstos –los que él menciona en su novela– son tomados básicamente de los héroes de la independencia de Estados Unidos.

²⁵² Carl Bode *et al.*, ed., *American Literature, The Last Part of The 19th Century*, vol. 3, pp. 10-11. "Mis ojos vieron la llegada de la gloria del Señor.../...Su verdad sigue su marcha.../ ...Su día sigue su marcha.../Leí un evangelio ardiente, escrito en letras fundidas en acero: / "Como te enfrentas con quien me desprecia, entonces mi gracia estará contigo"/ Que el héroe, nacido de mujer, aplaste con su talón a la serpiente/ Ya que Dios sigue su marcha..." El estribillo de "Gloria, gloria, aleluya" se encontraba ya en los cantos anónimos sobre "John Brown", de 1861. "El himno de batalla..." es de 1862 y el original no incluía el estribillo.

Es decir, en pleno nacimiento de una nación –para utilizar el título de la película de David Griffith–, Ruiz de Burton expresa su descontento. Si bien hace un reconocimiento al triunfador de la Guerra Civil, Grant ("on the brightest page of that history the name of Grant will go down to posterity"),²⁵³ se apresura a aclarar que eso nada tiene que ver con los Cackles, para luego iniciar su breve pasaje titulado "Cacklismo contra Grantismo". En otras palabras, la era de Grant como presidente durante dos periodos es cacklismo: ese Grant que no recibió al liberal ex esclavo Fred Douglas, y que fue incapaz de evitar que el partido republicano se fracturara y así se volviera botín de los Cackles por venir hasta ya muy entrado el siglo XXI. El hecho es que el Grant histórico se volvió un Cackle de ficción. Ruiz de Burton no lo especifica, pero no puede ser más irónica cuando en esas páginas finales le habla directamente al lector al que le ha presentado el cuadro completo de los triunfadores de esa guerra:

It was a sight that would have done your patriotic heart good, reader – for I suppose you *have* a patriotic heart –we all have in this country...²⁵⁴

Esa visión patriótica suya unida al disgusto que le produce el estado de las cosas en su sociedad dejaba a todas las partes involucradas descontentas, especialmente a los ganadores, quienes a su vez formaban parte de la corriente dominante. Una mujer católica y extranjera podía y pudo tener la libertad de expresarse, pero no por ello se le hubo de hacer caso. Sus opiniones, al igual que ocurre en la novela con las del médico Norval, pueden ser sujetas de sospecha, incluso de traición a los valores nortños y puritanos, cuando en realidad lo que ella está propugnando es por un humanismo

²⁵³ María Amparo Ruiz de Burton, *Who Would Have Thought It?*, p. 301: "...en la página más luminosa de esa historia quedará el nombre de Grant para la posteridad."

²⁵⁴ María Ruiz de Burton, *op. cit.*, p. 294. "Fue una vista de lo que podría haber hecho de bueno tu corazón patriótico, lector, porque supongo que *tienes* un corazón patriótico; todos tenemos uno en este país..."

amplio, más allá de intereses económicos y políticos. Tristemente es una novela llena de villanos y la mayoría la constituye sus contemporáneos.

8. Recuerda Todos los Santos

Al igual que el ángel de la historia que se imaginó Benjamin, el novelista tiene el rostro descompuesto por mirar la catástrofe. La Guerra Civil estadounidense implicó para María Amparo Ruiz de Burton una gran sacudida moral al percatarse del trastrocamiento de los valores. Es "natural" también que un novelista exprese su confusión. Ella, irónicamente siempre al lado de los vencedores, terminó criticando, si no es que despreciando, las consecuencias de los triunfos.

A finales de 1846, Estados Unidos bloquea los puertos mexicanos del Pacífico, como parte de la escalada de guerra en la llamada Alta California, a la que se responde de manera valiente sin dar ni recibir cuartel.²⁵⁵ El 20 de julio de 1847, el teniente coronel Henry J. Burton llega a bordo de la *Lexington* a La Paz, Baja California. No encuentra la menor resistencia, puesto que meses antes el capitán Montgomery ya había impuesto la ley y el orden estadounidenses en los principales sitios de la península y contaba con la colaboración incondicional de muchas de las autoridades, entre ellas y principalmente la del gobernador Palacios Miranda. Así que antes de cumplidos los diez días de su arribo, Burton se proclama jefe político del estado y ofrece respetar y mantener el curso regular de la vida política y social de sus habitantes. Tan seguro estaba en su dicho de que los mexicanos "carecían de armas, municiones y patriotismo"²⁵⁶ que se queda solamente con 110 soldados para gobernar la extensa

²⁵⁵ Me baso en extenso sobre la invasión a Baja California en Ángela Moyano Pahissa, *La resistencia de las Californias a la invasión norteamericana (1846-1848)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 175 pp.

²⁵⁶ Ángela Moyano Pahissa, *op. cit.*, p. 133. La cita del diario está tomada de la tesis doctoral de Robert W. Long, "Life and Times of José Matías Moreno", San Diego, Western University, 1972. José Matías Moreno, que había sido secretario de Gobierno en la Alta California, organizó y comandó heroicamente las Guerrillas Guadalupeñas para la Resistencia. Proclamó que "Norteamérica no tiene más divisa política y particular que el robo y el engaño" (Cit., en Moyano Pahissa, p. 133)

región. Antes de cumplir un mes de su llegada, la península se incendia en rebeliones tan aguerridas como las que ocurrían en la frontera, si no es que más. La resistencia de unas mal pertrechadas guerrillas se llega a prolongar durante seis meses, en contra de un ejército con tecnología militar de punta, abarrotado de municiones y que pronto habrá de recibir los refuerzos necesarios. A tres meses de iniciados los combates, Burton le escribe al Congreso para pedirle mil soldados más, puesto que la población de Baja California "es más guerrera que la de Alta California".²⁵⁷

Se pueden concebir dos posiciones principales de los bajacalifornianos de 1847 ante la invasión, que reflejan igualmente las del país por entero: por una parte, la de los cansados y furiosos, tanto de los gobiernos corruptos de Santa Anna como de su centralismo, que consideraron la incursión armada como un remedio y prefirieron no actuar; y, por otra, la de aquellos que decidieron asumir la defensa de la patria a pesar del presidente mexicano y su gobierno. En cuanto a los primeros, hay que señalar que hubo estados completos que decidieron no integrarse a las hostilidades contra el enemigo, como Yucatán, o el caso terrible de Durango, Jalisco y Zacatecas que se negaron a ayudar en su defensa a San Luis Potosí; Puebla, al igual que Baja California, recibieron amablemente al ejército invasor. De éstos, el caso de Baja California resalta por el deseo expreso de su élite de que el estado fuera anexado a Estados Unidos. Sin embargo, también el ejemplo de Baja California sobresale, y por mucho, dentro el segundo grupo: el de los numerosos defensores de la patria. Ángela Moyano Pahissa hace la siguiente comparación: "de ocho mil pobladores, se alistaron 900 [...] El resto del país, con una población de siete millones, sólo había logrado alistar setenta mil hombres", esto es el uno por ciento nacional contra más del diez por ciento

²⁵⁷ Cit., en Ángela Moyano Pahissa, *La resistencia de las Californias a la invasión norteamericana (1846-1848)*, p.143.

bajacaliforniano.²⁵⁸ "Un ejército poderoso con todos los adelantos de la técnica militar se había estrellado contra la tenacidad de unas cuantas guerrillas mal armadas. Fue en realidad una heroica resistencia".²⁵⁹ La defensa del territorio continuó aún después de la firma del tratado de paz Guadalupe Hidalgo entre Estados Unidos y México. Los bajacalifornianos se mantuvieron en pie de guerra y bien dispuestos a la lucha que nunca consideraron del todo perdida. A finales de marzo de 1848, seguían los combates. El capitán Naglee y el coronel Burton sincronizaron sus fuerzas para tomar Bahía de Todos los Santos. Una vez conquistada, Naglee mató a sangre fría a una gran cantidad –no se sabe cuántos– de prisioneros mexicanos, entre los que se hallaba un contingente de indios yaquis de Sonora.

Cuando llegó la noticia de la firma del Tratado y de sus condiciones, los aliados bajacalifornianos de Burton se enteraron al mismo tiempo de que sus deseos de ser anexados no se cumplirían, así que establecieron a toda prisa una Asamblea de Representantes de la Baja California para defender sus intereses y presentar oficialmente sus solicitudes. Para ellos, era evidente de que tan pronto partiera el ejército estadounidense, se les juzgaría como traidores a la patria. El coronel Burton –como narra Moyano Pahissa– les respondió el 15 de julio de 1848 que Baja California sería restituida a México, que no apoyaría una rebelión contra ese país y que les ofrecía a sus antiguos aliados transporte gratuito a Estados Unidos más una restitución económica. Trescientos mexicanos partieron el 30 de agosto en dos barcos. "Entre ellos se encontraba el ex gobernador Palacios Miranda, el padre Ignacio Ramírez, jefe de la

²⁵⁸ Ángela Moyano Pahissa, *La resistencia de las Californias a la invasión norteamericana (1846-1848)*, p. 161. Estos datos contradicen el decir de la prologuista de *Who Would Have Thought It?*, Amelia María de la Luz Montes, quien afirma que "la mayoría de los ciudadanos de La Paz, a disgusto por el abandono en el que México tenía sus territorios norteros, dio la bienvenida a los estadounidenses", *op. cit.*, p. XVI. Según Montes, a los soldados estadounidenses los recibieron con fandangos y en una de esas tantas fiestas el coronel conoció a la escritora.

²⁵⁹ Ángela Moyano Pahissa, *op. cit.*, p. 159.

diócesis, y varias de las ex autoridades civiles".²⁶⁰ Asimismo, partieron como refugiadas las familias más adineradas del estado, como la de María Amparo Ruiz, en aquel momento ya novia de Burton. A sus espaldas quedó una región devastada por la guerra. Todos ellos conllevaron el estigma de la traición y abonaron al estereotipo del mexicano, forjado tanto en México como en Estados Unidos, de ser tan admirador de los estadounidenses que era muy capaz de traicionar incluso a su patria por ellos; lo que, a su vez, lo volvía poco confiable y sujeto de sospecha constante.

María Amparo Ruiz permanecerá un tiempo en California para luego ir a vivir a Washington, DC, tal como Lola, su personaje, que viaja del Oeste al Este estadounidenses. Es de creer que en la costa atlántica llega a su madurez en muchos sentidos, pero el aspecto que aquí importa es el literario, al grado que una nueva catástrofe la hace describir su malestar profusamente. La catástrofe es la Guerra Civil. Había abandonado la tierra calcinada por las batallas bajacalifornianas en pos de la utopía prefigurada –volverse parte de Estados Unidos–, huyendo de las posibles represalias por la traición cometida, había arribado al centro mismo de su utopía y lo que vio la desencantó. Por ello, al final del relato algunos de sus personajes –los escasos rescatables– van a México, a un México congelado en el pasado ilusorio, donde dos caballeros a la usanza colonial –padre y abuelo de Lola– mantienen entre ellos una utopía conservadora y monárquica. Son la base sólida de una sociedad agrícola que ella, Ruiz de Burton, reconoce como la derrotada en la Guerra Civil, tal y como se quejarán doce sureños cincuenta años después;²⁶¹ asunto que además novelará en su siguiente obra, *The Squatter And The Don*, donde pareciera que la vida

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 161.

²⁶¹ Me refiero a la docena de escritores y políticos reunidos en el libro *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*, entre los que se encuentran Donald Davidson, Crowe Ransmo, Alen Tate, Penn Warren.

transcurre casi bucólicamente entre bailes y fandangos, al tiempo que los emisarios del futuro, los representantes del progreso invaden, despojan y se apoderan de las tierras.

El acabose presenciado por Ruiz de Burton en la Guerra Civil quedó registrado en su narrativa: desde el extraño o errático comportamiento del presidente Lincoln ante las graves noticias de lo que sucedía en el campo de batalla, hasta el empoderamiento de gente que no tenía la más remota idea de cómo dirigir los ejércitos, pero que aprovechó la guerra para obtener un ascenso estrepitoso; así como la inhumana actitud del Norte al negarse al intercambio de prisioneros con el único fin de convertir a éstos en una carga al ya de por sí empobrecido Sur, al que –con cierta desfachatez– lo acusará, una vez terminado el enfrentamiento, de haber hambreado a los prisioneros.

Eliza Frances Andrews, georgiana, hija de un millonario terrateniente que llegó a poseer más de doscientos esclavos, escribe el 27 de enero de 1865 sobre la situación de los prisioneros de guerra y hace un resumen de lo relatado por el sacerdote católico Hamilton:

ha agregado que en cierta época, esos prisioneros morían a razón de ciento cincuenta por día, y que los ha visto agonizar en el suelo mismo, desnudos y abandonados como animales. La disentería es la que hace mayores estragos. Estaban tendidos en tierra, en medio de sus propios excrementos y la fetidez era tan terrible que el buen padre se veía a menudo obligado a abandonarlos para ir a respirar un poco de aire fresco. ¡Es terrible! Sufro por esos infelices aunque sean yanquis, y tengo miedo de que Dios nos castigue por haber permitido tales cosas [...]. Pero, con todo ¿qué podemos hacer? En efecto, los mismos yanquis son más culpables que nosotros, pues se rehúsan al canje de prisioneros y nuestra pobre Confederación, cercada por todas partes, no tiene los medios para ocuparse de ellos mientras nuestros propios soldados están hambrientos.²⁶²

²⁶² Tomado de Victor Austin, *La Guerra de Secesión (1861-1865)*, Buenos Aires, Libros del Mirasol, pp. 198-199.

Si bien Ruiz de Burton no llega a la descripción cruda de los hechos, comprende y denuncia en su novela que en el Sur el hambre arrasaba tanto a combatientes como a ciudadanos y prisioneros por igual, ya que se les había impuesto un sitio ominoso. ¿Debemos recordar que fue su marido Burton el que rompió el cerco para obligar a salir a Lee y sus hombres?²⁶³

Son los militares del ejército norteamericano también el foco principal de sus críticas. Es claro que su malestar se dirige contra todos los soldados improvisados que se hicieron cargo de conducir la guerra: sus ministros y burgueses vueltos militares, y que hicieron de ella la experiencia abominable que fue. Al respecto, el coronel federal Emory Upton le escribió a su hermana el 5 de junio de 1864:

Nuestras pérdidas han sido muy graves e inútiles. Nuestros hombres son valientes, pero no pueden hacer lo imposible [...]. Es triste decirlo, pero nuestros jefes dan prueba de una completa falta de capacidad militar durante esta campaña. Varios de nuestros comandantes no se toman ni el trabajo de montar a caballo para inspeccionar sus posiciones, pero sin titubear, nos ordenan atacar cualquiera que fuese la fuerza o la posición del enemigo. En este día, veinte mil de nuestros hombres, muertos o heridos, deberían estar todavía en nuestras filas.²⁶⁴

Son esos militares quienes desfilarán victoriosos, entonando versos religiosos a manera de procesión, cánticos que subrayan tanto su hipocresía como su conducta inmoral, los que una vez convertidos en empresarios y predicadores, intentarán moldear a su imagen el comportamiento nacional. Los gloria-gloria-aleluyas presidieron la entrada triunfal a la Edad del Oropel. Ruiz de Burton no narra desde la perspectiva norteamericana, sino con la mirada de la derrota. Finalmente, el ideal de un país campestre, de

²⁶³ Petersburg estuvo sitiado por diez meses y fueron las tropas comandadas por Burton las que lograron penetrar en el poblado y hacer salir al general Lee. Hay que acotar que fue principalmente el hambre lo que provocó el rompimiento, y hay que tenerlo en mente cuando Amparo Ruiz de Burton la menciona como una de las desgracias padecidas a causa de la guerra e infligidas inhumanamente a los enemigos.

²⁶⁴ Tomado de Victor Austin, *La Guerra de Secesión*, pp. 193-194.

convivencia entre caballeros, damas e invitados y demás personajes de la élite, bondadosamente atendidos por una adiestrada servidumbre, con una economía basada en un sistema de producción agrícola, acorde con las tradiciones y las creencias religiosas, se desvaneció; quedó difuso en sus recuerdos mexicanos, precisamente los que había dejado atrás en Baja California.

Aunados a su desencanto, dos elementos la hacen una magnífica novelista, y éstos son precisamente los que en su época fueron considerados como defectos: la sátira y la visión cínica para ver la realidad.²⁶⁵

La ideología de la cultura dominante se establece y difunde a través de sus componentes: literatura, historia, política, religión, epistemología, etcétera. Cada uno de ellos se estructura de manera acorde con esa visión prevaleciente del mundo, al tiempo que la conforman y se influyen entre sí de manera constante y dinámica. Se califica como dominante por su capacidad para desechar o asimilar, según el caso, las contradicciones, y su actividad puede observarse en las iglesias, la academia, los partidos políticos o las obras literarias, por dar cuatro ejemplos. Esas prácticas otorgan sentido al quehacer diario de los individuos a ellas adheridos, al grado de que los pueden conducir a cualquiera de los extremos, el fanatismo o el exilio. Como la cultura dominante no acepta más que el diálogo con los que considera suyos, puesto que se trata de un reforzamiento de valores por todos asumidos, los disidentes quedan fuera de la discusión, a menos que puedan hallar su ubicación en algún punto permitido por

²⁶⁵ Recuérdese que cuando se mencionó a Louise Chandler Moulton su biógrafa Harriet Prescott Spofford para alabarla dijo que no se podía encontrar en su obra el más insignificante atisbo de sátira; de la misma manera, un anónimo crítico hablando de la novela Ruiz de Burton señaló como defecto su "too cynical habit of observation", aunque le complacía su empleo de la sátira (*Who Would Think It?*, p. XX). Desde luego que la sátira y la observación demasiado cínica de la realidad la compartió –como ya se vio– con autores como Hawthorne y Melville quienes tampoco fueron justipreciados por las mismas razones. Crudeza y acidez que faltaron en, por ejemplo, *La edad del oropel* de Twain, pero cuando rigen los preceptos hegemónicos, antes de atentar contra cualquier valor, hay que edulcorar los hechos.

esa misma hegemonía. En el caso de Estados Unidos, el espectro es muy amplio y en continuo ensanchamiento. Ocurre a manera de suplantación o suplemento. Pues hay categorías incómodas cuya sola enunciación resulta ser una severa crítica, como sucede con la pobreza, que puede ser suplantada primero por ghetto, luego, barrio negro, migrantes de Europa del Este, mexicanos, ilegales.

Se entiende entonces que la literatura de las así llamadas minorías (y hay quien agrega racistamente "raciales") quede constreñida territorial y demográficamente a su ámbito particular. La literatura de las minorías no le habla a la corriente principal del pensamiento de un modo directo, no como lo hizo Ruiz de Burton; más bien *traduce e interpreta* la situación local a la hegemonía. Para expresarse necesita forzosamente pasar por el tamiz de la interpretación y de ahí regresar a la comunidad de donde surgió. Al autor proveniente de las minorías se le pide que reinterprete mitos y estereotipos de y para su propio grupo, en un lenguaje que las élites puedan entender. En una ficción –a nombre de la cultura dominante– comunica a sus pares, compañeros y vecinos lo que es ser parte de un grupo minoritario y cómo ve, desde ahí, al grupo hegemónico (desde luego, en términos comprensibles por éste). También los hay que informan cómo ese grupo dominante los ve a ellos. Con tales cartabones, no es posible expresarse de otra forma, salvo a través del silencio.

Es en ese sentido que la creación –la producción literaria, en específico–, de los grupos minoritarios bajo el control y dominio de una cultura etnocéntrica, europeizada, anglosajona y puritana, es clara expresión (mejor sería decir la no-expresión) o represión del sufrimiento cultural. La lengua (en la mayoría de los casos aprendida y dominada, como ha ocurrido desde Ruiz de Burton), en principio ajena, con sus estructuras y tradiciones narrativas, más la selección de hechos para ser trasladada a la ficción, con sus finales forzados debido a una conciencia o visión del mundo

conformada por una religiosidad propia de las élites culturales, empiezan y terminan imponiéndose en la creación. Esos son los cartabones con que el escritor debe realizar su obra. El sufrimiento cultural en la creación literaria radica en que el autor está obligado a asumirlos (de manera inconsciente muchas veces), dejando a un lado la expresión libre de *sus* miedos y anhelos. La preponderancia e imposición de la cosmovisión dominante no puede más que edulcorar, saturar la narrativa de destino y de *pathos* enternecedor, así como otorgarle un feliz toque divino, en una trama melodramática, cuyo desenlace es el feliz restablecimiento de los protagonistas dentro de los valores de la comunidad hegemónica.

La estrategia para superar esas rémoras reside en asumir el papel de narradores de la cultura residual para interpretar la realidad, a pesar de las mirillas impuestas por la cultura dominante. De tal manera que se descubren historias y personajes capaces de incidir en (y quizá hasta modificar) el pensamiento cultural prevaleciente de toda la nación. En ello radica la fundamental intervención de un nuevo elemento, el lector. En su momento, Ruiz de Burton no lo tuvo; no existía el lector que pudiera comprender y luego contraponer su visión crítica a la mirada autocomplaciente y victoriosa de la élite cultural en el poder. Ella, junto con Mary Cremmer, muy bien pudo haber declarado que no era ni su lugar ni su tiempo. No es coincidencia que, con la creciente multiplicación de la población de los latinos en general, y de los mexicanos en particular, en Estados Unidos se haya dado un rescate de sus obras a partir de finales del siglo pasado. Son palabras que los atañen desde siempre: la crítica a una sociedad despiadada en su empeño en dominar primero, para luego pasar por encima de los demás.

Lo mismo ocurre con *The House of Forgetting*, de Alire-Sáenz. Una historia escrita y estructurada con un bello, elevado y eficaz lenguaje, pierde su fuerza al constreñir su historia a un lamentable hecho que ocurre entre minorías católicas: un

académico de origen irlandés que mantiene cautiva a la que fuera una niña pobre de origen mexicano. Asimismo, se reducen los alcances de la novela cuando todo su reparto se alimenta de una manera representativa de personajes salidos de las minorías; y la resolución final del caso recaerá –como ya se repitió varias veces– en las muy sólidas (es decir, establecidas por la corriente hegemónica) instituciones judiciales. Visto de tal forma, lo que se debilitó fue el poder de la metáfora que esboqué páginas arriba: un lugar donde se pierde casi por completo el lenguaje, los recuerdos y los sueños pasados, para ser sustituidos por lo que se considera más adecuado o conveniente. Si la metáfora abarcara las acciones que emprende una nación en contra de las señas de identidad de los grupos excluidos del pensamiento hegemónico, y, si por lo mismo se estuviera invirtiendo la fórmula (que, como se ha visto, alimenta la narrativa de Estados Unidos desde un inicio) que fundamenta el miedo a los extraños porque se les cree capaces de transformar a los colonos en ellos, habría resultado incómoda y devastadora, pues se haría patente su oposición y crítica a uno de los más preciados principios rectores de la cultura dominante estadounidense. Aun así, algo queda de crítica: el hombre civilizado, un académico, secuestra y mantiene cautiva a una "incivilizada", para cultivarla y aplicar en ella sus conocimientos pedagógicos. Y ella, la otrora inculta, una vez que ha aprendido las maneras en la mesa, toma un instrumento propio de ésta –un cuchillo para cortar la carne– para acuchillar a su anfitrión. Prevalecen –insisto– el análisis y juicio críticos ante la sola posibilidad de que un individuo pudiera borrar las señas de identidad de una persona, para plasmar en su lugar las que él cree más adecuadas al mundo en que vive. Siempre corresponderá al lector –aun sea uno futuro como está ocurriendo con *Who Would Have Thought It!*– ahondar en las analogías y apenas así entender que su sufrimiento es entendido y compartido por otros muchos.

V EL MALESTAR DE ESTADOS UNIDOS

¡Ellos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página!

José Enrique Rodó

In short, there is no area of American life which is free from our pietistic concern; none in which the pietistic attitude is not a significant factor.

William G. McLoughlin

None of those prejudices is unquestionable. All are founded on shaky historical assumptions. No country has an unchanging essence. No community has an unchanging identity.

Felipe Fernández-Armesto

The prisoners of the system will continue to rebel, as before, in ways that cannot be foreseen, at times that cannot be predicted.

Howard Zinn

Introducción

En las primeras páginas de este capítulo se revisa la conformación de la identidad de los estadounidenses desde su llegada a las costas del norte de América, que realizaron sin tomar en cuenta a los grupos autóctonos –a no ser para confrontarlos– o a los asentamientos previos o contemporáneos, como franceses y españoles, al igual que tampoco ha sido considerada la presencia de los mexicanos ni el arribo y arraigo de extensas poblaciones provenientes de África, Asia y Europa. Dos elementos identitarios cobran gran importancia en la construcción del espíritu (o, si se prefiere, carácter) estadounidense: la religión y el territorio (este último expresado en el concepto de

frontera). Asimismo, son vistos a través de sendas líneas convergentes: la española y la anglosajona, con sus peculiaridades y diferencias en cuanto a su concepción de religión y territorio. La religión marca la relación con el nativo y fundamenta las formas de gobierno; el segundo se torna en un símbolo de lo ignorado, que se transforma en exclusión, si no es que en exterminio. Por ello, cobra importancia la revisión que se hace sobre la primera crónica –propriadamente hablando, se trata del primer poema épico– realizada en lo que ahora es Estados Unidos por el novohispano Gaspar Pérez de Villagrà.

La conquista española, por más cruel y violenta que haya sido, mantuvo el objetivo de convertir a los nativos y "salvar" sus almas. El objetivo español, a sabiendas de que se trata de un dicho y no de un hecho, era "ensanchar los altares de Nuestra Santa Iglesia". Por ello mismo, se presentan las disquisiciones españolas sobre las guerras justas y si es posible o no su existencia, durante la preparación de la aniquilación de los nativos, como puede leerse en la crónica de Villagrà. La conquista de los puritanos, en cambio, siempre colocó bajo sospecha a todo aquel que no fuera como ellos. El punto a probar es que las dos empresas, aun siendo europeas y cristianas, fueron distintas, y, por lo mismo, con consecuencias diferentes. No sólo se cortan en líneas transversales, sino que una se expande de Este a Oeste, y la otra de Norte a Sur. Así se retoma la idea básica del historiador Fernández-Armesto¹ de que Estados Unidos fue colonizado por dos corrientes europeas: la anglosajona y la hispana, y que la historia de Estados Unidos comienza no en el norte colonizado por los puritanos, sino en Puerto Rico y en los territorios al sur de lo que hoy en día es aquel país. De ahí también la relevancia del rescate y el estudio de los escritos de Cabeza de

¹ Felipe Fernández-Armesto, *Our America. A Hispanic History of The United States*, Nueva York, Norton, 2014, 402 pp.

Vaca y de Villagr , como primeros narradores estadounidenses. Todo ello implica formalizar una concepci3n de Estados Unidos como un país (parcialmente) hispanoamericano, tanto en sus 3rdenes como en su posterior desarrollo.

Quedan contrastadas las diferentes narrativas como expresi3n de ideologías determinadas, donde confluyen historia y ficci3n, cuando se retoman los textos de Cotton Mather, y se comparan con los de uno de sus contemporáneos novohispanos más ilustres, Carlos de Sigüenza y G3ngora. Es a partir de ahí donde en este trabajo se comienza a definir y elucidar el problema (concebido más bien como un malestar) de Estados Unidos: la imposible conciliaci3n entre la ley moral y la libertad, que permea con gravedad tanto lo civil como lo religioso. El orden y sus restricciones se concibe como el acatamiento de lo que algunos autores religiosos de ese país han llamado pietismo: hay un origen y un destino ineludibles en medio de un mundo absolutamente moral.

Vista así la colonizaci3n inglesa en América puede entenderse por qué todo asentamiento "salvaje", pagano o papista no fue considerado parte de su historia oficial. De ahí que se reiteren puntos tratados anteriormente: el miedo al contagio, a los extranjeros, la frontera, el salvaje y, desde luego, el ejercicio del combate tanto espiritual como material, al tiempo que se constata que el férreo pensamiento puritano ha llegado hasta nuestros días revestido y enmascarado de muchísimas formas: iglesias, partidos políticos y manifestaciones culturales. Y con él también arribaron los sobredimensionados miedos y angustias extremas que frecuentemente han encontrado para su sosiego un cauce violento.

En ese sentido, la Guerra de Secesi3n es por demás significativa: un combate despiadado para el que se arguyeron razones morales, cuyo desenlace reforzar  los principios de la fe puritana. Un combate entre el industrioso norte y el agrario sur, que

en mucho se parecía al propio México de aquella época y sus comunidades, y, es por ello, una razón más para asociarla al paradigma del sufrimiento cultural.

Al analizar la historia de Estados Unidos posterior a la Guerra Civil se revelan dos cuestiones fundamentales: 1) que democracia es un concepto esencialmente moral, y 2) el esfuerzo general de la sociedad por hacer invisible la pobreza y transformarla en un problema de las minorías. Y el trato hacia las minorías va de la mano con la deshumanización existente. Por ello, el caso de los motines contra los zoot-suits ocupa un lugar central en estas páginas. En esos ataques veo cómo se reviven las luchas del siglo XVII en las colonias inglesas contra el enemigo imaginario; al mismo tiempo, que el impune ensañamiento, en los mal llamados zoot-suit riots, que se tuvo contra esos adolescentes vestidos de pachucos subraya que las ideas políticas y de convivencia social se rigen más que nada en términos morales; y como tales son motivo de sufrimiento cultural. Así, en Estados Unidos la democracia se establece dentro de un orden moral; es en sí misma un logro moral: la conciliación entre la ley moral y la libertad individual.

1. Nueva visita al territorio de Calibán

En la muy conocida *Tabla de la historia del mundo*,² publicada por primera vez en 1871, y famosa porque inicia la cronología de la humanidad en el año de 4004 a.C, que es la fecha precisa de su creación, según su autor y –no es de extrañar– ministro presbiteriano Sebastian Adams, se señala con igual certeza que, aunque Colón "descubrió San Salvador, el 12 de octubre de 1492 y el continente propiamente en 1498, el primer establecimiento ocurrió 109 años después en Jameston, Virginia, en 1607".

Fernández-Armesto recuerda y hace recordar a sus lectores que los asentamientos europeos iniciales en lo que hoy es Estados Unidos fueron El Paso, Texas, y Santa Fe, Nuevo México, en 1598; unas cuantas décadas previas, el de San Agustín, Florida, en 1567; e indiscutiblemente el primero de ellos, Puerto Rico, en 1505, más de cien años antes que el de Jameston. Ese característico acomodo de cuentas como el realizado por el pastor satisface la necesidad de inventarse un pasado adecuado a la idea del país que se cree que se tiene o vive (no hay que dejar de decir que Adams aseguró haberse basado en la Biblia para hacer su cronología): un país regido por la prevalencia de una lengua, una religión y un origen; por el prejuicio de concebir a

Estados Unidos como un país construido por anglosajones blancos protestantes, colonizado por una población de origen anglo, donde los conceptos de libertad y ley son definidos por las tradiciones originales de Inglaterra; donde el idioma inglés es la base de cualquier unidad cultural que pueda darse entre todos los grupos étnicos que conforman la población; y en donde uno se vuelve "american"–o, con mayor precisión, en donde uno califica como ciudadano de Estados Unidos– al adherirse a

² Sebastian Adams,, *The wall chart of world history*, 1871, s.p. Originalmente publicado como *Chronological chart of ancient, modern and biblical history*.

una versión canónica de la historia del país que comienza con los colonizadores ingleses en el este del continente.³

Los anglosajones se erigen como los primeros colonizadores de la parte norte del continente americano; caracterizan a los pueblos indios como nativos y al resto de los pobladores como inmigrantes. Contribuyó a la invención de Estados Unidos la religión que transportaron con ellos de Inglaterra los pobladores iniciales, al grado de ser ésta no sólo constituyente, sino consustancial al carácter estadounidense, como bien señala McLoughlin.⁴

La profesión de fe que traían consigo aquellos primeros pobladores derivaba directamente del pensamiento de Calvino y fue conocida como puritanismo, por su autodesignación como santos puritanos, en su afán de *purificar* la Iglesia Inglaterra. Sus practicantes se habían separado de esta iglesia nacional, lo que los llevó a emigrar para evitar persecuciones o marginaciones.⁵ Fue el caso del grupo que se asentó en Leyden, Holanda, para luego partir hacia el continente americano en 1620, en busca de un refugio religioso –los conocidos como los peregrinos–. Diez años después, John Winthrop encabezó la llamada Gran Migración hacia Nueva Inglaterra. Es él quien invoca, en *A Model of Christian Charity*, un solo credo para unir a los recién llegados "en una alianza entre sí y con Dios, para vivir vidas cristianas ejemplares [...] crear las

³ Felipe Fernández-Armesto, *Our America. A Hispanic History of the United States*, Nueva York, Norton, 2014, pp. 4-5.

⁴ William G. McLoughlin, "Pietism and the American Character", *American Quarterly*, vol. 17, núm. 2, parte 1, Verano, 1965, pp. 163-186. Para el autor, el pietismo "permite el conocimiento de la naturaleza de la experiencia estadounidense tanto como el pragmatismo, el liberalismo demócrata o la influencia de la frontera", p. 163.

⁵ El puritanismo no se estableció como una religión, sino que constituyó la base teológica de otras. Francis J. Bremer señala que, una vez que el parlamento inglés decretó que todos aquellos que negaran el derecho a la Iglesia de Inglaterra de establecerse como tal se les prohibía reunirse para officiar abiertamente su culto, "los diversos elementos del movimiento puritano se reconstruyeron en denominaciones separadas: principalmente congregacionalistas, presbiterianos, bautistas, mientras aquellas creencias más radicales, como la de los cuáqueros, se organizaron en cuerpos aparte" (*Puritanism: A Very Short Introduction*, loc. 551-554).

debidas formas de vida civil y espiritual. De mantener este compromiso con Dios y con ellos mismos, Dios los recompensará con paz y prosperidad",⁶ y, de fallar en el acuerdo, los habría de castigar. Esto cobró una gran relevancia tanto en el momento de partir como en el asentamiento y expansión de las colonias en América. En esos dos actos se halla la raíz de lo que McLoughlin denomina, ya para concluir su artículo, "la terrible angustia de la conciencia puritana".

El primero de ellos, la partida de los peregrinos, su separación de la tierra original, familia y correligionarios, conlleva la incertidumbre de no poder saber a cabalidad si se actúa o no bajo los designios divinos. La incertidumbre y la angustia concomitante sólo desaparecen si se reciben u observan las señales adecuadas de que se está haciendo lo correcto, si se cumple la voluntad de Dios. De ahí la constante obsesión puritana (que llega a nuestros días) por reconocer las señales. Robert Cushman –otro célebre puritano– le mencionaba a su audiencia que Dios ya no se expresaba a través de milagros y profecías, de tal forma que tampoco podían esperar "el llamado divino". Los recursos para conocer la voluntad divina eran y han continuado siendo escasos.

Con la fe firme en la predestinación, el individuo emprende sus acciones convencido de que avanza sobre un camino ya trazado por la Providencia. Sin embargo, la situación se complica debido a otra creencia absoluta de esos emigrados: la de la existencia del diablo, a quien la deidad le ha otorgado autorización para mezclarse en los asuntos humanos y alterarlos. Así las cosas, se corre el riesgo de realizar acciones de manera equívoca, procuradas por el mal, donde el fracaso se vuelva signo de ello. Por ejemplo, Oliver Cromwell, convencido de ser un instrumento de Dios en la Tierra, lanza una asonada contra La Española, la isla católica en el Nuevo

⁶ Francis J. Bremer, *Puritanism: A Very Short Introduction*, loc. 433-436.

Mundo, en abril de 1655, pero es derrotado. ¿Por qué Dios no permite esa victoria *significativa* sobre el catolicismo, objeto de cualquier reformista?, podría preguntarse, pero más importante aún sería conocer el significado que ese mismo Dios quiere transmitirle a Cromwell con ese fracaso. Especialmente, si años antes, en 1588, la destrucción de la armada española había sido celebrada en Inglaterra como una prueba innegable de que Dios estaba de su parte, lo que la hacía una nación elegida; tal y como vio la mano divina John Cotton –uno de los fundadores junto con Winthrop de la congregación puritana de Massachusetts– en el descabezamiento de Charles I.⁷ Y por extensión, ante esos hechos contradictorios, ¿cómo podrían haber estado seguros los primeros colonizadores anglos de América que cumplían los designios de Dios, al abandonar su país y familia e internarse en tierras inhóspitas?

John Cotton y Thomas Hooker no sólo habían intuido que Inglaterra estaba por sufrir penas y desolación, sino "reunido suficientes evidencias de que Dios se apartaba de Inglaterra"⁸y, según el primero, "era responsabilidad de los verdaderos creyentes rehuir su ira"; en palabras llanas: salir de ahí cuanto antes. Por su parte, John Winthrop dedujo que los pecados del rey Charles, así como la corrupción de la Iglesia anglicana provocarían que "Dios infligiera un duro padecimiento sobre esta tierra".⁹ Finalmente cuando Cotton, forzado por la campaña de Wiliam Laud a favor de la ortodoxia religiosa, toma la decisión en 1633 de partir para América, "lo hacía siguiendo las órdenes de Dios: 'nos cierra una puerta en Inglaterra, pero nos abre otra en América.'"¹⁰ Cotton le

⁷ John Cotton no sólo había animado a Cromwell en su fallido ataque a La Española, sino que, como sus correligionarios, "consideraba que la ejecución del rey se justificaba como parte del plan divino para establecer su reino en la Tierra" (Francis J. Bremer, *op. cit.*, loc. 1199-1203).

⁸ Alan Heimert, "Puritanism, The Wilderness, and The Frontier", *New England Quarterly*, vol. XXVI, 1953, p. 361.

⁹ Cf. Nicholas Guyatt, *Providence and the Invention of the United States...*, p. 26

¹⁰ Ídem.

aseguró al grupo que llegaba con Winthrop la complacencia divina para poblar esas tierras y difundir el Evangelio. Pero ni uno ni otro declararon, pese a sus presagios y opiniones, que Nueva Inglaterra reemplazaba a su país de origen en el favor de Dios; y el hecho de que hayan sido "muy cautos en identificar ese nuevo lugar como la tierra elegida" refleja esa terrible angustia de no saber si se está cumpliendo con un designio divino o demoníaco; especialmente si para la ortodoxia anglicana eran vistos como herejes cismáticos. Es la duda que Samuel Danforth, en su sermón del 11 de marzo de 1670, pronunciado ante la asamblea general de Massachusetts –con el significativo título "A Brief Recognition of New-Englands Errand into The Wilderness..."– capta magníficamente y expresa a través de la pregunta bíblica "¿Qué vinieron a hacer al desierto?"¹¹

Desde luego que la pregunta abarcaba ampliamente la situación existencial de los puritanos, la razón de su presencia en Nueva Inglaterra, y exigía una respuesta acordada previamente como grupo. En el momento del ascenso de Cromwell (1649), con el consiguiente apoyo del parlamento y el regicidio, no puede entenderse su partida de Inglaterra, el alejamiento ni la colonización de América, cuando suponían que el milenio estaba por ocurrir en Europa. Razón de más para que la angustia creciera, a pesar de estar convencidos que esos nuevos asentamientos eran propicios para establecer de la mejor manera su relación con Dios (la renovación de la alianza). Sin embargo, una vez muerto Cromwell (1658) y la monarquía restaurada (1660), y con ello la cancelación de los Estuardos del incipiente proyecto teocrático en las colonias

¹¹ Samuel Danforth, *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness Made in the Audience of the General Assembly of the Massachusetts Colony at Boston in NE on the 11th of the Third Month, 1670, Being the Day of Election There*, Cambridge, Henry Huntington Library and Art Gallery, [1671], s.f., 23 pp. Mateo 11: 7,8, 9. "Desierto" debe entenderse como sitio lejano, inhóspito, sin habitantes; incultivado, incivilizado; el mundo salvaje, la selvatiquez ("wilderness", en inglés).

norteñas de América, vuelven los malabares con los vocablos y conceptos hasta fijar un objetivo: la misión de los puritanos en lo que llegaría a ser Estados Unidos es la de combatir las huestes del demonio (indios y católicos incluidos), "volverse la vanguardia del ejército de Cristo". Son palabras de Edward Johnson publicadas en 1653: "las 'maravillosas providencias' que habían sustentado a Nueva Inglaterra fueron parte del plan de Dios para 'proclamar a todas las naciones', mediante el éxito de su iglesia americana, 'la proximidad de los más maravillosos trabajos jamás vistos por los hijos de los hombres'".¹² Los colonos creían con firmeza que Dios literalmente intervenía en la historia cotidiana con el fin de revelárseles, "y que había seleccionado a varias naciones para el papel protagónico de este drama conocido como 'providencialismo apocalíptico'".¹³ Este concepto, de pueblo elegido por Dios, permite conceptualizar al puritanismo como la hebraización del pensamiento cristiano de Calvino.

Su apropiación, muy cercana del Antiguo Testamento de la Biblia, especialmente de los libros de los profetas, utilizados una y otra vez para dar sentido a su presencia en América, además de diferenciarlos de otras religiones derivadas del cristianismo, los llega a identificar con el pueblo judío, no en el éxodo de Egipto, sino particularmente en su cautiverio en Babilonia, en el 586 a.C, después de que Jerusalén había sido conquistada. Los puritanos establecen el paralelismo entre su historia y la de los judíos a partir de que éstos también se separaron en tres grupos: uno es deportado a Babilonia, el otro permanece en Palestina y un tercero se disemina por Egipto.

Llevados al sur de Mesopotamia, no lejos de la misma Babilonia, no fueron, a lo que parece, dispersados entre la población local, sino asentados en establecimientos propios, en una especie de internamiento. Desde luego

¹² Cf. Nicholas Guyatt, *Providence and the Invention of the United States, 1607-1876*, pp. 45-46.

¹³ Nicholas Guyatt, *op. cit.*, p. 6. "La creencia de que Dios literalmente opera la narrativa de la Revelación en los acontecimientos cotidianos y que él había elegido varias naciones para encabezar este drama se define como 'providencialismo apocalíptico'".

no eran libres, pero tampoco eran prisioneros. Se les permitía construir casas, dedicarse a la agricultura y, según parece, ganarse la vida del modo que pudieran. Les estaba permitido reunirse y continuar alguna especie de vida de comunidad [...] muchos judíos se dedicaron al comercio, y algunos se hicieron ricos.¹⁴

Para los judíos en Babilonia se abre un compás de reflexión, expresado en los escritos de dos profetas, Ezequiel y el Segundo Isaías. Ezequiel propugna por la innovación y la renovación, "anunciará durante años la desgracia que le vendrá encima a Jerusalén y Judá si no cambian de política".¹⁵ Los malos reyes serán sustituidos por buenos pastores (a imagen del pastor por excelencia, Dios). Y más relevante aún para los puritanos transterrados del siglo XVII, tanto como lo fue en su momento para los judíos del siglo VI a.C., las promesas divinas a través del profeta que la historia posterior al cautiverio probó como ciertas: "Los haré un solo pueblo[...] No volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías" (Ez. 37, 22), así como el ofrecimiento de una nueva alianza, que les la confirma como el pueblo elegido: "alianza eterna habré de pactar con ellos, y pondré entre ellos mi santuario para siempre; tendré mi morada junto a ellos, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Ez. 37, 26-27).¹⁶ Le habla al pueblo en destierro, a los mismos que serán *su* pueblo. Pero ni para los judíos en exilio ni para los puritanos en América podía pasar desapercibido el complemento circunstancial que empleaba Ezequiel: todo ello debía ocurrir *en* Israel. ¿Habría que volver entonces a Inglaterra? Deuterocisaiás –o Segundo Isaías– ofrece una solución

¹⁴ J. Bright, *La historia de Israel*, p. 360 ss., citado en José Luis Sicre, "El legado judío", en *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo*, p. 18. De igual manera, un grupo de puritanos permaneció en Inglaterra, otro se diseminó en el continente europeo y el último, el que se identifica con el cautiverio en Babilonia, se trasladó a América.

¹⁵ José Luis Sicre, *op. cit.*, pp. 17-68. Me baso extensamente en este artículo para conformar el siguiente pasaje sobre el cautiverio de los judíos en Babilonia. Evidentemente resalto las ideas que los puritanos retomaron para la fundación de sus colonias americanas.

¹⁶ Cit., en José Luis Sicre, *op. cit.*, p. 20.

alterna: "En el desierto preparadle un camino al Señor" (Isaías, cap. 40); esto es, en lo inhóspito, en el mundo salvaje (*wilderness*, en sus muchos sentidos), en lo inculto e incivilizado. José Luis Sicre ve en esa frase el mandato que un grupo de esenios interpreta "para fundar 'en el desierto', la comunidad religiosa de Qumrán. E influirá también en la decisión de Juan Bautista de predicar 'en el desierto'".¹⁷ Asimismo se ve reflejado en la pregunta ya citada en Mateo—"el más judío de los evangelios"—¹⁸ sobre la presencia de los justos en el desierto, medular en la angustia ontológica de los puritanos. Además, José Luis Sicre realza la importancia de este Segundo Isaías, por haber sido quien niega definitivamente la existencia de otros dioses, "los ídolos no son nada. Yahvé es el único dios, y la lucha contra la idolatría abarcará desde la crítica sarcástica hasta el martirio".¹⁹ La razón de "la catástrofe del 586" —coinciden los diversos autores deuteronomistas en su mensaje teológico— "fue una sucesión continua de pecados de idolatría, que Dios castigó de forma más o menos dura [...] el pecado acarrea el castigo. Pero la historia deuteronomista incluye otra idea capital: el castigo no es la palabra definitiva de Dios. Si el pueblo se convierte, Dios escuchará su clamor y le permitirá volver a su tierra".²⁰ Siglos después, en plena Reforma, la acusación de idolatría, entre otras muchas herejías, resonó y cruzó toda Europa, alimentada y alimentando el odio a los extranjeros, que podían definirse como aquellos que profesan una fe diferente —odio que compartían algunos profetas del exilio judío en Babilonia, que Sicre lo interpreta como el resentimiento que los judíos guardaban contra los

¹⁷ Ídem. La respuesta que se da, según Mateo, a la pregunta "¿qué vinieron a hacer al desierto?" es la de conocer al predicador Juan El Bautista.

¹⁸ Según Miguel Pérez Fernández, en su artículo *Jesús de Galilea*, que también forma parte del volumen *Historia del cristianismo*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹ José Luis Sicre, *op. cit.*, p. 20. Este autor explica que "hasta entonces, el pueblo de Israel había sido 'henoteísta': adoraba a un solo Dios, pero admitía la existencia de muchos dioses".

²⁰ José Luis Sicre, *op. cit.*, p. 22.

pueblos vecinos por haber colaborado en la caída de Jerusalén—. Desde luego que eso es histórica y psicológicamente cierto, pero no hay que dejar a un lado el aspecto esencial religioso (del pueblo judío y, por extensión, aquellos que centran su vida social y política en ello, como los puritanos) en el que "dar culto a un dios distinto es el pecado más terrible, el de la idolatría".²¹

Los puritanos vieron y asimilaron en su propia historia un reflejo de la tragedia de los judíos, que no había comenzado propiamente con la destrucción del Templo, sino algunos años antes, cuando, al igual que ellos, padecieron la corrupción del rey y de su Iglesia; de la misma manera, los pecados fueron los que provocaron la ira de Dios y, como consecuencia, su cautiverio. El cautiverio debe ser concebido no sólo como castigo, sino como tiempo de reflexión y, por lo mismo, trae consigo implícita la posibilidad de redención. Esto es, el restablecimiento de la alianza con Dios y la promesa de que confluirán en un solo pueblo. Así, entienden que su errar en el desierto tiene el objetivo preciso de preparar el camino de Dios. Entendido de esta manera el mensaje bíblico, el milenio deberá ocurrir en esas tierras agrestes e incultivadas del continente americano. Los límites de esa presencia propiciatoria y providencialista quedan dispuestos en un concepto también mítico: *la frontera*. Éste es un espacio abierto y disponible, que los separa del mundo salvaje, habitado por idólatras, herejes e incluso demonios. "Este mileniarismo [...] dependía en la fácil y creciente identificación con los judíos. Si la conversión de los indios era un factor esencial, era aún más significativo el interés de 'ser un recinto de la Justicia'".²²

²¹ Ídem.

²² Alan Heimert, *op. cit.*, p. 380. Ser un recinto de la Justicia forma parte del título del sermón de Nicholas Noyes, *New Englands Duty and Interest to be an Habitation of Justice and Mountain of Holiness...*, pronunciado el 25 de mayo de 1698. En él, el clérigo alude a la posibilidad de que los indios fueran hijos del diablo y entonces América sería el cuartel de Gog y Magog, e incluso "el Infierno mismo".

Hay una ligerísima diferencia entre cautivo y prisionero. Los puritanos podían sentirse en cautiverio, cuya errancia estaba limitada por la frontera; sólo los semejantes a ella podrían traspasarla y sólo los puros eran capaces de volver sin haber sido contaminados por la selvaticidad.

Esta apropiación y asimilación profunda del concepto judío de cautiverio, se expresará a manera de crónica ejemplar en el relato de los infortunios que padeció Mary Rowlandson como cautiva de las huestes de Metacom, en *A Narrative of Captivity and Restoration*, cuyo análisis abarcó gran parte del capítulo IV. Esta narración también recorre los diversos estratos del cautiverio judío, con sus tres momentos relevantes: pecado, destierro y final restablecimiento, entrelazados por una reflexión religiosa constante de la protagonista, quien funge como útil metonimia de la comunidad puritana.

El siguiente acto definitorio culturalmente hablando, después de la salida de Inglaterra y el establecimiento de las colonias, marcó, por un lado, la expansión y apropiación del territorio (y, por lo mismo, la inscripción de éste como seña de identidad) y, por el otro, la relación de los puritanos con todos aquellos que consideraron diferentes a ellos. Estos dos aspectos se concretaron en la guerra contra Metacom en 1675, que no sólo incrementó la angustia al máximo de los colonizadores, sino que –como ya se mencionó– dio a la literatura estadounidense una matriz narrativa, que además proyecta hasta estos días la ideología imperante en los otros campos públicos.

Durante las primeras oleadas de colonización, América fue concebida como el lugar donde se terminaban las tribulaciones. Como señala Heimert, los puritanos pensaban que habían dejado atrás todos los males, lo inhóspito y agreste, para asentarse en un lugar idóneo donde restablecer su alianza con Dios, pero se encontraron, como obstáculo para enfrentarlo, lo que para ellos era un mundo salvaje.

Cobró forma en los trayectos iniciales la comparación con la salida de Egipto de los judíos, el cruce del Mar Rojo (el Atlántico del siglo XVII) y el arribo a Canaán; justificaban con creces las penurias de la partida y del nuevo asentamiento. Pero "la tarea de construir Zion resultó ser más grande que lo esperado. Muy pronto Winthrop iba a escribir que 'inesperados problemas y dificultades, en esta tierra extraña, donde nos hemos encontrado con muchas tribulaciones y adversidades'; al punto que 'él no podía ver la diferencia entre ésta y la nuestra'".²³ Ante tal situación, la mente religiosa de esos colonos reelabora su presencia en esas tierras: Canaán no es Nueva Inglaterra, ésta es sólo una estación de paso; el proyecto divino se halla más allá de sus límites. Había entonces que rebasar la frontera. Y entonces se encaminaron hacia el valle de Connecticut. Aunque se trataba de un traslado de unos cuantos kilómetros, ese movimiento tuvo una influencia contundente y decisiva en el pensamiento puritano de las colonias. Por una parte, la división de sus miembros los debilitaba económicamente y los dejaba vulnerables a los ataques indios; y, por otra, de igual o mayor relevancia, el solo hecho de haber concebido y asumido la necesidad de ese avance por tierras no cultivadas como parte del proyecto divino: "hasta 1640, la mente ortodoxa era incapaz de conciliar la tentativa de penetración hacia el interior de acuerdo con los propósitos del Señor".²⁴ Heimert subraya la ironía: si el pacto social, forjado bajo principios teológicos, que unía sólidamente a los miembros de la congregación, había justificado el rompimiento con la iglesia oficial y la sociedad de Inglaterra, en esos momentos se invocaba el mismo principio para evitar consecuentes disgregaciones.²⁵ Entonces, la decepción inicial al contemplar la tierra baldía dio paso a la creencia de que mejores

²³ Alan Heimert, *op. cit.*, p. 363.

²⁴ *Ibíd.*, p. 364.

²⁵ *Ídem.*

áreas se les reservaban a unos cuantos kilómetros de distancia. Surgió la idea del Oeste, de la frontera; ambos para ser conquistados. Los éxitos de los nuevos asentamientos se convirtieron en pruebas de que la colonia en general, lejos de debilitarse, se fortalecía. "La ciudad en una colina de Winthrop había dado paso [en palabras de Johnson] 'a la reconstrucción del más glorioso edificio del monte Zion en el desierto'".²⁶ Ya en 1642, Thomas Shepard se maravilla pensando en la gran obra que debe tener destinada Dios a su gente, puesto que los "ha sacado de un estado floreciente para situarlos en la selvatiquez."²⁷ Así –razona Heirmet–, no es de extrañar que los "colonos hayan visto con beneplácito la epidemia que cundió entre los indios en la que percibieron la presencia de Dios [tanto que] emprendieron una guerra para probarlo",²⁸ y hacerse así de las tierras que aquellos se veían obligados a abandonar.

Hacia el último tercio del siglo XVII, las colonias inglesas habían continuado expandiéndose por el territorio americano de una manera constante, lo que provocó que las tribus de indios se replegaran y se redujeran, abandonando sus tierras y modificando sus modos culturales, a tal grado que pronto se vieron impedidas de proveerse de alimentos o, peor aún, fueron devastadas por las epidemias contraídas por el contacto con los europeos. "Dios [cita Guyatt a uno de los primeros historiadores de Nueva Inglaterra, Edward Johnson], al destruir las poblaciones locales indias mediante las enfermedades, 'no solamente le hizo espacio a [subrayo] su gente para sembrar, sino que también contuvo los duros y crueles corazones de estos indios bárbaros'".²⁹ Pero el levantamiento armado de Metacom dio un nuevo giro a las interpretaciones: "Muchos novoingleses entendieron esa guerra como un castigo por

²⁶ *Ibíd.*, p. 368.

²⁷ *Cit.*, en Alan Heimert, *ibíd.*, p. 368.

²⁸ *Ibíd.*, p. 365.

²⁹ Nicholas Guyatt, *Providence and the Invention of the United States, 1607-1876*, p. 46.

haber violado la alianza con Dios. Clérigos como Increase Mather predicaron jeremías –una forma tradicional de sermón que llama al arrepentimiento y demanda la renovación espiritual– para que se reformaran las costumbres".³⁰ Si bien los colonos veían en su propio comportamiento moral una de las razones del castigo divino a través de la guerra que los acometía, no fueron capaces de comprender que su presencia y expansión habían sido las causas de las epidemias, las hambrunas y finalmente el levantamiento en armas de los indígenas. "Sólo pudieron ver el ataque como una traición [de los nativos]. Muchos colonos decidieron que no se podía confiar en ningún indio. Los nativos fueron atacados sin provocación; a los indios rezanderos se les internó en la isla Deer, en el puerto de Boston,"³¹ en el mejor de los casos, porque se había iniciado una política de exterminio contra todos ellos. Richard Slotkin encuentra dos causas fundamentales que los llevaron a arrasar las poblaciones indígenas: por un lado, el incremento demográfico que los empuja fuera de sus límites coloniales establecidos, y, por otro, el pavor a la aculturación.³²

Al igual que sus antepasados culturales –los judíos a su regreso de Babilonia– emprendieron una labor misionera de conversión de los paganos; los puritanos, guiados por John Eliot, pretendieron cristianizar a los indígenas. La intención de los judíos era reforzar su identidad y presencia en la región; la de los puritanos se basaba en la creencia de que los indígenas eran la tribu perdida de Israel, de tal forma que ante ellos

³⁰ Francis J. Bremer, *op. cit.*, loc. 575-581. Su nombre se deriva del profeta Jeremías y retoma sus reconvenciones del Antiguo Testamento. Para un ejemplo contemporáneo, véase la nota 19 del capítulo IV.

³¹ Francis J. Bremer, *Ibíd.*, loc. 1425-1427. Los indios rezanderos eran aquellos que los franceses habían catequizado en el catolicismo. Esa fe los hacía doblemente sospechosos a los ojos puritanos. No debe pasar desapercibido el hecho de que la isla Deer es el antecedente de las reservas indias del siglo XIX; origen remoto de la puesta en práctica de la ideología "aparte, pero iguales".

³² Richard Slotkin titula su libro *Regeneración a través de la violencia*, ya que con ello se sintetizan las dos actitudes puritanas: la de la expansión y la de la renovación espiritual, p. 42.

se presentaba la oportunidad de llevar a cabo la profecía entrevista en el libro del *Apocalipsis*, la conversión última de los judíos y, lo más relevante, especialmente para todos aquellos "que abogaban por la estricta adopción de la ley mosaica, pues creían que volviendo a las tradiciones antiguas estaban acercando a la sociedad al milenio".³³ La diferencia entre el proyecto judío y el puritano de conversión también fue de tiempo. El primero se prolongó incluso durante los dominios helenístico y romano; el segundo no más de unas cuantas décadas, si acaso, y tuvo su momento culminante en el lapso entre que John Eliot escribe *The Christian Commonwealth* (1650) y que éste es prohibido una vez que se restaura la monarquía en 1661 –dos años después de su publicación–, la que no iba a permitir el establecimiento de una teocracia y mucho menos fuera del control inglés. Pero el fracaso en la conversión de los nativos no se debió a causas externas, sino internas. Eliot,

desde un inicio, se enfrentó a las sospechas y hostilidades de su propia gente, cuyas actitudes resultaron un difícil obstáculo para su obra. Los franceses y los españoles se mezclaban fácilmente con los indios americanos, pero el orgullo de raza de los ingleses se lo prohibía. Los colonos de Nueva Inglaterra pronto adquirieron la actitud tradicional del pionero inglés: "Un indio bueno es un indio muerto". Para él, el nativo era sucio, holgazán y una bestia nada digna de confianza".³⁴

Es también en la época persa (la que ocurre después del cautiverio en Babilonia) que los judíos, con el empeño de preservar su identidad, llegan a autodefinirse como "raza santa". "La idea de la *raza santa*, que no se puede contaminar casándose con personas de otros pueblos, arraiga en esta época con toda fuerza [...]. Anteriormente, como lo

³³ Francis Bremer, *op. cit.*, loc.1199-1203.

³⁴ Abraham Roback, *Builders of the Bay Colony*, pp. 295-296, cit., en Wolfgang Mieder, "The Only Good Indian Is a Dead Indian: History and Meaning of a Proverbial Stereotype", *The Journal of American Folklore*, vol. 106, núm. 419, Invierno, 1993, p. 47.

confirman las tradiciones sobre José, Moisés, David, Salomón, etc., el matrimonio con mujeres extranjeras era algo normal, que no despertaba sospechas ni críticas".³⁵

Desechado el proyecto de conversión, los puritanos adoptan ese último principio, el de la "raza" santa, y, por lo mismo, consideran a los indígenas "como una "raza" aparte, sin lugar dentro del perímetro de sus cercados."³⁶ Más allá de las cercas, está lo salvaje, donde estos pertenecen y adonde poco a poco se irá expandiendo la frontera. El énfasis en la distinción "racial" tuvo, y hasta la fecha tiene, consecuencias funestas: si la diferencia fuera marcada por las clases sociales, o por su economía, o incluso por la cultura, podría ocurrir una conciliación de intereses –Slotkin usa la palabra "reconciliación"–; pero ante lo inamovible del color de piel, la textura del pelo, la forma y tamaño del cráneo, sólo queda el exterminio o el sometimiento absoluto, donde la fisonomía ya no corresponda más a la personalidad de quien la porta. (Aun así, es importante no desviar la atención de lo que implica propiamente el concepto de "raza" para los puritanos con una definición que sólo tome en cuenta los rasgos físicos, ya que aquellos hicieron con ese concepto una síntesis de fisonomía, cultura –"pagana"– y conducta.³⁷)

En los extremos de esa resolución reside la aniquilación del individuo, ya sea mediante la aculturación total o su erradicación física. De ahí aquella malhadada frase

³⁵ José Luis Sicre, *op. cit.*, p. 24. La cita bíblica correspondiente es: "Que no volvamos a enterarnos de que cometéis la infamia de ofender a nuestro Dios casándoos con extranjeras" (*Neh.* 13, 27).

³⁶ Francis Bremer, *op. cit.*, loc. 1429-1430. Mi entrecomillado.

³⁷ Síntesis que se advierte en la arenga que el general George Patton hizo a sus soldados de origen alemán e italiano a punto de invadir Italia: "pronto entrarán en combate contra sus primos, quizás sus hermanos. Mátenlos. Se hicieron esclavos desde el momento en que eligieron no venir a América. Ustedes vinieron y se volvieron libres. Ustedes son ya *diferentes razas*. Mátenlos" (Cit. Franz Schurmann, *American Soul*, pp. 35-36). Según esa lógica, la decisión de permanecer en su país de origen los hace esclavos y, por lo mismo, de otra "raza", y como conclusión pueden ser asesinados sin que se cometa por ello ningún crimen. Es la misma secuencia de pensamiento que Giorgio Agamben encuentra en el actuar de los nazis en el exterminio de los judíos, en su libro *Homo sacer*.

"no hay mejor indio que el indio muerto". Se atribuyó al general Philip Sheridan –quien negó su autoría– haber dicho tal expresión en 1869. Wolfgang Mieder rastrea que el agravio fue dicho un año antes por el congresista de Montana, James M. Cavanaugh: "mejor prefiero a un indio muerto que vivo [...] en mi vida nunca he visto un indio bueno (y he visto miles) salvo cuando está muerto".³⁸ Mieder señala que la palabra "muerto" es empleada tanto en el sentido literal como en el figurado; en este último significaría "una vida restringida en las reservaciones con escasa libertad". De tal forma que la frase contiene a manera de síntesis del pensamiento colonialista y racista que concibe "a los nativos como 'salvajes' que obstruían el camino del expansionismo propulsado por el 'destino manifiesto'".³⁹

La sustitución de conflictos culturales por enfrentamientos "raciales" enmascara los temores, dudas, deseos y odios de los colonizadores y les permite dirigir la mayor violencia precisamente hacia lo que su cultura no les permite (o los imposibilita) comprender: simbolizado todo ello en la frontera. Es esa incompreensión –dice Montaigne en uno de sus ensayos más sabios, el "Del arrepentimiento"– e incapacidad de conciliar lo interno con lo externo de los hombres que hace que "supongamos a los demonios con formas salvajes."⁴⁰ La síntesis ocurre de manera casi sutil: el indio y posteriormente el esclavo negro, de ser concebidos como "el espíritu del lugar pasaron cada vez con mayor intensidad a ser asociados con demonios, caníbales y brujas [...]

³⁸ Wolfgang Mieder, "The Only Good Indian Is a Dead Indian...", p. 42 .

³⁹ Wolfgang Mieder, *op. cit.*, pp. 39, 42. Sea quien fuere el creador de tan infame proverbio, no deja de llamar la atención –como lo hace Mieder– su repetición, al grado de asimilarse, en la cultura estadounidense; un ominoso ejemplo es su inscripción en las memorias de Theodore Roosevelt, *The Winning of the West*, publicadas en 1889 a escasos años de convertirse en presidente de Estados Unidos.

⁴⁰ Miguel de Montaigne, "Del arrepentimiento" en *Ensayos escogidos*, México, UNAM, 1959, p. 205.

se convirtieron en emblemas visibles de los oscuros movimientos del alma, atrapada en el pecado original."⁴¹

O nunca dejaron de ser el "espíritu del lugar". Más bien ese espíritu fue asociado con el mito medieval europeo del hombre salvaje.⁴² Retomando a Freud, y éste a su vez a Darwin y a Atkinson, Roland Barthes para obtener una definición del héroe trágico raciniano se remonta a los orígenes de la casta de éste: "en los tiempos más remotos de nuestra historia los hombres vivían en hordas salvajes; cada horda se hallaba subyugada por el macho más vigoroso...",⁴³ que es el antepasado no tan remoto del héroe, como también lo es del individuo de la turba: el hombre salvaje por antonomasia:

El Hombre Salvaje, como los sátiros y los demonios, vivía apartado de la luz de la civilización, escondido entre las retorcidas sombras del pasado europeo, su vida fue tan brutal como lo pudo ser la de los animales, y como los animales estaba libre de cualquier restricción, tan libre como demente. No tenía conocimiento del verdadero Dios –lo cual es una forma más precisa de definir su locura– y era sexualmente oscuro tanto en sus intenciones como en sus inclinaciones, cuyo único deseo era llevarse a la indefensa muchacha blanca a sus escondrijos y casarse con ella (según el eufemismo de Bernheimer).⁴⁴

Después de una rápida revisión de cómo ese mito encarnó en la literatura europea, Frederick Turner llega a la conclusión definitiva y esperada: "el hombre salvaje se convirtió en el precursor imaginario de los reales aborígenes americanos", al que los Festivales de Primavera presagiaban su simbólica persecución y consecuente muerte para así dar paso a la nueva estación. "La alegre danza del triunfo sobre los restos del Hombre Salvaje pasó a ser el análogo civilizado de la desagradable 'danza de

⁴¹ Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 66.

⁴² Para mayor abundamiento consultar *Wild Man of the Middle Ages*, de Richard Bernheimer, *The Wild Man*, de Timothy Husband, y *El salvaje artificial*, de Roger Bartra.

⁴³ Roland Barthes, *Sobre Racine*, pp. 51-52. No hay que omitir que su descendiente más vigoroso, el héroe trágico de Racine: "es el que está encerrado, el que no puede salir sin morir; su límite es su privilegio, el *cautiverio* su distinción." Mi subrayado, al que volveré líneas más adelante.

⁴⁴ Glosa con ironía a Richard Bernheimer, Frederick Turner en "The Terror of the Wilderness", *American Heritage* 28, núm. 2, 1977, p. 59.

escalpar".⁴⁵ La preocupación central de Turner reside en establecer cómo esa naturaleza salvaje que encuentran los europeos les provoca una respuesta violenta, también salvaje.⁴⁶ La mayoría de los que han reflexionado sobre la historia de Estados Unidos "ha quedado impresionada, de una forma u otra, por su constante crueldad", al mismo tiempo que sucedía "la increíblemente rápida transmigración de la Edad de Piedra a una nación 'civilizada'".⁴⁷ Tampoco es extraño que Turner repase los orígenes de la concepción de lo salvaje en textos religiosos, como el Antiguo Testamento, "donde lo salvaje es constantemente usado como metáfora de la degradación del espíritu, la oscuridad de la inexistencia fuera del camino del Señor: la muerte misma [...]. Moisés le recuerda a su nación que su Dios, Su camino, es vida y civilización, todo lo demás es desierto."⁴⁸ Así, conquistar, civilizar esas tierras era parte de la voluntad divina. Sus habitantes estaban ya prefigurados en una narrativa tan antigua como la de Heródoto: entre más lejanas las tierras de Grecia más monstruosos aparecen sus ocupantes.

Para Turner todo ello refuerza la hipótesis de un choque de mitologías como propulsor del conflicto que se desarrolló de manera tan violenta. Hablando de la cultura de los iroqueses, quienes también rememoran dentro de sus tradiciones un pasado de caníbales gigantes y monstruosos, halla suficientes pruebas en sus narraciones de una ordenanza de convivir con la fauna ("fueron tus ancestros antes de que te convirtieras en humano") y con la flora ("y aprende a honrarlos como si fueran tus propios

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Toma de *History of Plymouth Plantation* de William Bradford el siguiente pasaje: "una selvaticuez horrible y desolada llena de bestias y hombres salvajes..."

⁴⁷ Frederick Turner, "The Terror of the Wilderness", p. 59, agrega párrafos más adelante otros elementos adicionales sobre el carácter estadounidense: "Todo aquello que ahora es un lugar común asumido sobre nuestra herencia cultural. Aceptamos como natural nuestra historia cruel y sus evidentes consecuencias: nuestro territorio, nuestros héroes populares y deportes, incluso nuestro sitio como vendedores de armas a los arsenales del mundo."

⁴⁸ Ídem.

hermanos"). Entonces el historiador reconstruye una posible imagen de la naturaleza que aquellos primeros colonizadores de la parte alta de Norteamérica vieron, contemplaron y se horrorizaron. Tampoco tuvieron ninguna consideración sobre el simple y palpable hecho de que los nativos de esas tierras habían logrado vivir y armonizar con la naturaleza mucho tiempo antes de la llegada de esos mismos colonos. Y si acaso llegaron a percibirlo, fue bajo la sospecha de una colaboración demoníaca pactada por los nativos.

Los puritanos [...] se opusieron en extremo a la cultura y a las instituciones de la población autóctona de América [...], por ejemplo, los indios no consideraban la posesión individual de la tierra y sus productos [...], y, en contraste, el pensamiento económico de los puritanos se fundamentaba en el concepto de la propiedad privada, en el que el dueño tenía todo el poder para usarla y venderla.⁴⁹

Como conclusión de su análisis sobre la crueldad desplegada en la colonización europea, Turner agrega un miedo más, el de traicionar su historia:

Lo que quiero señalar es que una aceptación verdadera del Nuevo Mundo, ya fuera la aceptación de la existencia independiente de los aborígenes o, peor aún, el deseo de unirse, de mezclarse, de casarse con el Nuevo Mundo y sus habitantes –cualesquiera de esas actitudes o deseos– implicaban nada menos que [los colonizadores] habían cedido a las tentaciones de lo salvaje.⁵⁰

Esos miedos fundamentan la narrativa del cautiverio y explican una falla: de haber ocurrido esa unión entre los nativos y los europeos, "pudo haberse dado con el tiempo

⁴⁹ Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence*, pp. 42-43.

⁵⁰ Frederick Turner, *op. cit.*, p. 61.

una raza nueva y verdadera, probablemente como la que Crèvecoeur y muchos otros más proclamaron incesantemente que ya éramos".⁵¹

Muy pronto "el espíritu misionero dio paso al espíritu militar. Los puritanos llegaron a definir su relación con el Nuevo Mundo en términos de violencia y guerra."⁵² Los encuentros violentos con los nativos probaron todas las tesis en su contra: "Como el demonio mismo, los indios atacaban donde las defensas del bien eran más débiles y, habiendo perpetrado sus actos, retrocedían a esconderse. A menudo arrastraban consigo a hombres buenos y a vírgenes puras hacia un cautiverio infernal, así como a tentaciones sexuales".⁵³ Por lo que se lee, las estrategias de guerra de los nativos también exasperaron a los puritanos hasta que aprendieron a esconderse, a avanzar en fila y no presentar un blanco fácil. Mientras tanto, los colonos los compararon con bestias salvajes y no dejaron de quejarse, como Increase Mather, quien relata la manera en que, llevados por la confusión, dispararon contra un arbusto que se movía, y creyendo haber matado indios, pronto se dieron cuenta de que habían matado *humanos*.⁵⁴

Sin embargo, la queja siempre resuena como un grito de desesperación. Los puritanos no veían ni su falta de pericia en un combate que no era regido por sus propias

⁵¹ Frederick Turner, *Ibíd.*, p. 62. Turner cita varios ejemplos de europeas que prefirieron vivir con los indios, así como el muy ilustrativo caso de Cabeza de Vaca, quien al principio de su legendario naufragio y deambular por cerca de ocho años en tierras "salvajes" se comportó de manera muy parecida a la de los colonos anglosajones, pues "comenzó matando indiscriminadamente a los nativos", para luego, y a diferencia de aquellos, transformarse en protector de la vida. Desde luego que esa frase final está bastante romántica. Según Fernández-Armesto, más acorde con los hechos narrados, "Álvar Núñez y sus compañeros [...] eran también líderes guerreros, y sus seguidores no fueron simplemente grupos de peregrinos, sino perseverantes depredadores [...]. Álvar Núñez exageró su situación: estaba a la merced y capricho de los nativos a su alrededor" (*Our America*, p. 37). Hector St. John de Crèvecoeur es autor de *Cartas de un granjero americano* (1782); pensaba que la "frontera de un vasto continente convocaba un egoísmo que pervertía a la sociedad".

⁵² Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 56.

⁵³ *Ibíd.*, p. 77.

⁵⁴ Increase Mather, *A Brief History of the Warr with the Indians.*, cit., en Alan Heimert, p. 372.

leyes e historia de guerras, ni tampoco la expansión territorial que llevaban a cabo, las epidemias que importaron y las hambrunas que provocaron, como causas de la lucha contra los indios. Todas las calamidades las explicaban como una reprimenda de Dios a Nueva Inglaterra.⁵⁵ "La analogía entre la guerra de los indios y la lucha entre el bien y el mal por el alma del hombre resultaba demasiado obvia para la mente puritana, proclive a ese tipo de imágenes, como para pasarla por alto".⁵⁶ Así, con una furia desatada, se enviaron batidas hacia el interior del continente –la parte inhóspita– donde sus habitantes –según ellos– eran equivalentes a bestias salvajes; asimismo, resultaba moralmente sospechoso cualquier acto de comunicación o de contacto con ellos.⁵⁷ "Sin duda esos colonos fueron los primeros, si no es que los únicos, que habían olvidado que Nueva Inglaterra era una plantación religiosa, no una de comercio".⁵⁸ Al tiempo que ocurre la expansión de las colonias, el miedo puritano por la ira de Dios se intensifica: no sólo por ese lugar abstracto y cambiante llamado "frontera", sino por los castigos que pudieran ser enviados al territorio establecido. Uno y otro estaban íntimamente vinculados en términos religiosos: "que la frontera se apartara de los rangos de lo divino se relacionaba con el sectarismo de Nueva Inglaterra en más de una manera".⁵⁹ Las penurias por la ira de Dios y la existencia a prueba de la frontera provocaron una reinterpretación de su presencia en América. La conclusión de que los colonizadores anglosajones no habían llegado directamente a Canaán, sino que los primeros asentamientos habían terminado siendo –después de la experiencia con la frontera y

⁵⁵ Increase Mather, *op. cit.*, p. 224, cit., en A. Heimert, p. 373.

⁵⁶ Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁷ Alan Heimert, *op. cit.*, p. 374.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 376. Heimert refiere a la obra de Perry Miller sobre "Solomon Stoddard" (*Harvard Theological Review*, XXIX, pp. 277-330, 1941), al que llama el Papa del valle, para mayor abundamiento sobre sus ataques contra la "degenerada ciudad" y la frontera.

sus habitantes— escalas en el recorrido, no sólo justificaba los pesares, sino que impelía con urgencia la conquista de lo salvaje que los cercaba: la frontera misma en términos más metafóricos que geográficos; "se asumió que de ello dependía el triunfo o la derrota final de toda la sociedad".⁶⁰ Así el mundo inhóspito deja de ser real y concreto, para ser descrito con una imaginación enardecida que está a punto de estallar en la creencia indubitable en la brujería y en la consiguiente persecución de sus diabólicas practicantes, como puede leerse en la obra de Cotton Mather de significativo título *The Wonders of the Invisible World* (1693):

The Wilderness through which we are passing to the Promised Land is all over fill'd with Fiery flying serpents. But, blessed be God, none of them have hitherto so fastened upon us to confound us utterly! All our way to Heaven lies by Dens of Lions and the Mounts of Leopards; there are incredible droves of Devils in our way.⁶¹

No hablaba de manera metafórica. Él creía en la existencia de serpientes voladoras tanto como en las cuevas de leones o en los regimientos de demonios. Cotton Mather llegó a tener la certeza de que la última gran batalla contra el Anticristo tendría lugar en el Oeste, en la frontera, pues estaba convencido de que la Nueva Jerusalén no se había logrado edificar en las primeras colonias, cuyas herejías e inmoralidades se lo probaban constantemente. La batalla entonces tendría que ocurrir en ese lugar mítico llamado frontera, cuyo borde, por lo mismo, es básicamente cultural. Ese concepto de frontera delinea un límite posible: hasta el punto donde se comprende (en sus dos acepciones) el mundo (re)conocido; más allá está lo incivilizado, la habitación de los salvajes, de los paganos y de los papistas. Vista así la colonización inglesa en América puede

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 378.

⁶¹ *Cit.*, en Alan Heimart, p. 378. "El desierto que atravesamos hacia la Tierra Prometida está lleno totalmente de feroces serpientes voladoras. Pero, ¡Dios sea bendito, ninguna de ellas hasta el momento nos ha atrapado para confundirnos! En todo nuestro camino al Cielo hay cuevas de leones y montes de leopardos: hay increíbles tropas de demonios a nuestro paso."

entenderse por qué todo asentamiento salvaje, pagano o papista no sea considerado en su historia oficial.

Ya John Underhill, escribiendo a finales de los años treinta del siglo XVII, había "unido el impulso pietista por la libertad moral con el deseo de establecer nuevas e independientes colonias en la selvatiquez".⁶² Una combinación de deseo de expansión y de redención. En el momento en que el recién llegado al territorio americano domina la angustia del cautiverio y contiene su afán por acabar con los nativos, se crea la figura del colono. Y el colono se vuelve un explorador en busca de nuevos establecimientos. Sin traicionar sus principios religiosos, pretende la expansión del territorio. Tan difícil resultó la práctica religiosa en sí misma en las colonias, como lo fue apartarse de ellas, penetrar en la frontera y crear nuevos asentamientos. Tan difícil e igual de provechosa en términos religiosos, pues con grandes esfuerzos creyeron entender que se cumplían los designios de la Providencia.

Es en lo inhóspito donde la presencia de Dios se percibe a manera de prueba y, por lo mismo, se hace patente el interés divino en la salvación de esos individuos errantes por tierras inhabitadas. Richard Slotkin hace ver que el siguiente momento en el desarrollo del mito de la personalidad estadounidense es el surgimiento de aquel "más cercano a los indios y a la tierra salvaje":⁶³ aparece el mediador –para los puritanos– entre el mundo cultivado y el inculto, en la figura del granjero, el explorador, el cazador y el naturalista. Esa personalidad, con sus diferentes claros y muchos oscuros, se encarna en las figuras de John Smith, John Rolfe, Daniel Boone y tiene su culminación en la de Davie Crockett; elementos separados y muchas veces opuestos de cada una de estas figuras forjó el prototipo de "gente agresiva, controlada,

⁶² Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 70.

⁶³ *Ibíd.*, p. 21.

intelectual, muy bien disciplinada".⁶⁴ *A posteriori*, cada uno de ellos cumplió la función de expandir la frontera y, por lo mismo, a cabalidad los objetivos de los primeros asentamientos: como en todo mito, una vez superadas las dificultades encontradas, el explorador se convierte en héroe. El fracaso lo convertiría en su antagonista: un aventurero traidor. Divagar en escampado, sustituir los modos europeos por las costumbres nativas y desatar los instintos son fallas graves y se equiparan a enturbiar el orden en las colonias. Son los hombres de la frontera –entendiéndose por ellos los triunfadores– quienes encarnan la psicología afín a la teología presbiteriana –en términos de Max Weber– y que propulsó el desarrollo económico en Estados Unidos. Es decir, el aprovechamiento al máximo para beneficio propio de los recursos naturales y humanos a su alcance. Más que el mediador entre culturas, como lo prefigura y quiere verlo la cultura puritana, surge el comerciante, el embaucador, el devastador de la naturaleza y el mata-indios, enmascarado y vestido de un halo providencial.

De ahí que llame la atención la aseveración de Slotkin, "al igual que Próspero, el conquistador en América dio un paso afuera del mundo "real" y penetró en otro donde podía realizar sus sueños."⁶⁵ Nada más alejado de la conducta del conquistador.⁶⁶ Al contrario, es en la isla donde Próspero puede reprimir los instintos (Calibán) y liberar el espíritu volátil (Ariel), ambos suyos y bajo su control, al tiempo que aplica los

⁶⁴ Leo Marx, *The Machine in the Garden, Technology and the Pastoral Ideal in America*, Universidad de Oxford, loc. 574-576.

⁶⁵ Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 35. No traduzco en esta ocasión "América" por "Estados Unidos" como ha sido constante en estas páginas por la insistente apropiación o metonimia de los autores estadounidenses al utilizar el nombre del continente para designar el del país, ya que en esa frase en concreto el uso no tan frecuente del término "conquistador", en relación a la expansión de las colonias anglosajonas, lo vincula con la invasión y violencia desplegada en otras incursiones europeas de distinto origen –particularmente la de los españoles– y en otras regiones del continente.

⁶⁶ Más adelante Slotkin abunda: "Pero la magia de ese lugar tenía una naturaleza dual: los rostros de Ariel y de Calibán [...]. Mientras que Calibán podía arruinar y destruir el cuerpo, una prolongada cercanía con Ariel podría seducir al hombre demasiado lejos en espíritu del mundo cotidiano de responsabilidades, el mundo europeo". *Ibidem*, p. 39.

conocimientos adquiridos (la magia) para corregir las fallas en la historia. Además no hay que omitir el hecho de que tanto Calibán como Ariel son dejados en la isla, y que Próspero, al final de la tragedia, despojado ya de sus recursos, no sólo anuncia su debilidad existencial sino la despedida del mundo. En lo que no se equivoca el historiador es en el simple detalle de que esa *otra* realidad encendió imaginaciones en las medievales mentes europeas y empujó a sus poseedores a lo que ellos considerarían hazañas llenas de prodigios al enfrentarse a poderes sobrehumanos.

La colonización anglosajona avanzó de Este a Oeste, como una cortina que se desplegaba borrando la frontera. La española de Sur a Norte como una lanza que expandía los límites. Desde luego los puntos de intersección abundaron. Fernández-Armesto ve, por ejemplo, un punto de fusión en el hecho de que España le entregue Florida a Inglaterra, en 1763, que es la base de su tesis expuesta en *Our America*: "presagia la historia entera de la formación de Estados Unidos como un Estado plural con la convivencia anglo e hispana en sus fundamentos."⁶⁷

Motivado en términos religiosos –más que nada franciscanos– por el mileniarismo percibido como inminente y próximo, y, por una ambición desmedida de riquezas, el conquistador español desató sus instintos en busca de nuevos y feraces reinos que dominar: las ciudades de Cibola –como llama el historiador Fernández-Armesto, para enfatizar su halo mítico, a esos lugares descubiertos previamente en la imaginación del intruso–. Así, retomado de esas regiones imaginarias, el relato de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca es la primerísima narración de cautiverio de un europeo en América, y, al igual que sus homólogos anglos, atribuirá a la Providencia su feliz retorno. "Naturalmente" –acota Fernández-Armesto– "su relato no hace énfasis en su papel con

⁶⁷ Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, p. 34.

los indios como fetiche o en su participación en una guerra que no había sido autorizada ni por la Corona ni por la Iglesia".⁶⁸ Cuando finalmente Álvaro Núñez retorna a la Nueva España, seguido por cerca de mil nativos, su aspecto oscila entre dos figuras míticas: el hombre salvaje y el santo. Los cuatro cristianos a los que da alcance "recibieron gran alteración de verme tan extrañamente vestido y en compañía de indios" (capítulo XXXIII); y finalmente, hospedado por el gobernador de Nueva Galicia, confiesa no poder usar las ropas que éste le ofrece ni dormir en cama (cap. XXXVI). Pero su apariencia ha cobrado más bien la forma de un monje franciscano, con un perpetuo voto de pobreza, en penitencia constante. Y el solo hecho de haber sobrevivido a tanta penuria resultaba prueba irrefutable para los católicos creyentes de la gran misericordia divina por haberlo sacado con vida "de tan triste y miserable captiverio" (cap. XXXIII).

Cerca del final de su relato (cap. XXXVIII) menciona –sin darle mayor importancia y seguramente para evitar cualquier acusación de superchería– el presagio de sus desventuras que le anunció "en Castilla, una mora de Hornachos". Lo hace a modo de comparación: el mismo presagio había sido repetido por una mujer al capitán de uno de los barcos cuya tripulación se perdió, precisamente por no haber acatado la advertencia morisca.

La profecía del desastre tenía una cláusula de exclusión: "si alguno saliese, que haría Dios por eso muy grandes milagros". Según el relato de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Dios entonces salvó milagrosamente a cuatro miembros de la expedición. Y lo que el mismo cronista reitera en sus descripciones es su constante dedicación por propagar el cristianismo en tierras de indios, más allá de las fronteras y en el desierto. En el catolicismo son las buenas obras las que contribuyen a la salvación eterna, y en

⁶⁸ *Ibidem*, p. 37.

lo que Cabeza de Vaca insiste a lo largo de su crónica es su comportamiento como buen cristiano. Esta conversión de conquistador que busca riquezas en misionero en pos de la salvación de almas no pudo haber pasado inadvertida para su audiencia. Tan pronto se lo ve en disputa con los otros cristianos para evitar que estos hagan esclavos a los indios, como se lo halla narrando profusamente la divulgación que hizo de la doctrina religiosa. Utiliza el supuesto testimonio de los indios para subrayar el contraste entre los conquistadores con quienes se encontraban y él, el colonizador imbuido en cristianismo:

nosotros veníamos de donde salía el sol, y ellos donde se pone; y que nosotros sanábamos los enfermos, y ellos mataban a los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; y que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa, antes todo cuanto nos daban tornábamos luego a dar, y con nada nos quedábamos, y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie[...]. Finalmente, nunca [se] pudo acabar con los indios creer que éramos de los otros cristianos, y les mandamos que se asegurasen, y asentasen sus pueblos, y sembrasen y labrasen la tierra.⁶⁹

Núñez Cabeza de Vaca se vuelve médico, hace milagros de curación y, como civilizador, les pide a los nativos que regresen a sus casas y cultiven el campo. Proveniente de donde surge el sol –como atestiguan los propios indígenas–, asume una imagen mítica para ellos que transformará, ahora con habilidad para su público europeo, en redentor cristiano, él, Cabeza de Vaca

venía de parte de Dios que está en el cielo [...] señor de todas cuantas cosas había en el mundo, y que él [Dios] daba galardón y pagaba a los buenos, y pena perpetua de fuego a los malos; y que cuando los buenos morían, los llevaba al cielo [...]; y que los que no le querían creer ni obedecer sus mandamientos, los echaba debajo de la tierra en compañía de los demonios y en gran fuego [...]; y que allende de esto, si ellos

⁶⁹ Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit.*, Capítulo XXXIV, p. 121.

quisiesen ser cristianos y servir a Dios de la manera que les mandásemos, que los cristianos tenían por hermanos y los tratarían muy bien.⁷⁰

Además, sirve de mediador entre las culturas: no únicamente al asegurar que en su largo y prolongado recorrido no encontró "sacrificios ni idolatría" (lo cual además lo libera de sospechas de connivencia con el pecado), sino cuando retoma los relatos religiosos aborígenes para remarcar un punto básico en esa conquista espiritual: los nativos ya poseían ideas cristianas, como la que le refieren poco después de su regreso a la Nueva España, al tiempo que demuestra su carisma y liderazgo entre los indígenas:

preguntados en qué adoraban y sacrificaban, y a quién pedían el agua para sus maizales y la salud para ellos, respondieron que a un hombre que estaba en el cielo.⁷¹

Sus discusiones con los otros españoles con respecto a la bondad o maldad de los indígenas, así como su defensa, lo sitúan próximo al pensamiento de Las Casas, para quien la conquista no podía estar motivada para satisfacer ambiciones de riquezas terrenales, sino por razones e ideas religiosas.⁷² Bajo esa interpretación, Núñez Cabeza de Vaca sobrevive no a una prueba, sino a una misión divina que cumple.

Mas como Dios nuestro Señor fue servido de traernos hasta ellos, comenzáronnos a temer y acatar como los pasados y aun algo más, de que no quedamos poco maravillados: por donde claramente se ve que estas gentes todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad, han de ser llevados con buen tratamiento, y que éste es camino muy cierto, y otro no.⁷³

Núñez Cabeza de Vaca insiste en el buen tratamiento que se les debe dispensar a los indígenas y, sin completar por sabido, concluye con "el otro no", el de la conquista

⁷⁰ Ibídem, Capítulo XXXV, p. 124.

⁷¹ Ibídem, capítulo XXXV, p. 124.

⁷² Marcel Bataillon, *Las Casas en la historia*, FCE, 2013.

⁷³ Álar Núñez Cabeza de Vaca, *op. cit*, capítulo XXXII, p. 117.

violenta. Es la misma reflexión que hará Gaspar de Villagr a más adelante: los sacrificios humanos han contribuido a llenar los infiernos y lo mismo ocurriría con una conquista violenta, pues los indígenas morirían sin ser bautizados. Entonces la misión del conquistador es la de conquistar almas,

porque la voluntad de Dios es, que todos se salben, y á todos llegue el son, y efectos de su palabra y Passion, y Dios deue ser ouedezido, y no los hombres, aunque sean juezes, o padres, o si tengan Reinos, o Ciudades, pues sola vn alma es mas preciosa que todo el mundo, ni sus mandos, riquezas, y propiedades.⁷⁴

Los españoles de lanza y espada cuando escriben se expresan como predicadores bondadosos de una doctrina de salvación para todos. El trasfondo es evidente: son, por un lado, creyentes de una religión que asegura que la conversión y las buenas acciones, al igual que el arrepentimiento, conducen a la salvación eterna (el regreso al Paraíso); y, por otro, sólo de esa manera, al enarbolar un af n misionero, pueden hallar justificación en las acciones crueles cometidas por sus propios ejércitos de conquista. Como se verá más adelante en este texto, la revisión de la historia por los criollos –los nacidos en Nueva España de padres españoles– que propugnan la independencia repudiar  la conquista y masacre de los grupos indígenas, y sólo valorará la conquista de almas.

Desde el punto de vista de los nativos, ante el caso concreto de N nuez Cabeza de Vaca, sus acciones y reacciones no fueron motivadas por el respeto hacia una supuesta divinidad ni mucho menos por el paraíso ofrecido, sino más bien por la inquietante extrañeza que provocaba una figura exótica. A los indígenas les fue muy útil –casi se podría decir– como fetiche ante los otros grupos al igual que el moro

⁷⁴ Gaspar Pérez de Villagr a, *Historia de la Nueva México*, ed., intr., y notas de Manuel M. Martín Rodríguez, Biblioteca Benjamín Franklin, p. 224.

Estebanico, cuyo color de piel debió ser igualmente apreciado por los indígenas. Y fue éste, quien antes de morir en su siguiente exploración en el Norte, habló de una ciudad más grande que Tenochtitlan, llamada Cíbola, y, con ello, encendió la imaginación de un clérigo, Marcos de Niza, quien aseguró a su vez haber atisbado tan maravilloso lugar, lo que motivó una serie de expediciones hacia el Norte,⁷⁵ a pesar de la renuencia del virrey que no veía el caso de expandir la Nueva España en regiones casi desérticas; y gracias a los argumentos a favor de religiosos con intenciones genuinamente misioneras como Alonso de Zorita –coincidentalmente allegado de Las Casas–, fue que Coronado llegó hasta lo que hoy es el río Arkansas, donde introdujo el caballo y, con ello, un instrumento práctico para devastar la pradera de búfalos, sin haber encontrado antes ninguna ciudad digna de ser conquistada.

Fernández-Armesto no se engaña con las buenas intenciones de evangelización y, al contrario, las desvela: si bien estos conquistadores se habían dado cuenta de la escasa riqueza de esos territorios en el Norte, supieron muy pronto de la cantidad de habitantes que podían ser utilizados para el trabajo. O, como dice el historiador de origen español: sabían que esas almas que iban a evangelizar tenían cuerpos muy aprovechables para las duras labores que imponían las minas, así como en tierras aledañas o en el trabajo agrícola. Además, carentes los españoles de conocimientos precisos sobre la geografía del lugar, y después de haber leído el relato de la ruta recorrida por Álvar Núñez, muy bien pudieron pensar que Nuevo México y Florida no estaban demasiado lejos una de la otra. Aun así, no fue hasta casi finales del siglo XVI, que se formó la expedición de Oñate hacia el Norte, y que en este texto cobra gran

⁷⁵ "Según Bandalier, tan solo por inspirar futuras expediciones –como las de Coronado, Chamuscado, Espejo, Castaño de Sosa, Oñate y Diego de Vargas– de Niza logró abrir el sudoeste a un desarrollo posterior", *The Norton Anthology of Latino Literature*, p. 38.

relevancia por la crónica en forma de extenso poema de 11 900 versos distribuidos en 34 cantos que Gaspar Pérez de Villagrà hace de ella.

Que Vicente Martínez Espinel, como censor en los preliminares, juzgue la obra como heroica es más que significativo, pues no sólo la ubica dentro del género épico sino la califica en términos de los ideales de la época: hace clara referencia al arquetipo que Erasmo había prefigurado un siglo antes y que aún permeaba las conciencias españolas: el caballero cristiano.⁷⁶

En palabras del propio Villagrà: "Y assi no se vera ningun trabajo,/Si con heroico pecho es recibido,/Que en el mismo Dios no resplandezca".⁷⁷ Cuando Fernández-Armesto asevera que "Quijotes de la vida real andaban por las fronteras de la monarquía española [...]. El imperio español nunca habría existido si los hombres que lo forjaron hubieran enfrentado sin artificios la realidad que padecieron",⁷⁸ solamente se equivoca al estrechar el sentido de esa locura como común y vulgar; más bien, se trata de la locura de la Cruz en contacto con una nueva realidad que a esas mentes se les manifestaba incomprensible por increíble. Gente como Villagrà, que había estudiado

⁷⁶ Vicente Martínez Espinel (1550-1624) sabía por experiencia propia sobre los alcances de obtener fama y honra. También (al igual que Villagrà) fue estudiante de la universidad de Salamanca (matriculado dos veces; los dos primeros años de sus estudios se truncan debido al proceso, en 1572, contra fray Luis de León), se alista en la armada de Santander con el fin de avanzar hacia la Florida, empresa que por la peste no se lleva a cabo; pero su "afán de gloria" —como señala Samuel Gili Gaya en su introducción a la novela *Vida de Marcos de Obregón*— lo lleva primero a Sevilla, con la idea de pasar a África, y, luego, una vez frustrado su intento transcontinental, a Italia; y es en ese trayecto cuando es tomado como cautivo y llevado a Argel. Rescatado vuelve a España y se ordena sacerdote. A finales del siglo XVII, brilla ya en la corte de Madrid, gracias a su genialidad como músico y poeta. Lope de Vega lo llama "único poeta latino y castellano de estos tiempos". Así, un hombre de letras absolutamente reconocido en su tiempo, afín a Gaspar Pérez de Villagrà, no sólo por su bagaje cultural, sino en el intento que él mismo hace con su *Marcos* de encontrar una enseñanza moral en cada acción, sanciona como digna esta crónica.

⁷⁷ Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, ed., intr., y notas de Manuel M. Martín Rodríguez, Biblioteca Benjamin Franklin, Canto III, p. 83

⁷⁸ Felipe Fernández-Armesto, *Our America*, p. 46. El mismísimo ejemplo que da el autor prueba mi punto: Pedro Quirós llamó a la isla que, a su vez, había confundido con un continente, La Australia del Espíritu Santo, y se refirió a sus compañeros de aventura como Caballeros del Espíritu Santo.

en Salamanca, evidentemente podía tener a la mano las más fascinantes novelas de caballería e incluso disfrutarlas y no abandonar al mismo tiempo ni sus clásicos ni sus libros cristianos –como Cervantes, que no asistió a ninguna universidad–. En un pasaje que Marcel Bataillon resalta de *El Quijote* (segunda parte, capítulo VIII), "el escudero ha resuelto confundir a su amo arrancándole la confesión de que la santidad es más que el heroísmo", y lo trata de arrinconar con la idea de que "más vale ser humilde failecito, de cualquier orden que sea, que valiente y andante caballero; más alcanzan con Dios dos docenas de disciplinas que dos mil lanzadas." A lo que Don Quijote responde: "no todos podemos ser frailes y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo: religión es la caballería; caballeros santos hay en la gloria". Hubiera bastado esa respuesta para establecer no sólo la premisa católica de la necesidad de las buenas obras para obtener el paraíso, así como la tesis erasmista de que no son los religiosos los únicos poseedores de verdades en cuanto a la fe, pero Cervantes quiere remachar su idea y lo hace genialmente utilizando las dos voces que en un primer momento sonaban discordantes y ahora se complementan:

–Muchos son los andantes –dijo Sancho.

–Muchos –respondió Don Quijote–: pero pocos los que merecen nombre de caballeros.⁷⁹

Es clara alusión a Mateo, y no es sorprendente que Villagrà también emplee ese *dictum*:

Porque para ensanchar los altos muros,
De nuestra santa Iglesia y lebantarlos,
Son muchos los llamados, y muy pocos,
Aquellos a quien vemos escogidos,
Para cosa tan alta y lebantada...⁸⁰

⁷⁹ Cit., en Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, FCE, pp. 789-790.

⁸⁰ Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, folio 12r, p. 82. *Mateo* 22, 14: "Pues muchos son los llamados y pocos los escogidos".

La *Historia de la Nueva México* se publicó en 1610, en España. Es –como señala el título– una historia y como tal debe ser considerada, si bien el ya citado Espinel llega a alabar su factura poética, lo hace en términos de lo que se debe esperar de una crónica:

no tiene cosa contra la Fé y buenas costumbres, antes las engrandece y lebanta, ver tanto numero de almas reduzidas a la verdad Catholica, y la corona española [...] el verso es numeroso, y aunque desnudo de inuenciones y flores poeticos, (por ser *historia seguida y verdadera*) la variedad de tan extraordinarios y nuevos successos, alentara y dara gusto, a todos generos de gente, a vnos para imitallos, y a otros para estimallos, y assi es bien que ande en las manos de todos.⁸¹

Y como tal la historia da cuenta de cómo un grupo de valerosos caballeros se adentró en un territorio escasamente explorado, con el objetivo primordial de "ensanchar los altos muros" de la Iglesia católica.⁸²

Las hazañas de la primera oleada de conquistadores estaban prácticamente en las mentes, que daban rienda suelta a su imaginación, de todo el mundo (europeo, se entiende); los relatos sobre esos sucesos circulaban y circularon profusamente muchos años después de ocurridos. Y, sin embargo, el nuevo territorio no se había agotado del asombro.

La nueva expedición hacia el Norte es realizada por la segunda generación de conquistadores: Juan de Oñate es hijo de Cristóbal –que formó parte del grupo cercano a Cortés–, quien por esos momentos ya era un minero millonario de Zacatecas; y su cronista, Villagrá, había nacido en Puebla. Esto hace de la *Historia* la primera obra

⁸¹ Gaspar de Villagrá, *op. cit.*, p. 42. Mi énfasis.

⁸² "...una de las mayores cosas, después de la creación del universo, encarnación y muerte de nuestro Redentor Jesucristo, ha sido el descubrimiento y conquista del nuevo Mundo...y nuevo descubrimiento de la nueva Mexico, por solo evangelizar en nuestra santa fe católica a sus bárbaras gentes, y diversidad de naciones idólatras [...] quedan abiertas [...] las puertas del santo bautismo, mediante las cuales estos pobres bárbaros puedan gozar y alcanzar los demás sacramentos [...] y extirpación de los graves errores y vil idolatría, que el demonio nuestro capital enemigo siembra y dinamita, por estas y otras regiones." Gaspar Pérez de Villagrá, *ibidem*, folios VIIr y VIIv., p. 45.

sobre el territorio actual de Estados Unidos, escrita por un criollo, un nacido en América de padres europeos. Y, a su vez, expande su sentido doblemente: la expedición se conduce hacia los orígenes de los habitantes que acababan de ser conquistados: es la persecución de la raíz para completar la labor evangelizadora: en las profundidades, justo en la cueva donde habita el innumerable príncipe del Mal. Y en ello radica esa doble expansión: por un lado, resultaba fundamental, para culminar completando la empresa iniciada por Cortés, encontrar en el relato a los descendientes de aquellos que decidieron permanecer en esas tierras, mientras que el resto, los mexicas, emprendía su largo peregrinar hasta encontrar el islote con un águila posada en un nopal, para fundar Tenochtitlan, y que los españoles llamaron aztecas—; y, por otro, como criollos que eran, señalar su derecho a poseer esas tierras, que no sólo dominan a la fuerza sino que conocen por la historia misma: el americano Villagrá está inventando su tradición, al tiempo que forja a su enemigo como igual de valioso (Cíbola es comparada con Tenochtitlan), pero quizá más fiero que los propios aztecas, a los que la primera generación —la de los Cortés, Alvarado, Jaramillo, Oñate y Sandoval— se enfrentó.

Doscientos años después de la publicación de la obra de Villagrá, en 1810 esa reinención criolla resonará en los gritos de independencia en la Nueva España.⁸³ La semilla de lo que David Brading califica como patriotismo criollo se cultiva a partir del siglo XVI, para luego desarrollarse y finalmente detonar en la revuelta insurgente en las primeras décadas del siglo XIX. Esa tardanza en la resolución de casi trecientos años

⁸³ La obra de Villagrá se publica exactamente en 1610; el llamado Grito de Dolores, dado por el caudillo insurgente Miguel Hidalgo, ocurre en septiembre de 1810. David Brading, en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, particularmente el primer capítulo "Patriotismo criollo", señala que sus principales características son "la exaltación del pasado azteca, la denigración de la Conquista, el resentimiento xenofóbico en contra de los gachupines [peninsulares recién llegados] y la devoción por la Guadalupana", p. 15. Y más adelante: "el patriotismo criollo expresaba los sentimientos e intereses de una clase alta, a la que se le negaba su derecho de nacimiento: el gobierno del país", p. 16.

que habían transcurrido desde las primeras conquistas o, mejor aún, con el arribo de los frailes evangelizadores al poco tiempo, se explica por las marcadas "diferencias étnicas y sociales que los separaban de la gran masa de indígenas, mulatos y mestizos...", cuyo único punto de enlace entre tan variada y diversa población fue "más el catolicismo que una conciencia de nacionalidad".⁸⁴ Y es con el catolicismo proveniente de Erasmo y que fue trasladado a América por gente como Bartolomé de las Casas, que se denuncia desde el principio la conquista como cruel; que "carecía de fundamentos morales firmes".⁸⁵ Es más, fue un logro exclusivo de este fraile que se hubiera eliminado de los documentos y de las autorizaciones reales la palabra "conquista", como se percibe en la misma *Historia* de Villagrá donde la palabra "expedición" se inscribe como eufemismo.

A diez años de iniciada la conquista espiritual de la Nueva España, ésta se consolida con el milagro de la aparición de la Virgen María –en su advocación de Guadalupe– a un indígena, en 1534, al que le pide que visite al obispo, exprese su deseo de edificar un templo en tierras limítrofes entre lo indio y lo español y, lo más importante, se ofrece protegerlo a él, "al más pequeño de mis hijos".

La cristiandad americana se originaba no a partir de los esfuerzos de los misioneros españoles, por admirables que éstos fueran, sino gracias a la intervención directa y el patrocinio de la madre de Dios [...] tanto criollos como indígenas se unieron en la veneración de la guadalupana.⁸⁶

La inserción de la Virgen de Guadalupe en el discurso histórico permitió excluir al "demonio del pasado indígena [...] abrió el camino a una aceptación total del pasado

⁸⁴ David Brading, *op. cit.*, p. 15. "Los verdaderos fundadores de la Nueva España [para el pensamiento criollo incipiente] fueron los frailes que llegaron en 1524 y no los conquistadores de 1519. En esencia, por lo mismo, la nueva sociedad colonial se definió a través de una virtual asociación con la Iglesia" (p. 23).

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 17.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 27.

indio como parte de la antigüedad mexicana".⁸⁷ Rasgo que hay que resaltar como diferenciación de las dos líneas transversales de la conquista europea en el norte del continente americano. La evangelización puritana, de Este a Oeste, salvo un primer y breve momento, no dejó de demonizar a los nativos; la católica, de Sur a Norte, consideraba el bautismo como rito de conversión hacia una "nueva vida".

Fray Juan de Zumárraga es el obispo que recibe a Juan Diego, el mensajero de la Virgen. No sólo se trata del primer obispo de la Nueva España, sino de un erasmista convencido de que la conquista debe ser de almas y no de cuerpos; es él quien también le da cartas de recomendación a Bartolomé de las Casas para que tanto en su nombre como en el de los demás evangelizadores los represente ante el Consejo de Indias, donde hubo de exponer su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que influyó grandemente en las Leyes Nuevas promulgadas entre 1542-1543; en las cuales se suprimió "el término conquista: 'vocablo tiránico, mahomético, impropio e infernal'. Los descubrimientos –palabra que suple a "conquistas"– deben ser conducidos por religiosos, en un acercamiento pacífico, diplomático, a los pueblos todavía desconocidos [...P]revé que todo descubrimiento debe ser acompañado por religiosos recomendables..."⁸⁸ Es poco después que habrá de ocurrir el debate con Juan Ginés de Sepúlveda, "cronista real que se instruyó como defensor de los derechos de la España conquistadora [...cuando ya] el gobierno había optado por una política de descubrimientos sin guerra y sin rapiña, cuyos principios estaban más cercanos a los de Las Casas que a los del definidor de las *justas causas* de la guerra contra los indios".⁸⁹ En ese punto, Marcel Bataillon hace hincapié en que el rey de España estaba

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁸⁸ Marcel Bataillon, *Las Casas en la historia*, FCE, p. 43.

⁸⁹ Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 49.

seriamente preocupado por consolidar las ganancias y logros terrenales con su conciencia religiosa, que se supondría más interesada en la salvación de almas que en la acumulación de bienes. "En cuanto a Las Casas, sabía por experiencia que no se apelaba en vano a la conciencia del soberano y su temor del infierno".⁹⁰ Para los evangelizadores novohispanos no podía existir la guerra justa. Especialmente para los franciscanos que habían arribado con el ímpetu milenarista, que los empujaba a bautizar al mayor número de "infieles" en el menor tiempo posible. Como calcula Villagrà, los aztecas habían nutrido los infiernos con sus sacrificios a un promedio de cien mil almas por año,⁹¹ así que para los religiosos no se trataba de exterminar a los nativos (que implicaría una entrega inmediata al demonio) sino de evangelizarlos. Y si no se aceptaba su exterminio, tampoco que se los hiciera esclavos, a pesar de que, según las leyes, los derrotados de las guerras justas podían esclavizarse. Cláusula que Las Casas cancela por improcedente, puesto que los españoles no habían sustentado "jamás guerra justa en ninguna parte de las Indias hasta hoy".⁹²

Por eso mismo, el autor de *La historia de la Nueva México* inserta, antes de los episodios finales, en el Canto XXV,⁹³ el documento que autoriza a la expedición a perpetrar una guerra justa, firmado por fray Alonso Martínez, comisario apostólico, así como por "los demas Padres". La idea inicial de que las expediciones fueran acompañadas por clérigos probos se desvirtuaba en ese momento al hacerlos firmantes

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ "Que no á cie años que el horrible infierno, /Tuuo todos los años de tributo, /De mas de cien mil almas para arriba, /Que en solos sacrificios bomitaua, /La gran Ciudad de Mexico perdida...", Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, p. 105.

⁹² Bartolomé de las Casas, *Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos*, en Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 50.

⁹³ "Cómo se hizo cabeza de proceso contra los indios de Acoma, y de los pareceres que dieron los religiosos, y de la instrucción que se le dio al sargento mayor, para que saliese al castigo de dichos indios", *Historia de la Nueva México*, p. 32. (Ortografía actualizada)

y avales del ataque. Claro que los clérigos acotan que deberán, en la consecución de esa empresa, abstenerse "todo lo que fuere possible, de muertes de hombres, lo vno porque es odiossima á Dios", y porque entre los que ahí mueren pudiera haber habido, con el paso del tiempo, "muchos conuertidos".⁹⁴

Con cuios pareceres bien fundados,
 En muchos textos, leyes, y lugares,
 De la Escripura santa, luego quiso,
 Viendo el Gouvernador que concurrían,
 Todas aquestas cosas en el caso,
 Y dudas que assi quiso proponerles,
 Cerrar aquesta causa, y sentenciarla,
 Mandando pregonar á sangre y fuego,
 Contra la fuerça de Acoma la guerra [...]⁹⁵

Oñate le ordena a su sargento que en su nombre "castigase,/A toda aquesta genta por las muertes,/que dieron y causaron tan sin causa,/A vuestros Españoles ya difuntos".⁹⁶

Villagrà incluso inserta en su canto XXV la respuesta del comisario y de los religiosos acerca de las cuatro razones que justifican la guerra: 1) por defender inocentes, 2) reparación de bienes que se les hubiera tomado injustamente, 3) por castigar a delincuentes, y 4) por hacer la paz. Aquí los frailes son claros: sólo por estas

⁹⁴ Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, pp. 329-330.

⁹⁵ Gaspar Pérez de Villagrà, *op. cit.*, Canto XXV, folio 212v, p. 330.

⁹⁶ Ídem. Nótese que según el texto los nativos mataron sin razón a los españoles, quienes, en consecuencia y gracias a un documento, han adquirido una justificación para arrasar a los de Acoma. En el canto XXII, Villagrà narra las muertes del maese de campo y de sus compañeros "causada por la traición de los indios acomeses", no sin antes expresar con elevado verso, ritmo impetuoso y adjetivo preciso, la valentía de aquellos siete: "Los fuertes Españoles arrancaron,/las valientes espadas rigurosas,/De las gallardas cintas en que estauan,/Y assi rebueltos, todos desembueltos,/Por medio la canalla se lançauan,/Desquartizando á diestro y á siniestro,/Inormes cuerpos brauos y espantosos,/Con horribles heridas bien rasgadas,/Sangrientas cuchilladas desmedidas,/Profundas puntas, temerarios golpes..."(p. 304). En el canto XXIV, a manera de consolación les habla a sus compañeros del ejército, recordándoles su misión religiosa y su oficio de caballeros de Cristo que los identifica y une en sufrimiento con él: "Si es que teneys espiritu de Christo,/Señores compañeros lluevan muertes,/Carguen trabajos, vengan aflicciones,/Porque el que de nosotros mas sufriere,/Mas triunfo, mas alteza, mas trofeo,/Es verdad infalible que le aguarda..."(p. 322).

razones, y no por ambición de mando, venganza o codicia. Y "el acto de guerra no es acto de elección y voluntad, sino de justa ocasión y necesidad."⁹⁷

Las órdenes se cumplen cabalmente y se combate a los acomeses, sin quedar muy claro qué ha justificado el ataque. Pronto los versos de Villagrà se recubren de humo, fuego y sangre. Ya no se habla de los muros de la Iglesia que habrían de ser ensanchados, ahora se describen como terrífico contraste "aquellos pobres muros que teñidos/estaban de su sangre bañados". El poblado queda muy pronto en ruinas. Artificiosamente Villagrà hace que los valerosos guerreros acomeses sean los que se maten a sí mismos y a los suyos, al tiempo que rechazan no sólo las promesas de los españoles, sino cualquier trato con ellos. Gicombo incendia el cuarto donde se halla su mujer y sus servidoras ("porque todas juntas,/allí se consumasen y abrasasen..."); rodeado por españoles, pide el honor de combatir contra seis o siete, antes de morir; la respuesta hispana abrevia los pasos con un disparo que lo mata. Bemjol se arroja al vacío con su hija, seguidos de otras más: "Que todas tras del vemos arrojarse.../Assi todas se fueron despeñando". También la madre de Gicombo y "el bravo" Pilco se despeñan. El comentario moral de Villagrà se halla en su insistencia en describir el modo en que ocurren las muertes, ya sea por la propia caída o abrasados por el fuego. "Los baruaros y baruaras que ardiendo/Estan con sus hijuelos lamentando". La muerte física es análoga a la espiritual. Así lo subraya el poeta con la sola mención del destino al que han conducido sus almas:

Dando fin à sus dias miserables,
y llorando su grande desbentura,
Para el segundo aluergue caminaron,
que ocupan segun dize el gran lombardo,
Hallá en los calabozos del infierno

⁹⁷ Gaspar Pérez de Villagrà, *ibídem*, Canto XXV, Respuesta del Comissario, y Religiosos, folio 211v, p. 329.

Los que sin merecer alguna culpa,
de su voluntad fueron omicidas
De sus infames almas desdichadas [...] ⁹⁸

Si bien los conquistadores hacen una guerra justa, la de los acomeses no tuvo justificación alguna, según el cronista:

O cruel Zutacapan [...],
Que el bravo y fiero orgullo que pusiste,
Para que castellanos lebantasen,
Contra tu corto esfuerço armadas [...],
Para que con altivo pensamiento,
Moviesses tan sin causa injusta guerras
O soberuia que por siempre sobras [...] ⁹⁹

Al final de la crónica, una furiosa multitud se ensaña con el cuerpo sin vida de Zutacapan al que lo cercenan "en muy menudas piezas", pues lo ven como el culpable de tanta miseria. "Este causó las muertes que les dimos", les asegura Villagrà. Así antes de concluir, el poeta se ha esmerado en sustituir la ejecución de los indígenas como término de la guerra por la imagen de un suicidio colectivo al estilo de Numancia (incluso hay una referencia previa a esta ciudad), lo que le permite reiterar la valentía del pueblo conquistado y la inocencia española en estas crueles resoluciones.

Las muertes de Tempal y Cotumbo resumen ese artificio literario. Sitiados por los españoles deciden darse muerte a sí mismos y piden unos cuchillos; les dan en cambio una soga. Ambos guerreros corren en descampado para pronto lanzar la cuerda entre las ramas de un árbol y despedirse con estas palabras de honor dignas de caballeros:

Verdugos de si mismos, y amarrados,
Mirandonos a todos nos dixeron,
Soldados aduertid que aqui colgados,
Destos rollizos troncos os dexamos,
Los miserables cuerpos por despojos,

⁹⁸ *Ibíd.*, Canto XXXII, folio 271r, p.408.

⁹⁹ Gaspar Pérez de Villagrà, *Ibíd.*, Canto XXXII, folio 260r, p. 393.

De la victoria illustre que alcançastes [...],
 Gustosos quedareis, que ya cerramos,
 Las puertas al viuir, y nos partimos [...]¹⁰⁰

Hábilmente Villagr a ha eludido describir esta última batalla como la venganza española contra las muertes que habían ocasionado los acomeses. Los líderes mueren casi por su propia mano o a causa de su excesivo orgullo y soberbia, salvo el principal de ellos y causante –según la justificación española– de todos los infortunios: Zutacapan. Si bien su propia gente se arrojó sobre su cadáver para mutilarlo y con ello infligirle una final humillación, fue una espada española la que lo mat  de un solo tajo que le cercen  cinco costillas. Motivados por esa maravillosa hazaña, los conquistadores deciden ir en busca de su autor, a quien finalmente encontrarán solamente en los relatos de los propios indígenas, lo que es fundamental para concluir la narrativa de la conversión, esto es, que aquellos puedan dar cuenta de las revelaciones cristianas. En voz del anciano Chumpo, el mismo que convencí a m s de 600 acomeses a rendirse, se relata:

Buscan estos mis hijos   un Castilla,
 Que estando en la batalla anduuo siempre,
 En vn blanco cauallo suelto, y tiene,
 La barua larga, cana y bien poblada,
 Y calua la cabeza, es alto y ciñe,
 Vna terrible espada, ancha y fuerte,
 Con que a todos por tierra nos ha puesto,
 Valiente por extremo, y por extremo,
 Vna bella donzella tambien buscan,
 Mas hermosa que el Sol y mar q el Cielo [...]¹⁰¹

A diferencia de los hebreos e incluso de los griegos –cuyos dioses tenían prohibido intervenir directamente–, así como de las otras denominaciones cristianas, en los

¹⁰⁰ Ibíd., folio 285 r, p. 426.

¹⁰¹ Ibíd. Canto XXXIV, folio 281v, p. 422.

relatos del catolicismo de cuño español es habitual que los santos, especialmente Santiago, aparezcan en la batalla, y que muchas veces sus actos de guerra decidan la victoria. En este caso vuelve a aparecer el buen hombre alto y calvo montado en su caballo blanco y con imbatible espada que, como ya se mencionó, de un solo tajo acabó con el enemigo principal. Esto es más que relevante porque exime de toda culpa –de matar a sus enemigos– a los hombres comunes y corrientes que han librado la batalla sin otro afán –de creerles– que realizar una guerra justa. El otro elemento que lo acompaña es por demás significativo: se trata de la Virgen, la así considerada madre de Dios: consuelo y mediadora de los humanos. Manuel M. Martín Rodríguez –el editor de la obra de Villagrà– encuentra otras asociaciones al respecto: la justificación documental para realizar la guerra justa finalmente se materializa en la confluencia de dos figuras divinas: san Pablo y su conversión (25 de enero, que es la fecha en la que termina la batalla) y la festividad de la Virgen de La Paz (24 de enero); con esas dos fechas y personalidades sacras se indica la pacificación y la conversión, respectivamente. Sea con la coincidencia de fechas o con la intervención directa, la guerra había quedado más que justificada. Convenientemente Villagrà termina su historia con la imagen última de Tempal y Cotumbo:

Y el aliento de vida alli apagaron,
 Con cuio fuerte passo desabrido
 Dexandolos colgados ya me es fuerça,
 Poner silencio al canto desabrido [...]¹⁰²

Victoria como final. Con ese recurso Villagrà evade describir lo ocurrido posteriormente con los más de 600 acomeses presos a los que se les había prometido –según el poema– un buen trato: se les mutiló un pie como castigo y se los condenó –como lo

¹⁰² *Ibíd.* Canto XXXIV, folio 285v, p.427.

autorizaba la "guerra justa"— a la esclavitud por más de veinte años. Esa excesiva crueldad no los inhabilitaba para el trabajo, pero les impedía volver a combatir o huir. El cronista oculta todo rasgo de injusticia para no lastimar las buenas conciencias monárquicas y, en cambio, resaltar la valentía y arrojo en las batallas, al igual que el temple de los conquistadores para ejercer el oficio de soldado.¹⁰³ Como ya se mencionó, años después esa misma crueldad que se desbordó en la conquista será utilizada como argumento por los novohispanos para denostarla y quitarle todo valor moral. Para los criollos de los siglos por venir, sólo habrá dos elementos rescatables: la cultura antigua de los nativos y la inculcación religiosa.

Villagrà ya es ejemplo del criollo ilustrado que, al mismo tiempo que recupera el pasado indígena, se queja de los peninsulares, y lo hace directamente ante el rey, a quien ha elegido como interlocutor de su poema.

Sola vna terrible falta hallo,
 Christianissimo Rey en vuestra Indias,
 Y es, que estan muy pobladas, y ocupadas,
 De gente vil, manchada, y sospechosa,
 Y no siendo en España permitido,
 Que passen estos tales á estas partes,
 No se que causa pueda auer bastante,
 Para que no los hechen de la tierra,
 Que les es por justicia prohibida.
 Pues la oueja roñosa es cosa llana,
 Que suele inficionar todo vn rebaño,
 Quanto mas gran señor que no sabemos,
 Lo que puede venir por vuestra España [...] ¹⁰⁴

¹⁰³ "Que en padezer trabajos á tenido,/ Entre cien mil peligros no esperados,/ Y assi alto y heroico Rey sabemos,/ Que no ay trabajo duro en la milicia/Ni tiempo en padecerle mal gastado [...]", folios 173r y 173v del Canto XX, que da cuenta "de los excesivos trabajos que padezen los soldados, de nuevos descubrimientos, y de la mala correspondencia que sus seruiços tienen," p. 280.

¹⁰⁴ Gaspar Pérez de Villagrà, *ibíd.*, Canto IV, folios 31r y 31v, p.107.

Es evidente que los acusa de criptojudíos o conversos, al grado de solicitar la presencia del Santo Oficio, a sabiendas de que esa condición es la causa de su mal actuar, que a su vez los descubre como dudosos españoles. También en los relatos hispanos, al igual que en los anglosajones, se halla el motivo del enemigo oculto, haciéndose pasar por quien no es, engañando con ropas, lenguaje y maneras. Por ello, solicita

Que todas vuestras Indias se despojen,
 Desta bestial canalla, y que se pueblen,
 De solos Hijosdalgo, y Caualleros,
 Y de Christianos Viejos muy ranciosos,
 Que con estos, y no con otra gente,
 Podeis bien descubrir el vniuerso,
 Y conquistarlo todo y reduzirlo,
 Al suabe jugo de la Iglesia santa [...] ¹⁰⁵

No son los nativos el problema a resolver, sino los europeos disfrazados de cristianos. Quizá la parte más tediosa de su texto sea aquella en la que describe la espera y los prolongados trámites para que la expedición al Norte sea autorizada a causa de la tortuosa burocracia española; y, al contrario, los mejores momentos de este largo poema se hallan al inicio, con la muy bien lograda recuperación de la historia original de los aztecas, y al final, con la descripción de altos vuelos épicos de la lucha campal contra los indios de Ácoma. Así comienza recuperando la historia de los antiguos mexicanos:

Tiendas y pauellones bien luzidos,
 Con que sus Reales fuertes assentauan,
 Y como sueltos tiernos ceruatillos,
 Infinidad de niños y muchachos,
 Por vna y otra parte retoçando,
 Embueltos en juguetes muy donosos,
 De simples infanticos Inocentes,
 sin genero de traça ni concierto:
 Y tambien por aquel soberuio campo,

¹⁰⁵ Ibíd., Canto IV, folio 32v, p.109.

Entre las fieras armas se mostrauan,
 Assi como entre espinas bellas flores,
 Vizarras damas, dueñas y donzellas,
 Tan compuestas discretas y gallardas,
 Quanto nobles hermosas y auisadas:
 Y en fresca flor de jubentud mancebos,
 Gentiles hombres, todos biē compuestos,
 Compitiendo los vnos con los otros,
 Tanta suma de galas y libreas [...]:
 Y assimismo los gruesos esquadrones,
 Mostrauan entre tanta vizarría,
 Vn numero terrible y espantoso,
 De notables transformaciones fieras [...]:
 Allí muy naturales parecian,
 Inuencion propria antigua, y que es vsada,
 Entre todas las gentes y naciones,
 Que vemos descubiertas de las Indias [...]¹⁰⁶

La descripción parece la de una corte europea en movimiento –siglos después, Clavijero en su *Historia antigua de México* "hizo de los aztecas nobles romanos"¹⁰⁷—. Encabezan la procesión dos "briosisimos hermanos,/ De altos y nobles Reyes descendientes", que rápidamente se identifican con los actuales protagonistas de la *Historia*: van deseosos de conquistar el mundo y someterlo "Al duro iugo de su inmenso imperio". Al igual que los europeos que se adentran en tierras extrañas, estos nativos del Norte han abandonado sus lugares de origen para propiciar nuevos prodigios. La aparición de un grotesco personaje, que no puede ser más que un mensajero infernal –si no es que el demonio mismo– encarnado en una vieja deforme, detiene el paso de la corte mexica y los divide entre los que deben regresar y los que habrán de proseguir hasta fundar Tenochtitlan. Esa astucia demoníaca de conservar la retaguardia únicamente logra posponer el desenlace, pues ahora Oñate y sus hombres se disponen

¹⁰⁶ Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, Canto I folios 4v y 5r, pp. 71-72.

¹⁰⁷ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, p. 38.

a concluir lo que Cortés inició, por un lado, y, por otro, consolidar el nuevo imperio sobre las bases del antiguo azteca. Hay que subrayar lo que ya no resulta evidente para ojos contemporáneos: Villagrà no ha abandonado en este pasaje el discurso histórico, por más que parezca impregnado de mito y de ficción. Es más, esos mismos ojos deben maravillarse por el uso de un discurso heteróclito, donde se incorpora con destreza el relato mítico, tanto prehispánico como medieval, la presentación de documentos fehacientes y probatorios, la versificación, así como la expresión de ansiedades e ideales renacentistas. Una de ellas se expresa en la magistral, casi mágica, y feliz confluencia entre los hechos históricos y la incipiente pretensión criolla: así como en la corte imaginada se hallan mujeres y niños, claros ascendientes de los que serán los Moctezuma y Cuauhtémoc posteriores, Juan de Oñate lleva en esa expedición a su hijo Cristóbal, ahora descendiente tanto de ellos como de los primeros conquistadores.¹⁰⁸

Manuel M. Martín Rodríguez señala que Pérez de Villagrà

aporta un valor adicional a la estructura del poema al sugerir que Cristóbal, descendiente de la nobleza azteca que peregrinó hacia el sur para fundar Tenochtitlán (ver los cantos I-II) está simplemente regresando a la casa ancestral, a la que tiene derecho no sólo como hijo (y heredero aparente) del conquistador español autorizado para hacer la entrada, sino también como descendiente de los antiguos reyes locales.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cristóbal Oñate, hijo del adelantado Juan y protagonista, pero no héroe, de la *Historia de la Nueva México* es nieto del conquistador del mismo nombre que fue gobernador de la Nueva Galicia y, como ya se mencionó, rico propietario de minas; por el lado de su madre, es bisnieto de Moctezuma II y nieto de Hernán Cortés.

¹⁰⁹ Gaspar Pérez de Villagrà, *Historia de la Nueva México*, intr., y notas de Manuel Martín Rodríguez, n. 267, p. 466.

2. Ethos barroco y ethos puritano¹¹⁰

Algunos años después de la publicación de la *Historia de la Nueva México*, las cualidades e ideas del patriotismo criollo, que ya se expresaban de manera incipiente en Pérez de Villagrà, se encarnan y magnifican en la persona de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). Acucioso historiador, científico y religioso, descendiente de españoles de prosapia, al que se le negó el acceso a los mejores puestos en la administración local; cultísimo resultado de la colonización hispana, quien es prontamente apreciado por sus estudios sobre el cometa aparecido a finales de 1680, y cuyos resultados publicó en su *Libra astronómica y filosófica* en 1690. También su curiosidad lo lleva a comprender la lengua y la historia mexicanas, y de proveerse de cuanto documento pueda echar mano para sustentar sus conocimientos. Es en definitiva el deseo de reivindicación del pasado indígena que lo conduce a elaborar la teoría –que en ese momento no era del todo increíble– de la presencia previa del apóstol desaparecido, santo Tomás, en los territorios novohispanos. Como sea, Sigüenza –al igual que todos sus sucesores– rescataba y se apropiaba de una historia antigua que aparecía no del todo pagana. En ese rejuego de historia y memoria, contradicciones y teorías, la cruel conquista, con el despiadado exterminio y esclavitud de los indígenas, no se justificaba en ningún sentido. En cambio, el otro rostro de la conquista, el piadoso, para estos ilustrados sí era digno de resaltar y, por ejemplo, se dedica a escribir, entre 1690 y 1693, sobre Hernán Cortés "en su faceta como dadivoso

¹¹⁰ En lo que sigue se contrastan dos maneras de ver el mundo, que antepongo bajo los epítetos de *ethos* barroco y *ethos* puritano. El primero corresponde a la visión hispanoamericana, que Bolívar Echeverría condensó y explicó en lo barroco, expresión de contrastes y vértigos, rejuego dialéctico permanente. El segundo, propio de Estados Unidos, ha sido delineado a lo largo de esta tesis y explicado en lo melodramático, en la oposición de los contrarios y en la convicción a ultranza de realizar un destino providencial. Geométricamente, uno implica la espiral y el otro, la línea recta.

y caritativo fundador del Hospital de la Inmaculada (de Jesús, después)".¹¹¹ Y para mayor realce de la figura de Sigüenza, en cuanto a su presencia en lo que actualmente es territorio estadounidense, habrá que acotar su primigenia *Historia de Texas*, al igual que su participación, en 1693, como geógrafo en la expedición a la bahía de Panzacola, que fue motivada por un memorial que él dirigió a la corte madrileña. Muy a propósito he querido remarcar los hechos realizados por Carlos Sigüenza entre 1690 y 1693, para contrastarlos con lo que Cotton Mather, el puritano y anglosajón, hacía en ese momento: procesar y colgar brujas.

Alicia Mayer con justeza se refiere a Carlos de Sigüenza y Góngora y a Cotton Mather, cercanos en el tiempo y separados por una frontera, como resultado intelectual del barroco y del puritanismo, respectivamente; con algunos puntos en común, como el hecho de que ambos criollos observaron y escribieron acerca del cometa de 1680 y que los dos eran clérigos cultos. Hasta ahí las semejanzas, pues los resultados los separan: Mather representa la élite teocrática dominante, aunque ya en declive. Más allá de que sus observaciones sobre el cometa no puedan considerarse científicas (especialmente si se las compara con las de su coetáneo novohispano),¹¹² lo que más los diferencia son

¹¹¹ Alicia Mayer, *Dos americanos. Dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, UNAM, p. 91.

¹¹² El involucramiento y defensa de Cotton Mather en los experimentos del doctor Zabdiel Boylston para la inoculación de la viruela como vacuna entre la población, en 1721, definitivamente lo califican como científico; en contraste con su otra participación, ahora en los juicios de Salem, en los que "con una minuciosidad de científico examinó a algunas de las acusadas y publicó sus evidencias y conclusiones. Desafortunadamente sus premisas lo condujeron a conclusiones equivocadas" (*American Literature*, vol. 1, p. 139). En un evidente esfuerzo por dignificar a su biografiado anglosajón, Mayer señala que "Cotton empleó dos tipos de lenguaje distintos en su interpretación del cosmos. Uno que iba dirigido a sus compatriotas y feligreses con quienes se manifiesta exagerado, teatral y moralista, y otro que apunta a las altas esferas del mundo científico, donde maneja un estilo sobrio y académico. A los primeros les presentaba el cometa como signo de funestas tragedias y les insuflaba el miedo al poder de Dios. Fomentaba la superstición para que sus compatriotas se doblegaran ante el Todopoderoso." (*Dos americanos...*, p. 210). Sin embargo, la historiadora no documenta los alcances de sus textos

sus concepciones sobre el cristianismo; la de Mather lo lleva a encontrar lo demoníaco en los naturales (los acusará de ser los causantes de la proliferación de la hechicería), mientras que Sigüenza halla la manera –aunque rebuscada y de algún modo parecida a Villagrà– para insertarlos en una nueva historia que, a su parecer, ya ha comenzado. Sigüenza ve la historia como un rizo que, en el inicio de su curva, prefigura la actuación a futuro de sus legítimos habitantes actuales. Mather la concibe en un sentido bíblico como una línea continua, resultado de la voluntad divina sobre su pueblo elegido, que, a su vez, está obligado a vencer una serie de obstáculos. En ellos dos queda representada la diferencia entre las dos formas de colonización que ocurrieron en Norteamérica: la barroca española y la puritana anglosajona –para emplear los mismos términos de Alicia Mayer.

Al igual que John Bunyan, que se imaginó a sí mismo caminando "a través del desierto inhóspito del mundo, soñando un sueño en una cueva",¹¹³ Cotton Mather se refiere a sí mismo y a sus correligionarios como "pobres viajeros en un mundo que es tanto el campo del diablo como su meta; un mundo en el cual está el diablo acampado en cada rincón con bandas de ladrones para dañar a todos los que tienen sus rostros vueltos hacia Zión".¹¹⁴ Este Mather, aunque de viva imaginación, se refería de manera literal al demonio de cuya existencia jamás dudó, al grado de prepararse toda su vida

científicos que, hasta donde se sabe, fueron escasos; y, en cuanto al discurso utilizado para fomentar la superstición, se debe subrayar con rigor que Cotton Mather no lo consideraba como supersticioso, sino como verdaderamente religioso. Es decir, era el discurso religioso habitual empleado en los sermones por los puritanos para difundir, eso sí, las ideas predominantemente calvinistas. Enseguida, Alicia Mayer cita un fragmento de Mather de su *Maravillas del mundo invisible* (1692) que aclara todavía más ese punto: "expone que la energía del diablo se hace sentir de distintas maneras: en temibles terremotos [...], en rayos fulminantes, los cuales 'se observa, caen más frecuentemente sobre nuestras iglesias que sobre otros edificios'" (ídem).

¹¹³ Se trata de los primeros versos de *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan.

¹¹⁴ Cit., en Parrington, *Main Currents in American Thought*, vol. 1, pp. 115-116.

para la confrontación final.¹¹⁵ Y sus temores resultaron fundados con la irrupción de los casos de brujería en 1692; tanto creyó en su veracidad que lo llevaron a actuar de manera inmediata para salvaguardar tanto a las colonias como sus fronteras. O visto de otra manera: el terror compartido con sus correligionarios fue ya incontrolable y sólo apaciguado, pero no desaparecido del todo, después de los juicios de Salem, cuyo saldo fue catorce mujeres y cinco hombres colgados, y uno más lapidado; si no sonara como nota insensible o burlona, habría que agregar dos perros en ese sacrificio.¹¹⁶

Cotton Mather tenía 29 años y escasa residencia en Salem. Hay que recordar que a los colonos se les había prohibido utilizar métodos drásticos de castigo contra los disidentes, "particularmente en la ejecución de cuáqueros",¹¹⁷ así que ese desbordamiento de la violencia contra los propios sólo puede ser entendido como el pánico que les provocaba el demonio, sus agentes –los indios o los papistas (católicos)–, y, finalmente por la contaminación que pudieran haber sufrido de aquellos algunos de los habitantes (pecadores) de Salem. Precisamente esa expresión del poder (más que nada divino y, por ello, a través de los clérigos) ocurre en los tiempos en que los puritanos han comenzado a perder el control político entre los residentes de las colonias y de los asentamientos en la frontera. Fueron puritanos quienes recabaron las pruebas de hechicería, acusaron, juzgaron y condenaron. Nadie más. Hay una lógica

¹¹⁵ Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 129.

¹¹⁶ Cf. *The Witches. Salem, 1692*, de Stacey Schiff. La autora subraya el hecho de que ninguna "bruja" fue quemada, y que esa imagen es una construcción cultural estadounidense posterior.

¹¹⁷ Bremer, *op. cit.*, loc. 565-566. Hay que destacar esta contradicción en el seno de las iglesias reformistas que propugnaron por la libre interpretación de las Escrituras en contraste con la rígida ortodoxia católica, para luego caer en persecuciones de herejías, como sucedió en el afamado caso entre Servet y Calvino, en donde el primero terminó en la hoguera. Sin haber cancelado la libre interpretación, la hoguera o la horca resultan una aberración en el pensamiento protestante. Hay que condescender en que Cotton Mather les pidió a los jueces que no fueran demasiado rígidos en sus condenas y que incluso llegó a pensar que los juzgados pudieran ser inocentes.

irracional en todo ello, en donde la fe se llega a sustentar por la fantasía.¹¹⁸ La creencia en la hechicería se incorpora a la teología, tanto como el mito del hombre salvaje se integra a la historia de los pueblos; a tal grado que el hecho de que un individuo no crea en esas criaturas demoníacas (las brujas) despierta dudas sobre su integridad moral; está muy cerca de convertirse en hereje, pero el paso de los años también probó lo contrario: alguien con un gran conocimiento de las presencias y actuaciones del averno resultaba sospechoso de connivencia con el diablo. Cotton Mather incluso llegó a conjeturar si las declaraciones de los testigos sobre hechicerías presenciadas o conocidas hubieran podido ser resultado de manipulaciones del diablo.

Esta guerra imaginaria en la que los puritanos combaten, se equipara a la muy real contra los indios. En esta última –como ya se observó– los indios aparecen y desaparecen; atacan como demonios; tienen la habilidad de confundirse con la naturaleza y adoptar formas distintas. Esa lucha era comparable con la interna: el combate entre el bien y el mal, que ya no ocurre en el territorio de los nativos, alejado de las cercas de los establecimientos coloniales, sino que esos demonios y brujas ahora atacan las "casas de los cristianos donde Dios tiene su permanente adoración;"¹¹⁹ lo cual debió acrecentar el terror ante la posible perdición moral de sus habitantes, una vez que reconocían que tal adoración no era suficiente muralla para detener los embates del demonio. Los ejemplos de Mather de extrañas y repentinas enfermedades, "más allá de la epilepsia, catalepsia o males del susto", que ocurrían en niños, inocentes

¹¹⁸ James D. Hartman, *Providence Tales and the Birth of American Literature*, hace referencia a los debates en el siglo XVII sobre los diferentes métodos de exorcismo empleados respectivamente por católicos y puritanos, así como la inclusión de nuevos argumentos contra los empiristas que dudaban no sólo de que el mundo espiritual actuara sobre el terreno real, físico, sino que, ya en términos legales, se atrevieran a cuestionar "la credibilidad y honestidad tanto de los narradores como de los testigos" de los actos de brujería (p. 67).

¹¹⁹ James D. Hartman, *op. cit.*, p. 117.

y religiosos, se transformaban con el correr de su pluma en voces de alarma. La enardecida mente de Cotton Mather se lo explica de la siguiente manera en su *Decennium luctuosum*:

La historia de la prodigiosa guerra llevada a cabo por los espíritus del mundo invisible en contra de la gente de Nueva Inglaterra en el año de 1692 [...me ha] hecho pensar a menudo que esta inexplicable guerra debió de haber tenido su origen entre los indios, cuyo jefe Sagamores es bien conocido –según algunos de nuestros cautivos– por ser un hechicero espantoso, conjurador del demonio, así como frecuentador de diablos.¹²⁰

Por ello, esta narrativa fantástica se incorpora y encaja a la perfección con la inicial – de corte más realista, pues pretendía apegarse a los hechos, a pesar de la abundancia de coincidencias y providencialismo–, que describía el cautiverio femenino en tierras indias. La base religiosa es la misma, así como lo son los temores y la violencia desplegados hacia los habitantes originarios de este continente. Y así como la primera narrativa (de 1682) tuvo a Mary Rowlandson como personaje eje, explicativo y significativo; en esta segunda, aparece Mercy Short, una adolescente que, para mayor sustento y profundidad de esta historia maravillosa plena de magia y de sucesos extraordinarios, había sido capturada por los indios en 1690, y rescatada dos años después de los campos indios de Quebec (el relato no descuida resaltar negativamente los vínculos de éstos con los franceses católicos). Aun después de su liberación, las cosas no mejoraron para Mercy Short; al contrario, empeoraron. En Salem y en el año de 1692, cuando se desató la mayor crisis de brujería nunca antes vista, realizó un viaje a Boston, donde se hallaban las primeras hechiceras en espera de su juicio: Sarah Good, Sarah Osborne y Tituba. Para su desgracia, Mercy se encontró con la primera y quizá la peor de ellas. Ya en Salem, Sarah había mostrado su desfachatez y cinismo

¹²⁰ Cotton Mather, *Decennium Luctuosum*, cit., en Richard Slotkin, *op. cit.*, p. 131.

ante los sesudos interrogatorios que le realizó el clérigo Hathorne –el ancestro al que el Hawthorne hace referencia en "La aduana"–. Se la acusaba de atormentar a un grupo de niñas sin mostrarse físicamente. Su culpabilidad había sido corroborada por las respectivas confesiones de sus otras cómplices. El hecho es que en Boston, Good le pidió tabaco a Short y ésta enfadada le arrojó la leña que estaba cargando, lo cual –es de creer– provocó que Good la embrujara. Para Richard Slotkin el comportamiento que habrá de mostrar posteriormente Mercy Short era consecuencia de la experiencia de cautiverio que había padecido con los indios; y Cotton Mather fue también de la misma opinión. Para él, que poco conocía de psicología, el sufrimiento de Short se explicaba en términos religiosos: el contacto anterior con los indios le había provocado –como si fuera una infección espiritual– ser ahora sujeto de sus hechicerías y de los ataques del mundo invisible. Mercy Short, a diferencia de lo ocurrido con la señora Rowlandson, no había logrado su restauración completa. Sin embargo, una vez embrujada, la muchacha le fue muy útil a Mather para "descubrir el patrón común en cada uno de los ataques que forman, a final de cuentas, la narrativa del cautiverio: un encuentro o visita demoníaca y una estadía en un ambiente diabólico bajo el poder de hombres-demonios".¹²¹ Asimismo, su descripción del demonio, chaparro y moreno, "como el color de los indios", fue una prueba irrefutable para el clérigo de la veracidad de las declaraciones de la joven, ya que de esa manera había sido descrito el diablo en manuales especializados contra la hechicería, que Mercy Short no podía haber conocido siquiera. Es más, en sus confesiones algunas "brujas" lo llamaban "el hombre negro".

¹²¹ Richard Slotkin, *op. cit.*, pp. 129-130.

La superposición de esos dos universos (el mágico y el físico, con sendas guerras que pelear) que es unívoco en mentes como la de Cotton Mather, da paso alternándose uno u otro a su delineamiento (por no decir irrupción) y descripción con mayor claridad: en ese momento, a finales del siglo XVII, Cotton Mather está obsesionado por dar cauce a la descripción de un mundo donde inefables demonios flotan en el aire de manera extraña para irrumpir y devastar; capaces de introducirse en los cuerpos y poseer a los individuos. Cuando Mather asegura haber sentido la sustancia de esos seres invisibles, o que éstos le han robado las notas de su sermón, o haber sido empujado por los demonios que invaden el espacio físico, todo esto aunado a su obsesión por recopilar historias de brujerías y llenar compendios con ellas, se comprende que él, así como

otros puritanos que pensaban igual hayan empleado los años entre 1693 y 1740 para crear una visión de la historia y de la deidad en la que los roles de cautivo, verdugo y vengador definieron las relaciones de Nueva Inglaterra, entre sí, con los indios y con Jehová. Sermones, historias, panfletos contra la emigración, así como narrativas personales, todo giraba alrededor del tema del cautiverio[...]. La única relación concebible bajo esa psicología del cautiverio entre el blanco y el indio fue la de cautivo a captor, el bien indefenso ante el mal activo. La psicología del cautiverio sólo les dejó a los puritanos dos posibles reacciones: sumisión pasiva o castigo violento [...]. Nueva Inglaterra optó por una guerra total, por el exterminio o encarcelamiento en reservaciones de la población nativa.¹²²

Richard Slotkin lo explica de manera insuperable: todo acto que los puritanos vivían y podían entender como una agresión hacia sus establecimientos lo interpretaban como parte del plan maestro del demonio. Así, las actitudes más conciliadoras de los cuáqueros, el deseo de expansión, esto es, de emigrar, y las guerras tanto físicas como invisibles, eran ataques diabólicos contra la constitución de sus comunidades.

¹²² *Ibidem*, pp.144-145.

Ese fue solo el comienzo de la guerra contra las fuerzas externas fundamentada en el miedo. Por una parte, "temían que Dios pudiera castigarlos si fallaban en castigar a todo aquel que desafiara sus deseos",¹²³y, por otra, un miedo que roza el pánico de que esas criaturas ajenas a ellos pudieran hacerlos suyos, al grado de convertirlos en uno de ellos. Aquí se habla de la semilla del miedo de los colonizadores de una gran parte de Estados Unidos, que conformará la ideología dominante de todo el país: el afán de aculturar y de desconfiar de los otros, a manera de defensa.

Vernon Parrington concluye su revisión histórica de la cultura estadounidense de finales del siglo XVIII, con cierta pesadumbre: "Un mundo que aceptó a Michael Wigglesworth¹²⁴ como su poeta y consideró a Cotton Mather como su más ilustre intelectual, había sufrido con seguridad un retroceso en términos culturales".¹²⁵ El comentario es sombrío, especialmente si se considera que el pensamiento de Cotton Mather es el cúmulo del puritanismo; no es una síntesis, sino una elaboración intelectual que llega a su clímax y crisis (los juicios de Salem), pero *sin* una resolución final, puesto que se ha extendido transfigurándose hasta el actual siglo XXI. Ahí se halla la clave de la frase pesimista de Parrington sobre la obra de quien inauguró sin pretenderlo la literatura fantástica de Estados Unidos, con sus *Wonders of the Invisible World*, en

¹²³ Bremer, loc. 1187-1188; lo que explica mucho de las actitudes y comportamientos tanto locales como internacionales. En esa alianza con Dios se incluye el desprecio hacia los extranjeros y la lucha contra el Anti-Cristo, estos es, las fuerzas del mal y el papismo.

¹²⁴ Michael Wigglesworth (1631-1705): "Mórbido y valetudinario, escribió uno de los poemas más enfermizos de su generación *The Day of Doom (El día del Juicio)*, publicado por primera vez en 1662. Este poema fue inmensamente popular: la primera edición de mil ochocientas copias se agotó en menos de un año [...]. Expresión de la teología calvinista en forma de balada, en la que se describe la depravación innata, así como el castigo final del pecador. El poema, a lo largo de varias generaciones, tuvo un poderoso efecto en la imaginación de Nueva Inglaterra", *American Literature*, vol. 1, p. 116. Es un poema en octavas de más de 300 versos. Wigglesworth fue contemporáneo de Mary Rowlandson (¿1635-1711?), aunque su *Narrative of the Captivity* no fue publicada hasta 1682.

¹²⁵ Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought. The Colonial Mind, 1620-1800*, vol. 1, p. 85

1693; además Cotton Mather escribió otras 450 obras o más, entre las cuales destaca el gran compendio sobre el movimiento puritano publicado en 1702, bajo el título de *Magnalia Christi Americana*, que influyó enormemente para –en palabras de Bremer– "comunicar a las generaciones posteriores el sentido puritano de una relación especial con Dios y de la errancia en el desierto de inspiración divina".¹²⁶ Según Richard Slotkin, la influencia de Mather fue fundamental para "crear y establecer la mitología ortodoxa de un Estados Unidos puritano". Su *Magnalia Christi Americana*

pretendía ser la historia de Nueva Inglaterra "bajo el manto de la Eternidad"; habría de explicar la experiencia de Nueva Inglaterra en términos de una visión total del mundo en el que se valoraría verdaderamente a los puritanos y los indios en el contexto del drama divino de la historia, como se desarrolla desde el Edén al Calvario y de ahí a Boston y al apocalipsis.¹²⁷

Parrington retoma la *Literary History of America* (1901) de Barrett Wendell para comprender el objetivo último que Cotton Mather perseguía al publicar *Magnolia*: si después de las tres generaciones vividas en Nueva Inglaterra,

la existencia terrena de una proporción no antes vista de hombres y de mujeres y de niños diera señales de que se encontraban entre los elegidos, entonces ese libro podría resultar una prueba de que la prístina política de Nueva Inglaterra había sido especialmente favorecida por el Señor. Porque con seguridad el Señor habría de escoger a Sus elegidos en lugares donde se conducían sus vidas de acuerdo con Su voluntad.¹²⁸

No hay que dejar de destacar que este pensamiento insiste en que se verifiquen las señales percibidas a manera de pruebas, para que a su vez sean interpretadas como la ratificación de una elección divina.

¹²⁶ Francis J. Bremer, *Puritanism: A Very Short Introduction*, loc. 1559.

¹²⁷ Richard Slotkin, *op. cit.*, pp. 128-129.

¹²⁸ Vernon L. Parrington, *op. cit.*, p. 116.

3. Orden moral y libertad

No es del todo equivocado decir que la "flama" de lo "correcto" en las iglesias es el secreto del genio y del poder de Estados Unidos.

William Lee Miller

Los estadounidenses ven el mundo en términos morales.

Robin M. Williams

Cuando uno lee el sermón sobre el carácter nacional estadounidense, pronunciado por el reverendo Nathaniel Clark Burt el 15 de noviembre de 1851, vuelve a escuchar las voces de los Mather. El clérigo de la iglesia presbiteriana comienza preguntándose por las características que conforman una nación y se responde: un nacimiento y un lenguaje en común, un mismo territorio para todos sus habitantes y una ciudadanía bajo el mismo gobierno. De la idea de un nacimiento compartido pasa al concepto de "raza", para finalmente concluir que el Estado queda bajo la supervisión divina. Del mismo modo une los dos mundos, el físico y el sobrenatural: "la más grande verdad de la historia es lo incuestionable de la providencia de Dios".¹²⁹ Habiendo establecido el concepto de nación, ahonda entonces en lo que considera una misión ya designada en la Biblia y, para ello, retoma la relación de Yahvé con el pueblo judío, actualizándola en términos cristianos: "se requería la influencia de una nación para preparar al mundo para la llegada del Mesías".¹³⁰ En términos de nación elegida, explica a su audiencia los primeros asentamientos puritanos, como si efectivamente hubieran sido los primeros:

¡Cuánto tiempo mantuvo Dios este continente oculto de la vista del mundo civilizado! ¡Y cuando fue descubierto, cuánto mantuvo alejadas a las naciones de la consecución de sus afortunados establecimientos! Hasta

¹²⁹ Nathaniel Clark Burt, *National Character. A Thanksgiving Discourse...*, loc. 83-85.

¹³⁰ Nathaniel Clark Burt, *op. cit.*, loc. 91-93.

que la Reforma protestante no hubo logrado sus grandes resultados y las naciones estuvieran preparadas para trabajar bajo su tutela, Dios comenzó a poblar este país.¹³¹

El principio básico de Burt es que el individuo es un ser religioso por antonomasia, que cumple en todo momento los designios divinos. Haga lo que haga siempre se rige por principios religiosos, "es un ciudadano religioso". Las instituciones son establecidas por Dios y administradas en su nombre, y, por lo mismo, "responsables ante Dios, esto es, nuevamente religiosas". De esta manera arriba a su conclusión:

El Estado tiene un carácter religioso. Las naciones derivan su existencia de Dios. El Estado es una institución divina, y tanto disfruta como ejecuta prerrogativas divinas. De ahí que esté bajo el deber de Dios y, por lo mismo, tiene un carácter religioso.¹³²

Decide no discutir sobre el carácter natural del gobierno civil porque simplemente tacha esa teoría como falsa por ir en contra de las Escrituras y, por lo mismo, ser infiel. Le basta con asegurar que es voluntad de Dios que haya un gobierno civil. Se apresura a aclarar que con ello no quiere decir que abogue por una teocracia. Como buen conocedor del Nuevo Testamento, sabe que Estado e Iglesia tienen cada uno su propio ámbito de acción. Pero –aquí la adversativa es muy relevante– si bien el Estado, por un lado, debe tolerar todas las prácticas religiosas, por otro, debe buscar "la difusión y el establecimiento de la cristiandad a lo largo y ancho de nuestra tierra".¹³³Y finalmente hace un nuevo malabarismo retórico: si bien la legislación y la constitución no mencionan una religión particular, se debe aceptar que "el cristianismo bíblico es la

¹³¹ *Ibíd.*, loc. 210-215. Ver *supra*, al inicio de este capítulo, puesto que el clérigo reitera la idea de una América despoblada, pero en espera de los cristianos reformistas.

¹³² *Ibíd.*, loc. 98-100. No es necesario subrayar que por religión el autor se refiere al cristianismo derivado de la Reforma.

¹³³ *Ibíd.*, loc. 124-127.

religión de este país [...] ya que la mayoría de nuestra gente son sus creyentes".¹³⁴Y da un ejemplo de lo más ilustrativo sobre el vínculo entre lo civil y religioso, sin llegar a ser teocrático: cada presidente de Estados Unidos, al asumir su cargo, jura asentando la mano sobre la Biblia respetar la constitución; sin mencionar que los políticos tienen la tendencia a concluir sus discursos con referencias a Dios, o que su confianza absoluta en la divinidad se haga manifiesta en la impresión de los billetes de dólar o que los testigos de un juicio también practiquen aquel ritual sobre la Biblia para asegurar a los presentes que dirán la verdad. Para William Lee Miller –un pensador del siglo XX– todo ello es reflejo de la ética protestante que "ha sido en una parte cualificada y en otra secularizada por la poderosa fuerza de la ideología estadounidense",¹³⁵ cuando en realidad hay una relación metonímica entre religión e ideología en Estados Unidos, que el mismo autor denota al sintetizar que "existe en Estados Unidos una forma pública de religión nacional semi-secular, que surge en ocasiones de Estado y se fusiona con temas patrióticos y referencias antisépticas a la religión."¹³⁶

Con todas las circunstancias aparentemente a favor de los habitantes de Estados Unidos (salvo la Guerra Civil que fue "una horrenda contradicción al espíritu de nuestra religión"), Nathaniel Clark Burt –al concluir su sermón– afirma que para lograr su destino glorioso deben continuar haciendo lo mismo que hasta el momento: la expansión hacia el Oeste. "Vastos territorios se hallan desocupados [...]. El comercio del Pacífico nos aguarda [...]. Nuestro destino es manifiesto: nuestra gloria, inevitable [...] ¿Es que Dios nos ha favorecido tan abiertamente que no pueda continuar bendiciéndonos?"¹³⁷Desde

¹³⁴ *Ibíd.*, loc. 134-138. Y lo mismo se dice de la lengua en tiempos actuales: si bien no hay una lengua oficial decretada, ciertos grupos mayoritarios insisten que se debe considerar el inglés como tal.

¹³⁵ William Lee Miller, "Religion and Political Attitudes", en *Religious Perspectives in American Culture*, James Ward Smith y A. Leland Jamison, eds., Princeton, Universidad de Princeton, 1961, p. 101.

¹³⁶ William Lee Miller, *op. cit.*, p. 81.

¹³⁷ Nathaniel Clark Burt, *op. cit.*, loc. 219-229.

luego, como es propio del carácter puritano, los peligros a los que se enfrentan están encarnados fuera de ellos:

debemos pensar si nuestro país tiene la suficiente fuerza vital para convertir en buenos ciudadanos estadounidenses a las hordas de infieles, indigentes, criminales, que cubren nuestras costas, provenientes de las naciones del viejo mundo [...]. Al tiempo que la ignorancia y la corrupción moral y la ambición del poder se vuelven prevalecientes, y el papismo y paganismo alcanzan la supremacía entre nosotros.¹³⁸

Ante tal asedio, lo que hay que hacer es acatar una instrucción sencilla:

sólo si al Señor lo hacemos verdaderamente Dios de nuestro país, podemos esperar ser bendecidos y, por lo mismo, esperar la futura gloria de nuestro país.¹³⁹

Al no constituirse el puritanismo como una religión propiamente dicha, se vuelve un conjunto de ideas, creencias, preceptos, actitudes y –claramente– una visión del mundo que señala tanto el qué hacer del hombre como los para qué y por qué, y que cubre como recubre cada aspecto de la vida cotidiana estadounidense, moldea la sociedad a través de la formación de individuos probos e intenta "abrazar al mundo", al tiempo que conforma los credos de las iglesias establecidas y aún por crearse. William Lee Miller establece que las peculiares características de la religión en Estados Unidos se derivan tanto "del protestantismo [en general] como del tipo específico de protestantismo que se desarrolló en esa nación."¹⁴⁰ No es de sorprender que Miller afirme que Estados Unidos nació protestante y no como reacción al catolicismo, ya que no hay "en nuestros antecedentes remanentes de una iglesia nacional ni de autoridad católica",¹⁴¹ puesto que él como otros ignoran esa parte de su historia nacional –la colonización española–

¹³⁸ *Ibíd.*, loc. 231-245.

¹³⁹ *Ídem.*

¹⁴⁰ William Lee Miller, "Religion and Political Attitudes", en *Religious Perspectives in American Culture*, James Ward Smith y A. Leland Jamison, ed., Nueva Jersey, Princeton University, 1961, pp. 84-85.

¹⁴¹ William Lee Miller, *op. cit.*, p. 85.

. Resume las doctrinas protestantes –en clara oposición a las "estáticas y tradicionales" del catolicismo– como aquellas que propugnan por la "libertad del cristiano", y concluye: "el impacto constructivo del protestantismo depende de cómo el cristiano use su libertad".¹⁴² El tipo de protestantismo que arribó a Estados Unidos lo define, junto con James Hasting Nichols, autor de *Democracy and the Churches*, como "protestantismo puritano", y se aposentó entre los congregacionalistas, bautistas, presbiterianos, metodistas, unitarios, cuáqueros, discípulos, evangélicos y el Ejército de Salvación, que son las más numerosas de las diversas denominaciones religiosas en Estados Unidos derivadas de la Reforma. "Históricamente representan una fusión del calvinismo, espiritualismo y el movimiento sectario de los bautistas",¹⁴³ que ha hecho que los estadounidenses "vean el mundo en términos morales".¹⁴⁴

El protestantismo puritano se convierte en el cúmulo de pensamiento conservador, al que se accede independientemente de la religión que se profese, siempre y cuando se esté inmerso en la idea del capitalismo (muy individualista y casi siempre despiadado e intransigente). El vínculo entre la doctrina de la predestinación y el desarrollo capitalista –como lo señala Bremer– que encuentra Max Weber "es todavía un planteamiento utilizado en muchos estudios sobre los puritanos".¹⁴⁵

William McLoughlin está convencido de que el pietismo, nombre genérico que le otorga a la visión y comportamiento surgidos del movimiento religioso de Reforma en contra de la corrupción del catolicismo y que fue transplantado a las colonias del noroeste de América, es tan intrínseco al carácter del estadounidense como lo son "las

¹⁴² *Ibíd.*, p. 87.

¹⁴³ *Ibíd.*, p.88.

¹⁴⁴ La frase es de Robin M. Williams, en su libro *American Society*, cit., en W. L. Miller, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴⁵ Francis J. Bremer, *Puritanism: A Very Short Introduction*, loc. 1527. Véase el capítulo IV de esta tesis en el que se retoman, a través de Weber y de Merleau-Ponty, los postulados de Benjamin Franklin que establecieron tales vínculos.

cualidades del pragmatismo, el liberalismo democrático o la influencia de la frontera".¹⁴⁶ Cita las características que Ernst Troeltsch encuentra en el temperamento pietista: "su anti-institucionalismo, su voluntarismo, su exaltación de la relación directa del individuo con Dios, su aspiración 'hacia la perfección interna' [...]. El pietismo activo de los puritanos le dio a la Iglesia el deber de reformar el mundo, y así se manifestó "como liberalismo en política y capitalismo en economía".¹⁴⁷ La hipótesis de McLoughlin se sustenta en la idea expresada previamente por H. R. Niebuhr, en *The Kingdom of God in America*, que considera que "esta dinámica forma sectaria de perfeccionamiento pietista es la que se encuentra en la base de la civilización estadounidense, aunque desde 1776 esta versión ortodoxa de pietismo haya sido cuestionada por diversas versiones cristianas posteriores".¹⁴⁸

Es ese sentido moral que fundamenta –según estos autores– la adopción de la democracia como práctica que, a su vez, ha forjado el concepto de "American way of life", esto es, un modo de ser acorde con los principios cristianos, que han impregnado las normas civiles a tal grado que es imposible separar lo secular de lo religioso. Dwight Eisenhower –que se consideraba a sí mismo como un predicador, tal y como su antecesor Theodor Roosevelt fue tipificado– señaló en su momento que "sólo puede explicarse nuestro gobierno bajo la premisa de un profundo sentimiento de fe religiosa".¹⁴⁹ Miller lo resume de este modo: "la democracia requiere de moral y la moral requiere de religión".¹⁵⁰

¹⁴⁶ William G. McLoughlin, "Pietism and the American Character", *American Quarterly*, The Johns Hopkins University Press, vol. 17, núm. 2, parte 1, Verano, 1965, p. 163.

¹⁴⁷ William G. McLoughlin, *op. cit.*, pp. 163-164. Ernst Troeltsch escribió *The Social Teachings of The Christian Church*, Londres, 1931.

¹⁴⁸ William G. McLoughlin, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴⁹ Miller, William Lee, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵⁰ Ídem.

Ya tempranamente John Winthrop (1588-1649) "creía que era parte del plan divino que algunos fueran ricos y otros pobres; que algunos fueran poderosos y que otros vivieran en circunstancias humildes; pero que cada persona era igualmente importante para las necesidades del cuerpo social".¹⁵¹ No es de extrañar este pensamiento en un hombre que encarnó en Massachusetts tanto el poder gubernamental como el religioso, lo que lo encumbró como la cabeza de una verdadera teocracia, al lado de John Cotton, quien se hubo de limitar a las tareas exclusivamente eclesiásticas. Resulta un tanto irónico –como se demostrará más adelante– que William McLoughlin, para probar su punto sobre los alcances y valores del pietismo en Estados Unidos, retome un hecho ocurrido durante la época de Winthrop y de Cotton. A lo largo de su estudio subraya la tensión existente entre los dos principios pietistas fundamentales de la ideología puritana y siempre en aparente contradicción: el perfecto orden moral/perfecta libertad moral. Lo que no menciona McLoughlin, seguramente por obvio, es que el principio dominante es el primero; el otro tiene que sujetarse –en todo caso, conciliarse– con el ordenamiento de la ley moral. Ese principio "fue central en el intento de fundar una nación dedicada a la idea de que la ley moral de Dios es suprema, y que *todos los hombres deben su primera y fundamental obediencia a esta ley, más que a sus familias, comunidades o al Estado*".¹⁵² En política, se tradujo en dos prácticas contradictorias en principio: la libertad jeffersoniana, fundamental para la consecución de los derechos *naturales* del hombre, y el establecimiento de restricciones por medio de las estructuras de gobierno, acorde con las ideas de Hamilton. Libertad y orden. Así, el dilema que los pietistas experimentaron (y aún experimentan) fue el siguiente: "cómo mantenerse en armonía con la ley moral, y, al mismo tiempo, *cómo ponerla en práctica*

¹⁵¹ Francis J. Bremer, *op. cit.*, loc. 920.

¹⁵² William G. McLoughlin, *op. cit.*, p. 165. Mi subrayado.

sin coartar la libertad de los otros. O, en otras palabras, el dilema entre la responsabilidad personal por la pureza y la responsabilidad social por el orden".¹⁵³ Libertad que ha permitido la posesión de esclavos y de armas, en donde los derechos se definen por *la naturaleza* de quien los ostenta o demanda, lo que deja a muchos individuos sin protección. Para documentar la argumentación es aquí cuando McLoughlin echa mano de lo sucedido a Anne Hutchinson y Roger Williams, ejemplos de quienes se opusieron a un orden que consideraban ya corrupto tanto en lo social como en lo eclesiástico: la teocracia encabezada por Winthrop y Cotton. Más que la ignorancia de los hechos por parte de McLoughlin, lo que llama la atención es su inocencia al presentar como una solución muy simple para el conflicto entre la moral y la libertad que personificaban Hutchinson y Williams (y sus seguidores) que se les haya "dicho que si no les gustaba la civilización de Massachusetts podían llevar a cabo su propio experimento de perfección pietista en la selvatiquez".¹⁵⁴ En otras palabras, que se fueran muy lejos si no les gustaba el estado de las cosas, porque no había ninguna posibilidad de modificarlas. McLoughlin ve sólo lo sencillo de la solución, sin que parezca preocuparle la exclusión implícita de todo aquel que piense de diferente manera en la sociedad establecida. Lo que realmente estaba ocurriendo era el surgimiento de la disidencia en esa muy bien estructurada sociedad, ante lo cual los clérigos no hallaron otra solución más que la marginación de los inconformes. Anne Hutchinson fue una entre muchos que prefirió el exilio antes que someterse a las prédicas de John Cotton. McLoughlin no acota la activa parte que asumió Winthrop no sólo en perseguir a ambos disidentes, sino también en buscar la expulsión de Williams

¹⁵³ Ídem. Mi subrayado.

¹⁵⁴ William G. McLoughlin, *ibídem*, p. 166.

de la comunidad; asimismo, omite decir que la discusión última entre ellos versó –he aquí la ironía– sobre la tolerancia.

De acuerdo con Perry Miller, la grave falta de Williams, "a los ojos de la ortodoxia, no fue tanto que abogara por la libertad religiosa, sino que llegó a esa herejía como resultado de otra aún más impactante: negó que la alianza con Abraham había tenido una línea continua hasta los días de la comunidad puritana de Massachusetts."¹⁵⁵ Roger Williams pretendía romper con ello el vínculo que los puritanos habían forjado con los judíos de Babilonia con toda la intención de asumirse como el pueblo de Dios con un destino manifiesto. Williams cuestionaba en su raíz la hebraización del cristianismo, fundamental para los puritanos. Su final expulsión es comentada como una cotidiana partida de los antinomianos pietistas, que constantemente buscaban una mayor libertad en la frontera [...,puesto] que sentían que las restricciones de la civilización coartaban su libertad moral." Sin embargo,

las dos alas del pietismo juntas (puritanismo y separatismo/conservadurismo y antinomianismo), que constituían el núcleo vital del temperamento estadounidense, lograron trabajar por la consecución de sus mutuos ideales. Unidas lucharon en contra de las obsoletas y viciadas restricciones humanas opuestas a la libertad, que asociaban a la civilización decadente y a las iglesias corruptas del Viejo Mundo [...]; al mismo tiempo, suprimieron las restricciones impuestas por una estática sociedad corporada, que tenía un sistema fijo de clases y una economía controlada por el Estado. Y finalmente [...], de manera gradual, establecieron la *completa igualdad de los hombres blancos*, sujetos a Dios por medio del sufragio y la rotación en los puestos públicos.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Perry Miller, "The Garden of Eden and The Deacon's Meadow", *American Heritage Magazine*, Dic. 1955, vol. 7, núm. 1. Miller publicó dos libros fundamentales sobre los asentamientos puritanos y su ideología: *The New England Mind: The Seventeenth Century* (1939) y *The New England Mind: From Colony to Province* (1953).

¹⁵⁶ William G. McLoughlin, *op. cit.*, pp. 167-168. Mi énfasis en la innecesaria especificación del autor sobre el color de la piel de las personas que son consideradas como completamente iguales, que, sin embargo, denota con claridad el pensamiento excluyente de los a sí mismos considerados como elegidos.

En otros términos, igualdad y democracia con absoluto respeto a la libertad moral de los individuos, salvo aquellos con un color distinto de piel o de diferente credo y procedencia. Aunque supeditada y reducida a esos valores, en la práctica la ley moral –más que nada su interpretación– resulta básica en el comportamiento de la nación misma, como lo manifestó el propio Emerson –a quien cita McLoughin– pues "se halla en el centro de la naturaleza e irradia la circunferencia":¹⁵⁷ Es el individuo quien decide entre lo que es correcto e incorrecto, sin importar la grandeza o pequeñez de los hechos, "bajo los términos de una ley moral más elevada [...], y mediante todos los métodos posibles a su alcance, para llevar a cabo su decisión, que atañe no solamente a él mismo y a su propio hogar o comunidad, sino *a toda la nación y el mundo entero*."¹⁵⁸ Y de esa frase se desprenden varias conclusiones que, aunque sabidas, no está de más repasar: los asuntos sociales, políticos y económicos, así como las relaciones internacionales se vuelven temas morales. William Miller abunda en ejemplos: "las cuestiones de política internacional [...] son morales, debido a la criminalidad de ciertos regímenes [...], la segregación racial es moral. La "justicia" económica es moral, puesto que los efectos en el hombre son muy claros. Las libertades civiles pueden ser morales [...]"¹⁵⁹ Todo ello conduce a una resolución práctica y final conducida por el principio rector del pietismo: la consecución del orden moral a través de la cruzada. Desde luego que una población inmersa en cuestiones morales, todas ellas por encima de la política, de cuando en cuando ve el surgimiento de un "buen hombre que apela al corazón en busca del cambio, y entonces ocurre la "cruzada" [...que puede abarcar] desde reformas

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.173.

¹⁵⁸ *Ídem*. De nuevo mi subrayado, para destacar la manera en que un pensamiento religioso a partir del individuo expande sus alcances hacia la corrección del mundo entero.

¹⁵⁹ William Lee Miller, *op. cit.*, pp. 109-110.

sociales, de salud, de derechos, prohibiciones [...] hasta la participación en las guerras",¹⁶⁰ como aquella contra España y las dos mundiales del siglo XX, que no requieren, según él, mayor comentario (y, a propósito de omisiones, no menciona la guerra contra México ni, aunque escribe en 1959, contra Corea). La cruzada, a final de cuentas, "es la marcha de lo puro en contra de un mal".¹⁶¹ Es una misión que "a pesar del gran y terrible esfuerzo, nos complace saber que estamos haciendo nuestra parte por la conquista moral del mundo".¹⁶² En ello –como era de esperarse– coincide McLoughlin: "Para bien o para mal, Estados Unidos es, y siempre ha sido, una nación *engagé* –comprometida con un acercamiento moralista de la vida–, una nación de pietistas."¹⁶³

A pesar –o por ello mismo– de ser una cultura poderosa y –en consecuencia– dominante, infiere sufrimiento tanto como lo padece. Es la religión motivo más que suficiente para llevar al individuo que la profesa a extrañas contradicciones que, a su vez, lo sumen en los más hondos conflictos: "Debido a que hallamos difícil reconciliar nuestros ideales contradictorios, como moderación y cambio, pragmatismo y absolutismo, libertad moral y orden moral, nosotros llevamos dentro en nuestros corazones *la terrible angustia de la conciencia puritana*."¹⁶⁴

Esa angustia no parece concebirse como rémora, sino al contrario como aliciente. Morris y McLoughlin coinciden en ver las diversas denominaciones protestantes como influencias fructíferas y sanas en las otras religiones. Por ejemplo, asegura Morris, el catolicismo en Estados Unidos tiene un "sello puritano"; esto es, "un

¹⁶⁰ William Lee Miller, *Ibíd.*, p. 111.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 110.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 112.

¹⁶³ William G. McLoughlin, *op. cit.*, p. 186.

¹⁶⁴ William G. McLoughlin, *Ibíd.*, pp. 185-186. Mis cursivas.

acento en la actividad, el individuo y la moralidad, en un sentido estrecho y legal –que no se deriva de la influencia del catolicismo irlandés, sino proviene, sin duda, del ambiente estadounidense".¹⁶⁵ El comentario, por sí mismo, deja fuera a las iglesias católicas de origen latino, especialmente la mexicana, cuya historia se remonta al siglo XVI y que abarcó gran parte de lo que ahora es territorio estadounidense. Además, debe señalarse que el catolicismo irlandés ha sido reacio hacia los practicantes de ese mismo credo de procedencia distinta. Ahora bien, la importancia que dan a la influencia del puritanismo, en cuanto a ser promotor del activismo, el individualismo y la moralidad, como propios y exclusivos, repite varias mistificaciones: que estas características estén ausentes en el mundo latino, que sean exclusivas del mundo anglosajón y que sólo sea posible obtenerlas de una cierta variante de catolicismo o directamente del protestantismo. Así, bajo el prejuicio de ese orden de ideas, la Iglesia católica de cuño latino inculcaría a sus feligreses en Estados Unidos una moral flexible, de poco activismo, tan laxa como su sentido legal y con el predominio del beneficio comunitario por encima del individuo. O de lo contrario, como parafrasea Fernández-Armesto a Huntington:

los católicos podrían adoptar la ética de trabajo protestante sin abandonar su propia religión, pero para hacerlo –Huntington argumentaba– tendrían que hacer un compromiso cultural hacia un modo de vida y de pensamiento eminentemente protestante [...]. Se permitiría el catolicismo en la misma escala en que sus practicantes estuvieran dispuestos a asimilar los valores de la corriente hegemónica.¹⁶⁶

Enseguida el historiador de origen español deja brevemente a un lado la historia latinoamericana de Estados Unidos, para refutar no nada más a Huntington, sino al propio Weber, al que se le puede señalar como el propalador del mito "de la ética

¹⁶⁵ William Lee Miller, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁶ Felipe Fernández-Armesto, *Our America*, p. 336.

protestante del trabajo": Si bien Lutero y Calvino señalaron la virtud que va con el trabajo, "también lo hizo cada moralista del siglo XVI", y, entre ellos, varios religiosos europeos católicos. Mucho antes, los monjes benedictinos tenían como *motto laborare est orare* –recuerda Fernández-Armesto a la primera orden de religiosos fundada en 529–. Si los protestantes acusaron y persiguieron a los pordioseros y mendigos por holgazanes,¹⁶⁷ los conquistadores españoles, por el contrario, vieron en los oprimidos una fuerza de trabajo insuperable que era necesario capturar y aprovechar. Los católicos creen que las buenas obras llevan al paraíso; los protestantes no, pero, en cambio, ven en el éxito económico una señal de la gracia divina. "Weber buscaba instrumentar una ciencia de la sociedad mediante la cual consecuencias predecibles surgieran de causas identificables. Ahora bien, en realidad, la cultura no opera de esa manera [...]. Sería maravilloso que las sociedades realmente se conformaran de acuerdo con valores religiosos".¹⁶⁸ Alicia Mayer también coincide en su crítica a Weber, puesto que "el llamado 'espíritu capitalista' no puede atribuirse totalmente a la influencia ejercida por el protestantismo"; sustenta sus argumentos en autores como Werner Sombart y A. Fanfani, quienes ven también el catolicismo como una fuerza impulsora del capital, y confirman que en las naciones que adoptaron su credo hubo progreso económico. La autora de *Dos americanos* resume su punto de vista citando a Troeltsch, para quien resultan innegables las contribuciones tanto del protestantismo como del catolicismo para el origen del mundo moderno: "los fundamentos del mundo moderno

¹⁶⁷ Ver en el capítulo IV el análisis sobre *Bartleby*, donde se retoma el tema de la holgazanería como problema para los puritanos.

¹⁶⁸ Fernández-Armesto, *op. cit.*, pp. 339-340. Y en cuanto a la otra "característica" a destacar en el espíritu estadounidense, el individualismo, también lo señala como quimérico: "el papel desempeñado por el individualismo en la construcción de Estados Unidos ha sido exagerado en demasía: el país se ha distinguido por fuertes valores comunitarios de vecindad y de civilidad" (p. 341).

en lo que respecta al Estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte se han originado con completa independencia del protestantismo."¹⁶⁹

Más allá de la discusión sobre los propulsores morales del desarrollo económico, que de *facto* se consideran por sus propios practicantes como exclusivos del pietismo protestante, el punto a resaltar aquí es –como hace ver McLoughlin–, el claro proceso de aculturación –o "americanización", que él también plantea como sinónimo– que viven tanto judíos como católicos en Estados Unidos, quienes, sin abandonar sus creencias y prácticas, han asumido e incorporado precisamente el carácter del pietismo estadounidense, y, por lo mismo, "se puede decir que Estados Unidos ha elevado en estos migrantes más recientes la perfección del pietismo inherente en nuestra común tradición judeo-cristiana".¹⁷⁰ La "americanización" como la frase señala es consecuencia de un dador, situado en las alturas de una escala teológica ignorada, que *eleva* hacia sí, sin señalar desde qué punto los ha recogido, a los otros. Se estaría tentado de asegurar que eso es característico del puritanismo, si no se supiera que es consustancial a toda religión en situación de poder concebirse a sí misma como poseedora de la verdad.

Resta por analizar una arista que asoma de modo molesto: según estos teóricos, sólo los miembros de la tradición judeo-cristiana pueden comprender y asumir, seguramente con cierta facilidad, el pietismo estadounidense, pero eso excluye de la "americanización" a la diversidad de culturas, especialmente las derivadas del Islam.

¹⁶⁹ Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, p. 28, cit., en Alicia Mayer, *Dos americanos. Dos pensamientos*, pp. 33n-34n.

¹⁷⁰ William G. McLoughlin, "Pietism and the American Character", p. 178. William Lee Miller apunta que "Sidney Mead ["From Denominationalism to Americanism", 1956] señaló que durante la segunda mitad del siglo XIX [...] 'ocurrió una virtual identificación entre...el protestantismo y el "americanismo" o "modo de vida americano" y [...] todavía vivimos algunos de los resultados de esta amalgamación ideológica", *op. cit.*, p. 99.

Bien visto se trata de un planteamiento entre paradójico y extraño: El activismo, el individualismo y la moralidad se adquieren por el pietismo que –en su dicho– son la expresión más clara y evidente del carácter estadounidense; así, toda aculturación posible comienza con la aceptación de regirse por esos principios. Negarse a ser aculturado es rechazar esos tres términos esenciales del carácter estadounidense. A consecuencia de ese planteamiento, aquel en vías de ser aculturado se presenta como no–activo, no–individuo, no–moral; así que debe entenderse que ese aculturado ha decidido asumir el significado que la sociedad le provea sobre esos términos, pero paradójicamente ese significado no puede aprehenderse sin pertenecer al pietismo establecido.

Con esta rígida e impositiva regla –la de aceptar a los demás bajo la condición de que sean aculturados– se está aliviando la más profunda ansiedad de esa nación, latente desde el inicio de su historia: el miedo a ser aculturado, que atraviesa de lado a lado la historia estadounidense y marca cada encuentro con el resto de la población bajo la sospecha de haberse formado aquel otro con distintos principios, y, por lo mismo, significados diferentes a los elaborados en Estados Unidos. La cultura en el pietismo protestante es irrenunciable y, por lo mismo, no modificable; con ello, como recompensa reciben los estadounidenses la tranquilidad de nunca dejar de ser ellos mismos con sus celestiales y terrenales consecuencias.

Por supuesto que eso no *pudo* ser siempre así. La aseveración "nunca dejar de ser ellos mismos" es débil y refutable. En principio quien define lo que es el ser nacional es esa abstracción enunciada como la corriente dominante del pensamiento o, en términos más tangibles, de la cultura. Esa corriente de la cultura se ha transformado en hegemónica a través de un largo proceso de altibajos –en la historia del puritanismo

estadounidense, se los define como despertares o reviviscencia— con un momento definitorio que fue la Guerra Civil.

En 1930 —en plena crisis económica que parecía ser prueba irrefutable de que Estados Unidos había adoptado un sistema económico equivocado—, un grupo de sureños inconformes con el curso y estado de las cosas en su país publica, reunidos en el libro *I'll Take My Stand*, una serie de artículos drásticos y críticos, que son expresiones de doce maneras diferentes de sufrimiento cultural. Cada uno de ellos, según los autores de la introducción, "tienen la intención de sustentar un modo de vida sureño en contra de lo que se ha llamado el modo estadounidense o prevaleciente".¹⁷¹ Dicho lo anterior, se definen como una minoría y como tal enarbolan su derecho a vivir su propio estilo de vida. De ahí que temas como comunidad, familia, territorio y religión surjan al lado de los análisis políticos y sociales, pues ellos están tratando de esclarecer lo que han perdido en términos culturales y lo que podrían acaso recuperar, a sesenta y cinco años de haber concluido aparentemente el conflicto. Y otro aspecto es relevante: es una clara queja por haber sido escindidos de una corriente de pensamiento anglosajona, protestante y blanca (WASP, por sus siglas en inglés), a la que ellos —estos sureños inconformes— creían no sólo tener el derecho de pertenecer, sino incluso de determinar sus peculiaridades; además, en sus argumentos únicamente prevalece ese tipo de sureños —se excluye a los de origen hispano-mexicano y a los nativos— que, como característica distintiva, se ostentaban como propietarios de seres humanos de origen africano. Es paradójico que así como reclaman su lugar en la creación de una Unión estadounidense, el cual se les niega a raíz de su derrota en el

¹⁷¹ Donald Davidson, Frank Lawrence Owsley, Allen Tate, *et al.*, *I'll Take My Stand. The South and the Agrarian Tradition*, Baton Rouge, Louisiana State University, 2005 [1930], p. xli. Traduzco 'American or prevailing way' por 'modo estadounidense o prevaleciente'.

conflicto armado, olviden al mismo tiempo la historia de la conformación de sus territorios. Es más, la única referencia a Texas se hace para demostrar que, si bien los estados sureños estaban de acuerdo con su anexión cuando ya era república independiente de México, los del Norte la rechazaban por tratarse de una nación esclavista, lo que los lleva a concluir que éstos ya intentaban dominar la tendencia general de la política de un país que se había estructurado por dos distintos intereses que entraron en lucha: lo industrial y lo agrario.¹⁷²

Sin embargo, para entender mejor el conflicto y final exclusión de *la otra mitad*¹⁷³ de eso que se conformaba como una nación, hay que aprender a poner entre paréntesis –como precisamente lo hacen estos autores– la cuestión esclavista. Por supuesto no hay argumento posible a favor de la esclavitud y tan es así que fue este punto el que enarbolaron como objetivo principal las fuerzas del Norte para invadir el Sur, vencerlo y finalmente dominarlo. El Norte convirtió varios tópicos políticos y económicos en un solo tema moral, y, con ello, la lucha se convirtió en una gesta por la libertad y la justicia, tal y como siempre ha ocurrido con las guerras de Estados Unidos, y así se puede colegir de los análisis del pensamiento religioso de Morris y McLoughlin. Aquí lo

¹⁷² Frank Lawrence Owsley, "The Irrepressible Conflict": "Se trató de conocer si los territorios habrían de estar igualmente abiertos a las dos secciones o si el Norte tendría el derecho exclusivo en estos territorios para establecer su propio sistema así como sus estados, y, por lo mismo, destruir el equilibrio de poder y control del gobierno federal en beneficio de su propio sistema social y económico", en */// Take My Stand*, p. 84. De aquí en adelante se ahondará en la oposición enunciada entre lo industrial y lo agrícola. Ernst Troeltsch en términos religiosos ya la había señalado: "El pietismo místico del continente [europeo] dejaba el gobierno del mundo al Estado y tendía a permanecer estático y agrario; fue una religión de retraimiento. El pietismo activo de los puritanos dio a la Iglesia el deber de reformar al mundo y por ello se proyectó como liberalismo en política y capitalismo en economía", en William McLoughlin, "Pietism and the American Character", p. 164.

¹⁷³ En términos ideológicos más que nada, puesto que en cuanto a la población ésta estaba constituida por 22 millones del Norte y Oeste, y por 9 millones y medio del Sur, de los cuales 4 millones eran en su mayoría esclavos. Lo que los teóricos de la cuestión sureña subrayan es que, con la independencia de Inglaterra, los dos segmentos habían firmado un acuerdo de convivencia de las dos distintas formas de entender no sólo el gobierno, sino el mundo en general, que el Norte incumplió una vez que se fortaleció y pudo dominar.

interesante, y hasta el momento único, es que la cruzada sucede contra miembros que profesan (o se decían profesar) el mismo credo religioso, así como lengua y orígenes en común. "Fue la doctrina de la intolerancia, de la cruzada, de la estandarización por igual en la industria y en la vida. El Sur tenía que ser aplastado; se interponía en el camino; impedía el progreso de la máquina".¹⁷⁴

Antes de cerrar el largo paréntesis sobre la esclavitud, vale la pena destacar que –como señalan los autores del libro– si bien había muchos y serios abolicionistas, en el país eran escasos los que deseaban ver a los negros en libertad y disfrutando los mismos derechos que los otros ciudadanos. La emoción que expresa Lorenzo de Zavala en sus memorias por la expatriación de los esclavos a Liberia era compartida, sin mayor cuestionamiento, por gran número de estadounidenses, salvo los propios negros que lo que menos deseaban era ir a una tierra que, después de tres o más generaciones, les resultaba ya ajena y remota. El mismo Lincoln, en plena guerra interna despide al secretario Simon Cameron, por proponer la creación de batallones de esclavos liberados para combatir en la Guerra Civil. Frank Owsley recuerda que las rebeliones negras en Haití y en Dominicana resultaban crudas enseñanzas para no armar a los ex esclavos, a riesgo de que sus poblaciones fueran devastadas en consecuencia. Más importante aún es que claramente se expresa la angustia compartida por todo tipo de estadounidense (del Sur o del Norte), la de ser aculturado: "había el temor de ser inmerso y absorbido por la raza negra. De ahí que tanto los esclavistas como aquellos que protestaban contra la esclavitud desaprobaran aún más la presencia del *negro libre*".¹⁷⁵

¹⁷⁴ Frank Lawrence Owsley, "The Irrepressible Conflict", en *I'll Take My Stand*, p. 91.

¹⁷⁵ Frank Lawrence Owsley, *op. cit.*, p. 77.

En términos económicos, los autores de *I'll Take My Stand* subrayan el hecho de que el sistema esclavista fue una herencia de la colonización inglesa, que ni Washington ni Jefferson intentaron solucionar, ni mucho menos liberar a los esclavos (de nuevo lo mismo: nadie parecía creer que fuera una buena idea que un otrora "caníbal y bárbaro, y por lo mismo peligroso"¹⁷⁶ anduviera libre por la sociedad). Frank Lawrence Owsley va más allá: en el gobierno de Washington se "definieron los principios fundamentales de la filosofía política de las dos sociedades," la del Norte y la del Sur: una llamada federalista, pero que en la práctica pretendía el unitarismo; es decir, lo contrario, ser centralista; la otra, buscaba conservar y proteger los derechos de cada estado y, por lo mismo, ella sí debería ser considerada federalista. Y más que eso, democrática, pues impulsaba la descentralización del ejercicio del poder también al interior de los gobiernos estatales hasta llegar a las autoridades locales. En su base reside el principio de libertad.¹⁷⁷

[E]sta sociedad –como Jefferson la visualizó– buscaba establecer sólo el gobierno necesario para prevenir que los hombres se lastimaran entre sí [...]. Una sociedad individualista [...]. Lo único que pedía es que se la dejara en paz. Los derechos estatales y autonomías locales y regionales no hacen una sociedad y a su gobierno uniforme ni estandarizada".¹⁷⁸

Contra la idea de uniformar y estandarizar a la sociedad, se erige la libertad personal. (La libertad sólo para –los que se consideran– iguales; en este caso, se entiende los

¹⁷⁶ Ídem.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 72: "El Norte y el Sur habían entrado a la revolución en contra de la madre patria [Inglaterra] con pleno conocimiento de lo opuesto que eran los intereses de sus sociedades; a sabiendas de tal diferencia, se habían unido bajo los artículos de la Confederación. Finalmente habían convergido por entero en la constitución, conscientes de que se unían dos sistemas sociales y económicos divergentes; de hecho, dos civilizaciones". Los sureños se consideraban demócratas. En un momento de la introducción al libro se preguntan retóricamente si deberían hacerse del partido demócrata, pues éste ha estado "históricamente cercano a la defensa del individualismo, las comunidades pequeñas, el estado y el Sur" (p. li).

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 88.

anglosajones del Norte y del Sur.) La lista de las libertades es amplia y corresponde "a los derechos fundamentales, que Jefferson llamó los 'derechos inalienables del hombre": desde la libertad de religión, de prensa, de opinión, hasta el derecho de tener juicios por jurado o de no perder las propiedades sin juicio previo, etc. En resumen, "el derecho a la vida, la libertad y la libre búsqueda de la felicidad, en la medida en que su libre persecución no afecte los justos derechos de algún otro".¹⁷⁹ En esta frase de Owsley concurren la defensa y la ofensa: propiciador de las mayores libertades, el Sur afectaba la realización plena de los derechos de *los otros*. Entre la libertad y el orden moral, el poder hegemónico escoge proteger y conservar el orden moral, así tengan que combatir tres millones de jóvenes y morir la tercera parte de ellos; así tenga que destruirse la economía sureña, fundamentalmente agrícola y, por lo mismo, obstáculo para el progreso que la industrialización prometía. De esta manera, el punto medular económico, que trae consigo la idea de nación que se busca, especialmente después de las anexiones de los territorios mexicanos a mediados del siglo XIX, se enmascara en la búsqueda/persecución y protección del orden moral. Como señala Victor Austin en el prefacio de su libro que fecha en el fatídico 1861:

La federación era soportable mientras el Sur reinaba sobre Estados Unidos. Pero después de treinta años de una presidencia ejercida por los nobles hijos de Virginia, la Unión acaba de elegir para que ocupe la Casa Blanca a un oscuro abogado, enemigo de la esclavitud y por lo tanto enemigo del Sur, Abraham Lincoln. Es el triunfo de los doctrinarios puritanos, defensores de la supuesta igualdad de los negros, y de su evangelio, *La cabaña del Tío Tom*.¹⁸⁰

Y así entra en escena la cuestión de la esclavitud, por la que se postulan los derechos de los sometidos al mismo tiempo que se denigra moralmente a los esclavistas.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 89.

¹⁸⁰ Victor Austin, *La Guerra de Secesión, 1861-1865*, p. 7. Virginia era un estado sureño.

La esclavitud [...] era parte del sistema agrario, pero sólo uno de sus elementos y no esencial. Decir que el inevitable conflicto fue entre la esclavitud y la libertad implica que no se conoce la naturaleza y magnitud del conflicto, o que se pretende deliberadamente engañar mediante el uso del lema de una causa a los mal informados o sin criterio, con la intención de que apoyen tan siniestra acometida.¹⁸¹

De esta manera, el Norte se define a sí mismo como individualista y fanático del progreso, en contraposición a un reaccionario, conservador y retrógrado Sur. Por su parte, el Sur prefiere ser considerado como agrario a diferencia del Norte industrial.

Con el estallido del conflicto, se hace patente tanto el miedo al Sur y sus costumbres, como el desprecio que se le tiene. Cuando se repasan los signos de identidad que estos autores reconocen como propios y que los distinguen de sus conciudadanos nortños, resaltan las similitudes con los asentamientos hispanos de esa región, que indudablemente fueron también agrícolas: el apego a las tradiciones, el gozo del tiempo libre y de las artes ("historia y literatura, profana y sagrada, trenzaban sus hilos cerca de la casa y de la villa, no de la fábrica")¹⁸², así como el respeto hacia la tierra ("pensamientos, palabras, ideas, conceptos, la vida misma, surge de la tierra", dice Owsley)¹⁸³ y la fortaleza de los vínculos familiares.¹⁸⁴ Hay un dejo aristocrático muy

¹⁸¹ Frank Lawrence Owsley, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸² Frank Lawrence Owsley, *ibídem*, p. 69.

¹⁸³ *Ibídem*, p. 69. En la introducción los sureños afirman: "La teoría agraria enseña que la cultura del suelo es la mejor y más sabia de las vocaciones, y, por lo mismo, debe tener una preferencia económica y convocar el mayor número de trabajadores", p. li.

¹⁸⁴ Las descripciones a vuelapluma que Owsley hace sobre la vida rural en el Sur, entre bailes, juegos y convivencia familiar, coincide con las descripciones del ambiente californiano en la segunda novela que escribió Ruiz de Burton, *The Squatter and The Don*; lo cual no es de sorprender puesto que se habla de una sociedad también agrícola y, de la misma manera, en peligro por la llegada del "progreso" encarnado en invasores de tierras y en las vías del tren. Estas afinidades culturales también se hacen explícitas –como se vio en el capítulo anterior–, en su punto de vista sobre la Guerra Civil, tanto que la distingue por su pesimismo y crítica, que plasma en su primera novela *Who Would Have Thought It?* Magistralmente Rudolfo Anaya, en su descripción de la vida cotidiana de los nuevomexicanos a finales del siglo XX (*Albuquerque*, 1992), revive y describe las tradiciones enraizadas de una sociedad que

marcado que se opone a la estandarización y a la uniformidad propuesta por la industrialización creciente. Por ello, se considera la derrota como una conquista –especialmente durante la reconstrucción al final de la guerra– y más que nada como una conquista espiritual e intelectual. La historia del Sur es cancelada por los victoriosos y, de modo simplista, tachada de esclavista y rebelde; tal y como la historia de los mexicanos y la de los indígenas habían sido borradas precisamente por estos mismos sureños. La conquista intelectual del Norte esterilizó al Sur durante los siguientes años posteriores a la guerra: "las nuevas generaciones leyeron la literatura del Norte, con la impronta de Nueva Inglaterra [...]; la historia del Norte [...] fue casi por completo enseñada en las preparatorias sureñas y universidades: los libros se escribieron bajo la leyenda del Norte, ignoraban al Sur o señalaban lo erróneo de su historia y su filosofía de vida".¹⁸⁵ Los jóvenes sureños de la posguerra adoptaron y aceptaron la idea de que Estados Unidos había sido colonizado por los puritanos, sin tomar en cuenta –no se diga a los previamente ignorados españoles y franceses– a los presbiterianos escoceses e irlandeses, así como a los alemanes luteranos, que habían llegado hasta el río Misisipí y al norte de Ohio, mientras los colonos de Nueva Inglaterra apenas habían avanzado unos cuantos kilómetros fuera de Boston. (De nuevo, aunque en otro sentido, la historia contada por voces anglosajonas y protestantes, que, a pesar de inconformarse por el olvido y la distorsión de los hechos de manera intencional, infligen a otras poblaciones el mismo castigo del que se quejan. Por ejemplo, la lengua y la

se desarrolla apegada al suelo, el agua y la religión, al igual que a las relaciones familiares, las diversiones, el disfrute del tiempo libre, así como las conversaciones entre los amigos y conocidos (son muy similares a los recuerdos y añoranzas de los doce sureños de *I'll Take My Stand*).

¹⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 64-65. La síntesis de William Lee Miller viene muy a cuento: "no es del todo equivocado decir que la "flama" de lo "correcto" en las iglesias es el secreto del genio y del poder de Estados Unidos", "Religion and Political Attitudes", p. 117.

historia de los mexicanos en Texas estuvo cancelada en los libros escolares hasta muy entrados los años sesenta del siglo XX.)

Con la victoria sobre el Sur, el Norte capitalista e industrialista determina a partir de 1865 el sentido de la colonización. Por supuesto, la derrota austral cancela toda posibilidad de realizarla de Sur a Norte –como fue la española– y luego hacia el Oeste, sino que el empeño continúa, como lo había marcado Nueva Inglaterra desde el inicio, del Este hacia el Oeste, y no sólo en la geografía, sino en el contenido ideológico; en lugar de establecer asentamientos y colonias –postura sureña–, se propone la exploración, la incursión en el territorio, el avance en constante movimiento de la industria sobre la naturaleza, "el poderoso ácido del Gran Principio del Progreso".¹⁸⁶

¹⁸⁶ Es frase de John Crowe Ransom, "Reconstructed but Unregenerate" ("Reconstruido pero sin regenerarse"), en *I Will Take My Stand*, p. 20. Este empeño de conquistar el Oeste refleja algo más que el uso de las coordenadas. Owsley cita a los grecorromanos y la utopía de Jefferson, "The Irrepressible Conflict", p. 69-70. La arquitectura rural cuyas verandas ostentaban altas y gruesas columnas cumplían otro afán estadounidense: sentirse herederos de los griegos, de Occidente mismo. (Véase al respecto el estudio de Frank Kermode, *The Classic*, Cambridge, 1983, Universidad de Harvard, 141 pp.)

4. La vida en el futuro prometido

En 1909, Herbert Croly publicó su manifiesto *The Promise of American Life* para esclarecer las contradicciones sociales y políticas que se originaron en Estados Unidos tan pronto hubo obtenido su independencia; en especial –como destaca Richard Rorty en su análisis del texto– aquellas en el seno del capitalismo, una vez que se había desarrollado una sociedad industrial y tecnológicamente avanzada: "el empobrecimiento que ocurría cada vez que los capitalistas lograban acumular una reserva de desempleados, y entonces pagaban sueldos de hambre a los que contrataban [...]; esta reserva se obtuvo de las interminables oleadas de migrantes europeos..."¹⁸⁷ El parteaguas para Croly se halla alrededor de 1870, después de la Guerra Civil y en el inicio de la llamada Edad del Oropel, justo cuando ocurre el enriquecimiento desmesurado de pequeños grupos. Hubo tiempos –rememora Croly– en que la Tierra de la Libertad se volvió también Tierra de la Igualdad.¹⁸⁸ "En la generación previa, si un hombre permanecía pobre y con hambre, implicaba que dicha pobreza era su culpa, porque el sistema le había dado a todos los ciudadanos una oportunidad por igual."¹⁸⁹ En el momento en que escribe pero mirando al futuro– tal cosa no es exacta, aunque se haya mantenido en la mente de los habitantes de Estados Unidos la "imposibilidad" de asumirse como pobre. La pobreza no es factible, y, por lo mismo, no se considera en la nación de las oportunidades. Por ello, Croly cita un extenso párrafo de *Land of Contrasts*, de James Muirhead, para establecer desde el

¹⁸⁷ Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, pp. 46-47. No sólo en el texto de Rorty (y obviamente en el de Croly), sino en muchos más, es constante la referencia a la explotación de los migrantes europeos, y se deja a un lado la presencia de otros grupos tanto nativos como foráneos, además de los colonizados.

¹⁸⁸ Herbert David Croly, *The Promise of America Life*, loc. 179.

¹⁸⁹ Herbert David Croly, *op. cit.*, loc. 184-185.

inicio de su alegato que el sistema prometido no se ha realizado y, muy al contrario, se han agravado las diferencias entre sus miembros:

Estados Unidos no puede declarar que no presenta las más claras pruebas de la economía esclavista, como la de aplastar el rostro de los pobres, la explotación del débil, la inequitativa distribución de la riqueza, el injusto monopolio, las leyes desiguales, la chicanería tanto comercial como industrial, una desgraciada ignorancia, las falacias económicas, la corrupción pública, la legislación tendenciosa, una carencia de espíritu público y de respeto hacia las personas, la arrogancia y el chauvinismo, el esnobismo, los prejuicios de clase y una preferencia de lo material por encima de lo espiritual. En una palabra, Estados Unidos no ha logrado [...] la perfección.¹⁹⁰

Y lo suscribe. Esto es lo relevante con Croly, hace a un lado las cuestiones morales, los lugares comunes de la oratoria política y religiosa, para irreverentemente enfocarse en los problemas económicos y sociales, lo que implica realizar un tajo en la historia oficial; en concreto, denotar la situación del pobre, en su estudio sobre lo que está mal política y socialmente en un país muy desarrollado económicamente. Para entender el trabajo sin mayor esperanza de mejora que realizan los pobres en "algún otro" país, plantea sus posibles causas en los siguientes términos:

Sus órdenes moral y social se hallan atados a un sistema que hambrea y mutila a la gran mayoría de la población, y bajo tales condiciones la religión necesariamente se vuelve una droga espiritual, administrada con el propósito de aplacar el descontento y aliviar la miseria del pueblo.¹⁹¹

De origen lo que falló en Estados Unidos fue la creencia de que La Promesa se habría de cumplir de manera automática, sustentándose en la confianza absoluta de que sus resultados se deberían al ejercicio de la libertad individual. Sin embargo, esa "libertad

¹⁹⁰ *Ibíd.*, loc. 301-305. El inglés James Muirhead escribió su obra en 1893.

¹⁹¹ *Ibíd.*, loc. 228.

ha provocado una distribución indeseable, tanto moral como socialmente, de la riqueza".¹⁹²

La única manera en que la vida socializada de una comunidad podría mejorarse radicalmente sería transformando a las masas populares inertes. Sus necesidades deben ser satisfechas, así como mejoradas por el hábito de la satisfacción.¹⁹³

Para Croly es fundamental secularizar los términos y trasladarlos a un terreno histórico: la Tierra Prometida, mediante el tamiz de la igualdad y de la libertad, se vuelve la Tierra de la Democracia, donde ocurre la "independencia económica y la prosperidad."¹⁹⁴ Por ello, "la actual concentración de riqueza en unas cuantas manos de hombres irresponsables es el inevitable resultado de un individualismo caótico".¹⁹⁵ Puesto que sus ideas se materializan en términos y objetivos democráticos, para él el problema de Estados Unidos es netamente social. Las contradicciones existentes residen en la confrontación de dos concepciones políticas generadas a partir de la creación de su país: la idea de democracia de Jefferson y la de nación de Hamilton. Como lo resume Sidney A. Pearson al comentar la obra de Herbert D. Croly:

La debilidad de Jefferson estribó en su resistencia al crecimiento del poder nacional, y la de Hamilton en su resistencia a la democracia. Un excesivo individualismo democrático en Jefferson se enfrentó con una excesiva concentración de poder económico en Hamilton. Esta tensión entre Jefferson y Hamilton ha sido la característica definitoria de la política de Estados Unidos desde su fundación.¹⁹⁶

¹⁹² *Ibíd.*, loc. 370-372.

¹⁹³ *Ibíd.*, loc. 232.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, loc. 147.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, loc. 384-386.

¹⁹⁶ Sidney A. Pearson, Jr., "Herbert D. Croly: Apostle of Progressivism", The Heritage Foundation, 14 de marzo de 2013, p. 7, <www.heritage.org/research/reports/2013/03/herbert-croly-progressive-apostle>. Consultado 1/11/16. Resultado de tales contradicciones fue la elección (2016) en Estados Unidos donde se eligió a Donald Trump como presidente: conducido éste por la línea libertaria de Jefferson, su triunfo se debió al sistema de votación (representativa y no directa), ideada por Hamilton para precisamente obstaculizar la llegada de alguien ajeno a las instituciones políticas y

Ese contrapunteo entre dos nociones que en principio deberían ser complementarias lo llevará a entender la Guerra Civil como el clímax del conflicto que generaron ellas mismas, así como la situación de crisis social y económica, manifestada en el descontento de las masas a principios del siglo XX cuando escribía. Según él, Estados Unidos necesitaba adoptar al mismo tiempo tanto el republicanismo (Jefferson) como el federalismo (Hamilton), para ser un país libre y unido. Sin embargo, a manera de esferas que se golpearan entre sí, las ideas chocan y rebotan: el principio de un gobierno federal fuertemente centralizado se impacta contra la fuerza de las democracias locales que propugnan por una libertad total sin interferencia en sus propios asuntos.

El demócrata estadounidense común sentía que el poder de su personalidad y su punto de vista serían disminuidos por una centralización eficiente de la autoridad política...y su modo cruel de tratar a los conservadores durante y después de la Independencia le había dado a probar las mieles de la confiscación. El espíritu de su democracia era de confianza en sí mismo, indisciplinado, receloso de la autoridad, igualitario e individualista.¹⁹⁷

Tal actitud levantó entre los federalistas sospechas sobre este tipo de ciudadano y la idea de democracia que propugnaba como una inclinación al "desorden y la inestabilidad social".¹⁹⁸ La creación y establecimiento de los diferentes órdenes de gobierno se hicieron entonces con la finalidad de constreñir y de conducir la voluntad popular cuando ésta "no se conformara a lo que los federalistas concebían como la esencia de un orden político y social estable. Era [una forma de organización]

gubernamentales que pudiera seriamente debilitar las instituciones. Cf., nota 196 que lo anticipa: "El espíritu de su democracia era de confianza en sí mismo, indisciplinado, receloso de la autoridad, igualitario e individualista".

¹⁹⁷ Herbert D. Croly, *The Promise of American Life*, loc. 510-513.

¹⁹⁸ Herbert D. Croly, *op. cit.*, loc. 527.

antagónica a la democracia [...],"¹⁹⁹al menos en una concepción de libertad para todos sin restricciones. Croly resume²⁰⁰que su país estableció un gobierno nacional que sospechaba de los alcances de la democracia, y de ahí:

La gran lección de la experiencia política estadounidense –como veremos– es más de interdependencia que de incompatibilidad entre una organización nacional eficiente y un grupo de instituciones democráticas e ideales radicales; y el sentido de esta lección no ha quedado claro debido a que la organización federal no se estableció con un suficiente espíritu democrático, y porque, en consecuencia, ha provocado cierta desconfianza entre los buenos demócratas. En cada momento de la historia de las ideas y prácticas políticas de Estados Unidos nos encontramos con los desafortunados efectos de este antagonismo parcial.²⁰¹

Aunque Croly comprende la necesidad de llevar a la práctica los postulados nacionalistas de Hamilton, no abandona su convicción de que las libertades deben protegerse en el régimen político. Es precisamente en esa falta de resguardo que descubre el malestar en Estados Unidos. Así, cuando comenta Croly que a Hamilton se lo tildó de ser el enemigo de la libertad, se apresura a subrayar lo que ésta, sin restricciones, puede producir o ha producido:

[Hamilton] deseaba protegerla, en la medida de que fuera compatible con el buen orden, porque se dio cuenta de que una genuina libertad inevitablemente redundaría en acrecientes desigualdades tanto sociales como económicas [...]; que la auténtica libertad[...] podía sólo ser protegida mediante un gobierno central enérgico y de visión clara, y alimentada nada más por la eficiente organización nacional de todas las actividades estadounidenses.²⁰²

Jefferson mismo pareció haberlo comprendido de esa forma, pues cuando asumió el poder no acabó con las políticas federalistas contra las que se había opuesto por cerca

¹⁹⁹ *Ibidem*, loc. 537.

²⁰⁰ *Ibid.*, loc. 544.

²⁰¹ *Ibid.*, loc. 547-550.

²⁰² *Ibid.*, loc. 727-731.

de diez años, sino las adoptó. La unión estadounidense –señala Croly– "celebrada en 1789, se consumó en 1801",²⁰³y con ello se probaba que la democracia y el federalismo podían conciliarse bajo una política conservadora. Así pudieron pasar más de cincuenta años hasta que –de acuerdo con Croly– la mentalidad jeffersoniana que había permanecido suavemente velada emergió y condujo a la peor de las crisis vividas en Estados Unidos hasta ese momento: la casa dividida y en contra: la Guerra Civil. La filosofía de Jefferson se sustentaba en la creencia en los derechos naturales del hombre (libertad, propiedad, seguridad en términos generales y seguridad en contra de la opresión); su concepción económica era propia de una sociedad agraria, lejos de cualquier planteamiento financiero o industrial; en cuanto a la administración gubernamental, pensaba en un gobierno reducido y dispuesto al "dejar hacer, dejar pasar".²⁰⁴ Era, a final de cuentas, la simiente de la ideología de los estados esclavistas. A mediados del siglo XIX, los intereses capitalistas se enfrentaron a los agrarios. Nación o democracia, conceptos que Croly resume de la siguiente manera retomando el pensamiento de los pioneros políticos de Estados Unidos:

En un Estado nacionalista [como el que proponían Hamilton y Adams], es el hombre de posición excepcional, poder y responsabilidad y capacitación quien es el más adecuado para ser un representante eficiente, mientras que en un Estado enteramente democrático [de inspiración jeffersoniana...] el hombre promedio resultaba ser el ciudadano representativo y el tipo con mayor potencial. La nacionalización miraba hacia la introducción y perpetuación de una jerarquía social y financiera.²⁰⁵

En términos más simples, la alternativa residía en dar preferencia a los intereses nacionales o a los individuales. Hay que subrayar que Croly no tiene preferencia en esa

²⁰³ *Ibíd.*, loc. 782.

²⁰⁴ Cf. Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought*, Vol. II, "The Heritage of Jeffersonianism", pp.10-14.

²⁰⁵ Herbert D. Croly, *op. cit.*, loc. 938-946.

contienda, puesto que, como buen historiador, en cada una de esas posturas encuentra la falla de la promesa ofrecida. A mediados del siglo XIX, el punto álgido del conflicto se estableció en la cuestión esclavista; que era la expresión más evidente y molesta de una idea de nación que propugnaba por la libertad absoluta y la garantía y respeto a los derechos naturales del individuo, especialmente los de propiedad. A pesar de ser una cuestión política, se transformó –gracias a la invocación abolicionista– hábilmente en dilema moral para poderle dar así una solución violenta; sin detenerse a ver que lo que se requería era una revisión de la Constitución, con la posible salida pacífica de una secesión que aquella amparaba, y entonces se hubiera llegado a comprender a cabalidad que el enfrentamiento tenía su raíz en dos concepciones antagónicas de nación, la agrícola y la industrial, y no en un conflicto entre libertad e igualdad. "El centro de la cuestión residía en el hecho de la existencia *legal* en Estados Unidos de una esencialmente anti-democrática institución",²⁰⁶ y que fue resuelta no en términos de nación –como habría de esperarse– sino de individualidad. El individuo había reclamado su derecho a la propiedad y como tal se le respondió en términos morales: el esclavista, que no se había abrogado nada contrario a las leyes de su país, fue moldeado como un malhechor, egoísta, sin escrúpulos, que había que atacar con violencia.

En esa instancia fue presentado como uno de los peores pecados imaginables contra el vínculo nacional: cometer una muy fuerte injusticia personal contra un extenso grupo de compatriotas. En la misma medida de que los sureños violaban voluntariamente una ley divina, pasaron a ser en los ojos de los abolicionistas, no meramente como personas sin orientación, sino malvadas.²⁰⁷

²⁰⁶ *Ibíd.*, loc. 1197. Mi énfasis.

²⁰⁷ *Ibíd.*, loc. 1342-1344. Es interesante observar cómo Croly subraya la injusticia proferida en contra de los propios compatriotas para eludir la evaluación moral de los abolicionistas. Muy pronto, incluso

Es decir, la condena moral ingresó a la escena política de manera devastadora, como ocurre cada vez que hace su aparición. Bajo esa sanción de la conducta, a los sureños se les negó tanto el derecho constitucional de tener esclavos, como el de establecer un gobierno autónomo antes de recurrir a la secesión. La Guerra Civil fue peleada en su territorio y quedó devastado. Asimismo, se los privó de mano de obra eficiente, pero no por mucho tiempo, puesto que pronto emplearían el trabajo, todavía más explotable, de los mexicanos. Y las grandes poblaciones o asentamientos de mexicanos habían sido desde antes de su anexión a Estados Unidos estructurados económicamente como agrícolas. Por lo mismo, padecieron de igual forma la irrupción destructora de la industrialización con las consecuentes imposiciones políticas y fracturas en sus libertades, siempre en aras del interés nacional.

Tanto los grupos y poblaciones asentados durante la colonia española en la frontera con Estados Unidos, como los nuevos habitantes que se fueron integrando a ellos ya como mexicanos, formaban parte de sociedades vinculadas estrechamente al campo, lo cual establece y define a su vez tradiciones, costumbres, maneras de ser y hasta de hablar o rezar. Alfredo Mirandé fija los términos con los que el mundo anglosajón conquistó esos territorios: poseedor de una más avanzada tecnología y mayor poder económico, muy pronto valoró a esos pobladores (hispanos-indios-mexicanos) como atrasados en el desarrollo. "El mexicano fue considerado incapaz de hacerse cargo del vasto y rico territorio que había estado bajo control de México".²⁰⁸ Mirandé denomina a la organización mexicana como economía campesina y la

ya para el momento en que escribe Croly, se olvidó la noción de que se trataba de compatriotas ("fellow-countrymen", en inglés). Lo cual también es aplicable a las extensas colonias de mexicanos que vivían en territorio estadounidense después de 1848, a los que tampoco se les consideraba como "compatriotas".

²⁰⁸ Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*, p. 229.

contrasta con la estadounidense a la que llama capitalismo individualista. Evidentemente esos dos puntos de vista producen diferentes maneras de concebir la relación del hombre con la tierra.

Con seguridad fue un impacto cultural grave para los mexicanos de mediados del siglo XIX en Estados Unidos caer en cuenta de que la tierra, además de cultivarse, podía también –en términos ya propiamente capitalistas– venderse, comprarse, rentarse e incluso reservarse.²⁰⁹ El siguiente choque tuvo que ver con los distintos tipos de propiedad. Mientras que los mexicanos conocían y practicaban diversas formas de propiedad, desde la individual hasta la colectiva, y todas ellas con el propósito primordial de cultivar la tierra, "la ley estadounidense sólo reconocía la individual".²¹⁰ Como hace ver Mirandé, el Tratado de Guadalupe Hidalgo, si bien pretendía reconocer los derechos de los mexicanos en el recién adquirido territorio por los estadounidenses, incluso dándoles la ciudadanía, en los hechos "cuestionó la validez de los títulos de propiedad de las tierras",²¹¹ y abrió la posibilidad de ser reclamadas por nuevos y oportunistas empresarios. Levantar cercas no era una costumbre de los mexicanos y, ya bajo el dominio de Estados Unidos, provocó desde robo o muerte del ganado hasta una delimitación defectuosa de los terrenos, que redundó en ventas forzadas o en bancarrotas. Más acá de las pérdidas de las propiedades, subyace la triste derrota de una concepción del mundo, que se hará todavía más patente con la derrota del Sur en la Guerra Civil: la sociedad agraria y su organización fueron aplastadas por una industrialización voraz, ambiciosa y egoísta. Para los mexicanos fue todavía más cruel la derrota: vistos siempre como extranjeros,

²⁰⁹ Alfredo Mirandé, *op. cit.*, p. 230.

²¹⁰ Ídem.

²¹¹ Ídem.

comenzaron a emplearse en los trabajos que los ahora liberados esclavos no se daban abasto para realizar. Despojados aquellos de sus derechos en la práctica, resultaron ser una mano de obra mucho más económica, con la consiguiente ventaja para los empresarios de contratar gente del campo con el conocimiento suficiente acerca de las tareas agrícolas, sin dejar a un lado el hecho de que prontamente los mexicanos fueron reclutados en las minas y en los ferrocarriles.²¹²

El auge del algodón en Texas, que desplazó la producción ganadera, requirió entre 1890 y 1930, del uso extensivo de maquinaria y de la mano de obra barata y calificada de los mexicanos. Así explica Edward Everett Davis esta conjunción del mundo campesino e industrial que ocurría en 1908: "Fue en el suroeste de Texas que el feudalismo del siglo XIV se encontró con la plantación sureña", y completa McWilliams: "y de este encuentro surgió el cultivo a gran escala del algodón en Texas, basado en el uso del trabajo migratorio mexicano".²¹³

También la traza de las líneas del ferrocarril es un buen ejemplo de cómo se ponía en práctica el interés nacional, pues fueron delineadas y posteriormente tendidas de acuerdo con los propósitos de los empresarios, y no bajo un plan estatal de desarrollo. Esto es, el interés nacional se transformó –que anhelaba Croly– en el interés del inversionista y de sus compañeros de ruta, el abogado y el político.²¹⁴

Así, la industrialización del campo, con el previo despojo de tierras, penetró toda la nación. Un ejemplo de ello puede leerse en la novela de Ruiz de Burton, *The Squatter*

²¹² Según Alredo Mirandé los campesinos mexicanos que arribaron a Estados Unidos, a principios del siglo XX, para trabajar en las minas y en el ferrocarril constituyeron barrios que semejaban sus poblados en cuanto a su organización comunitaria. El barrio sustituía al pueblo y en él se reprodujo la solidaridad entre sus miembros. Pronto proliferaron los barrios de chicanos, como se les llamaba a esos mexicanos. La novela *Barrio Boy*, de Ernesto Galarza finaliza con la integración del protagonista al barrio.

²¹³ Carey McWilliams, *North from Mexico. The Spanish-Speaking People of The United States*, p. 170.

²¹⁴ "Desde 1870, el abogado ha recorrido la misma ruta que el empresario y el político", Herbert D. Croly, *op. cit.*, loc. 2230.

and the Don, en la que, al tiempo que se borra la sociedad agrícola que la autora reconocía como la única válida, se establecen las casas de los ambiciosos y egoístas empresarios ("agresivos e inescrupulosos", los llama Croly), justo en la Edad del Oropel, que el autor de *La promesa de la vida estadounidense* critica –más de treinta años después– porque precisamente había olvidado los intereses nacionales, de justicia, democracia e igualdad, mismos por los que se había combatido en la Guerra Civil; y no sólo refiriéndose a esa época, sino –invadido por un grave y notorio pesimismo– a sus propios tiempos que muy bien parecieran presagiar los del capitalismo rapaz del siglo XXI:

Los ricos y las grandes corporaciones han amasado inmensas fortunas y se han vuelto demasiado poderosos debido a su reconocida presencia en la vida estadounidense. No han obedecido las leyes. Han intentado controlar a los funcionarios públicos, a los administradores y a los representantes de la ley.²¹⁵

Croly formula su idea de progreso encarnado en una democracia perfectible dirigida hacia el futuro. Su crítica inicial se enfoca hacia un país que ha asegurado y se ha convencido a sí mismo de estar con la mirada puesta hacia los tiempos por venir, que incluso ha estructurado una promesa en ese sentido, pero que en realidad tiene vuelto el rostro y la mente hacia el pasado; en concreto, en su constante recurrir a los preceptos y propuestas de los llamados fundadores de la nación, Jefferson y Hamilton, quienes, a final de cuentas, no lograron resolver en su momento el problema de Estados Unidos, que es social. En el pensamiento de Croly, en cambio, la función del gobierno aparece como ilimitada, independientemente del tamaño de su estructura, puesto que lo relevante es su intervención para suprimir las desigualdades, propiciar la distribución de la riqueza (y si, fuera necesario para ello, restringir la propiedad) y cumplir con la

²¹⁵ Herbert D. Croly, *Ibidem*, loc. 1928-1933.

promesa de una vida (*American life*) propiamente estadounidense. Su ruptura con las ideas de los fundadores de esa nación –basta con ello para definir su pensamiento, además de excepcional, como extremadamente de avanzada– debe entenderse como el abandono de las ideas tradicionales a favor de la concepción de un mejor futuro para todos. Propugna sustituir la concepción fundadora de una nación homogénea²¹⁶ por una conciencia social.

Especialmente Croly basa su teoría social con el estudio pionero sobre la pobreza de Estados Unidos, que los analistas de la situación económica de ese país han preferido dejar a un lado, como si fuera una aberración tratarla en medio de la opulencia del capitalismo. Michael Harrington es de los pocos estudiosos que –como Croly– consideró el problema de la pobreza como prioritario en Estados Unidos, al que antes que nada había que reconocer su invisibilidad: "Finalmente los pobres son políticamente invisibles. Una de las más crueles ironías de la vida social en los países desarrollados consiste en que los desposeídos se encuentran más abajo y son incapaces de hablar por sí mismos."²¹⁷

Convenientemente ubicados en los márgenes de la sociedad o en centros abandonados varios años atrás, se elude su presencia puesto que la Tierra de la Gran Promesa no puede mostrar sus carencias, aunque la ideología dominante haya desarrollado diversos mecanismos para responsabilizar al pobre por su pobreza. De por sí el pobre –a pesar de su gran número– es un escándalo en la estructura. "Ser pobre es ser un extranjero en el propio país, es crecer en una cultura que difiere radicalmente de aquella que domina la sociedad"²¹⁸ –lo escribió Harrington en 1962–.

²¹⁶ Herbert D. Croly, *op. cit.*, loc. 2307-2311.

²¹⁷ Michael Harrington, *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*, México, FCE, 1974, p. 15.

²¹⁸ Michael Harrington, *op. cit.*, p. 29.

De ahí la conversión ha sido sencilla: primero, no se es pobre, sino extranjero, luego migrante, y, por último, cuando existe una crisis económica, "ilegal" y finalmente criminal. Esto es, alguien que quebranta las leyes con el afán inmoral de enriquecerse. A final de cuentas, el pobre permanece como el responsable idóneo del mal estado de las cosas y culpable de que el resto de la sociedad corra el riesgo de empobrecerse. En esos términos, la pobreza no deja de ser una cuestión moral, a pesar de todo lo que pudo escribir en contrario Croly, en 1909:

el problema social generalmente significa el problema de la pobreza; pero las graves inequidades en cuanto a la riqueza son las más peligrosas, así como la dolorosa expresión de las diferencias fundamentales de intereses y de estándares intelectuales y morales entre los miembros de una sociedad.²¹⁹

Esa conciencia social debería dar cohesión y fortaleza a la democracia, basada en la solidaridad entre sus miembros en constante renovación, a través de las generaciones por venir. Esa renovación implica la eliminación de toda causa de conflicto en la sociedad (la propiedad incluida), para llegar a la forma más pura de democracia posible. "Esto, a su vez, requiere la concentración de poder en el Estado para rehacer la comunidad nacional en una que sea más equitativa y menos individualista por medio de un sistema gubernamental de regulación y de distribución del ingreso".²²⁰

Si bien el texto de Herbert D. Croly, con su nada convencional idea de progreso, inspiró las políticas sociales de los dos Roosevelt, después de los años treinta su influencia declinó para casi desaparecer. Sidney Pearson —que escribe en 2013— descubre tanto una ironía como una incoherencia en el actual movimiento progresista: la nueva élite que gobierna lo hace en apariencia —y es "más oligárquica y menos

²¹⁹ Herbert D. Croly, *op. cit.*, loc. 2304-2307.

²²⁰ Sidney A. Pearson, Jr., "Herbert D. Croly: Apostle of Progressivism", *The Heritage Foundation*, 14 de marzo de 2013, p. 14.

democrática"— en "un sistema de capitalismo entre cómplices que es, por mucho, más corrupto que el sistema del libre mercado al que buscaba reemplazar, al tiempo que racionalizar esta corrupción política puede ser una de sus más corrosivas características".²²¹ Para infortunio de las comunidades residuales o emergentes en Estados Unidos, la obra de Croly pasó de ser un manifiesto de renovación política y social a una utopía, y sus residuos —las huellas de la promesa no cumplida— se han vuelto síntomas del malestar que padecen.

En cambio, para William McLoughlin, el final de la Guerra Civil marcó el inicio de una segunda etapa de perfeccionamiento pietista. "El péndulo había oscilado entre la libertad individual y un anti-institucionalismo soberbio. Ahora era necesario regresar a la ética social del bien común para así preservar la ley moral y la libertad individual."²²² Las contradicciones y consecuencias de una ética en la que el individuo tiene la obligación de discernir lo que es conveniente (bueno) para su sociedad o de lo contrario asumirse como colaborador del mal que se produce, no se le escapan a McLoughlin, aunque lo expresa en forma muy discreta (en una nota a pie de página): "hay que reconocer de que, a causa de ese intenso pietismo, Estados Unidos ha producido más hipocresía por centímetro cuadrado que casi cualquier otra civilización en la cristiandad".²²³

Precisamente así tituló Emma Goldman su artículo, "La hipocresía del puritanismo", publicado unos cuantos años después que *Ariel*, que suscribía lo dicho por Rodó: el puritanismo se ostentaba como el enemigo de la belleza y de la libertad. Es difícil entender —señala la autora— cómo es posible la creación artística bajo la

²²¹ *Ibidem*, pp. 14-15.

²²² William G. McLoughlin, p. 170.

²²³ McLoughlin, p. 178. En ese mismo sentido es que Owsley menciona cerca de una docena de historiadores que "have scorned the injustice and hypocrisy of the condemnation of the South" (p.67).

cancelación o prohibición explícita del conocimiento de las relaciones más profundas, pues todo lo carnal le es repudiable por pecaminoso –"la carne es el mal"–cuando en realidad el "puritanismo en sí es el origen de vicios innombrables".²²⁴ Bajo la idea calvinista de que "la vida es una maldición [...], el hombre debe hacer una penitencia constante[...] y darle la espalda al gozo y la belleza".²²⁵ Goldman no encuentra justificación alguna para que el puritanismo pretenda constreñir completamente las emociones. Coincide con Hyppolite Taine en que el "puritanismo es la muerte de la cultura, de la filosofía, del humor, y del compañerismo; sus características son necesidad, monotonía y tristeza".²²⁶

José Enrique Rodó, acérrimo crítico de la cultura de Estados Unidos –al que consideraba "representante del espíritu utilitario y de la democracia mal entendida"– se queja de lo poco atractivo que le resulta al puritano el arte, en especial el teatro y la música. "La idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad, por vano e infecund." En *Ariel* cita al escritor muy apreciado en Estados Unidos en ese momento, Orison Swet Marden (1850-1924), autor de *Pushing to the Front*, y su *motto*: "el éxito debía ser considerado la finalidad suprema de la vida", como síntesis de la pobreza cultural estadounidense. Rodó reflexiona sobre los años previos –a mediados del siglo XIX– a la crisis en el americanismo, que desembocó en la Guerra Civil: "¿quiénes han recogido después la herencia de Channing, de Emerson, de Poe?"²²⁷ Y McLoughlin parece responder al latinoamericano 65 años después: "El individualismo pietista de

²²⁴ Emma Coldman, "The Hypocresy of Puritanism", p. 72.

²²⁵ Emma Goldman, *op. cit.*, p. 71.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 72.

²²⁷ José Enrique Rodó, *Ariel*, Barcelona, Red ediciones, 2011, p. 33.

Emerson se pervirtió en una defensa del áspero individualismo detrás del cual podían agazaparse los plutócratas hechos-a-sí-mismos y su nueva forma de control oligárquico".²²⁸ Las denominaciones evangélicas asumieron el poder hegemónico religioso; el jeffersoniano "dejar hacer" se convirtió en el ideal libertario y un gobierno fuerte el enemigo de la libertad, al igual que toda gran corporación –como Wall Street, por ejemplo– que restrinja las oportunidades del hombre común.

Cuando Rodó escribe *Ariel*, lo hace bajo el agobio reciente de la intervención de Estados Unidos en Cuba: si bien, la independencia de este país había sido siempre deseada, resultaba insoportable el intervencionismo del país septentrional. Especialmente porque le comprobaba un temor: la intelectualidad latinoamericana y sus gobernantes rechazaban la formación cultural de sus conciudadanos principalmente por su raíz hispana, y apreciaban desmedidamente el desarrollo que había obtenido Estados Unidos en apenas doscientos años. Ése fue el tema de la segunda parte del discurso de Paul Groussac, pronunciado en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898:

pueblo de aluvión, acrecido artificialmente y a toda prisa con los derrames de otros pueblos, sin darse tiempo para la asimilación, y cuyo rasgo saliente no es otro que [...] la ausencia absoluta de todo ideal. Aquello no es una nación [...] ni se parece ya a pueblo alguno de estructura compacta y homogénea [...]; así han podido los Estados Unidos aparecer a la distancia con simulacro de pensamiento propio, cuando sólo reflejaban el pensamiento europeo en las producciones de sus más ilustres medianías. Pero, desde la guerra de Secesión y la brutal invasión del Oeste, se ha desprendido libremente el espíritu *yankee* del cuerpo informe y "calibanesco"; y el viejo mundo ha contemplado con inquietud y terror a la novísima civilización que pretende suplantar a la nuestra, declarada caduca [...]. Confunde el progreso histórico con el desarrollo material; cree que la democracia consiste en la igualdad de todos por la común vulgaridad [...], eliminando de su seno las aristocracias de la moralidad y del talento.

²²⁸ William G. McLoughlin, *op. cit.*, 171. Haciéndose eco a la crítica de Croly, asevera que en su país se utilizaron los medios de Hamilton para obtener los fines de Jefferson.

No tiene alma, mejor dicho, sólo posee esa alma *apetitiva* que [...] es fuente de las pasiones groseras y de los instintos físicos.²²⁹

A lo que Rubén Darío, en "El triunfo de Calibán", comenta y proclama:

¡Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedras, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán!²³⁰

Waldo Frank escribe para *Cuadernos Americanos* un interesante artículo, publicado precisamente al poco tiempo de comenzada la Segunda Guerra, en el que marca las diferencias entre los dos mundos –anglosajón y latino– o, si se quiere, enuncia la diferenciación a través del uso del plural Américas –que le ha sido muy útil a un país para apropiarse del nombre de todo un continente–.²³¹ Según William McLoughlin, el siguiente resurgimiento pietista ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial, y así lo prueba el inicio del artículo Frank al enunciar la nueva cruzada en puerta: "Nuestra tarea hoy es salvar la continuidad de la civilización occidental [...]. El destino nos ha dado una gran consigna y con ella debemos caminar al través de la guerra que sólo es

²²⁹ Cit., en José Enrique Rodó, *Obras completas*, pp. 193-194. Se considera tanto este discurso de Gussac, como el de Lucio V. López, de 1893, como antecedentes de *Ariel*. "Yankee" o, ya españolizado, "yanqui" es una deformación de "John Cheese", como los migrantes holandeses designaban al típico estadounidense del Norte.

²³⁰ Cit., en José Enrique Rodó, *op. cit.*, p. 194. El artículo de Darío se publicó en *El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898. Sus palabras resuenan en la novela de Robert Fowles, *El coleccionista*, cuando la protagonista, Miranda, reflexiona que se ha prostituido al aceptar los bienes materiales que le ha proveído su captor, al que llama Calibán; al tiempo que sus sentimientos se enfocan hacia su antiguo y viejo maestro de arte, y él mismo pintor. Sin embargo, tampoco hay que pasar por alto que, ante tan grave acusación, los migrantes latinoamericanos hacia Estados Unidos serán vistos, desde sus países de origen, bajo la sospecha de cambiar los valores tradicionales por los bienes materiales que les ofrece Calibán. Hay que recordar también que en el análisis de *The House of Forgetting* concluí que la ecuación entre civilizado e incivilizado se había invertido y que Estados Unidos personificaba ahora a Calibán; el espíritu volátil, Ariel, era el dominado, el hecho cautivo, el latinoamericano entre otros muchos.

²³¹ Vale la pena recordar las palabras de Rodó: "He creído siempre que en nuestra América no era posible hablar de muchas madres patrias sino de un solo gran país [...] y levantar sobre la idea de la nación la idea de América", *El mirador de Próspero*, p. 161, cit., en William Rex Crawford, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*.

un síntoma de la contrarrevolución social que nos incluye a nosotros también".²³² En el concurso de naciones, según Frank, sólo queda Estados Unidos como entidad capaz de enfrentarse al avance nazi; todavía no es tiempo, por ejemplo, para los países latinoamericanos, puesto que "las profundas reservas de la fuerza cultural del mundo indo-hispánico tienen que reunirse y organizarse antes de ponerse en acción".²³³ Éste fue un largo eufemismo para evitar decir que los países al sur de Estados Unidos no han sido industrializadas todavía; e industrialización es parte de un silogismo remanente de la Guerra Civil estadounidense que vincula ingeniosamente la industria –en otras palabras, el progreso– con democracia.²³⁴ Y de ahí la gigantesca responsabilidad que asume ese país de Norteamérica, pues también es responsable –de acuerdo con Frank– por el surgimiento del nazismo, al no haber sido capaz de inculcar esos valores en todas partes: es "la incapacidad de la democracia mundial durante los últimos doscientos años para imponer sus valores en los términos económicos sociales de una *civilización industrial*, [que] ha ocasionado la letal enfermedad del fascismo".²³⁵ Una vez establecido el nexo entre democracia y desarrollo económico, aunada la responsabilidad de Estados Unidos por el bienestar mundial, el autor del libro *Hispanic America* (1931) propugna por un acercamiento

²³² Waldo Frank, "Los dos medios mundos americanos", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1942, vol. III, núm. 3, pp. 29-42. Vale la pena destacar la cercanía que tuvo este autor con Alfonso Reyes, quien escribió un extenso artículo sobre su *Virgin Spain*, a la que el mexicano califica de sinfonía histórica, en el número inaugural de la revista. En él, Reyes declara que "Waldo y yo somos contemporáneos estrictos [...] nunca nos hemos resignado [...] a considerar el mundo americano como un acaso de la historia y de la geografía, sino que le hemos encontrado un sentido en cierto modo profético. Lo hemos visto como una aspiración en los destinos de la sensibilidad y la cultura [...]. Por todas partes ha ido juntando los haces diseminados de la Utopía" (Alfonso Reyes, "Significado y actualidad de *Virgin Spain*", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, 1942, p. 195).

²³³ Waldo Frank, *op. cit.*, p. 29.

²³⁴ Vínculo que ya había señalado José Enrique Rodó entre el utilitarismo y la democracia, lo que, por lo mismo, no podía valorar más que como el gobierno de la mediocridad.

²³⁵ Ídem. Mis itálicas.

militar y económico hacia Latinoamérica para prevenir y ahuyentar los riesgos de una penetración fascista en esa parte del continente.²³⁶ Declara que en Estados Unidos el fascismo está presente pero oculto tras los "Lindbergh, con su adoración por la máquina, por su triunfo y por el régimen que mejor ha expresado su espíritu, los nazis; o en el Ku Klux Klan, con su viejo exclusivismo racial; o en el *America First Committee*, cuya ceguera aislacionista de espíritu comercial contaba entre sus afiliados hasta quince millones"; en cambio, "la ideología bajo las dictaduras de Hispanoamérica es siempre románticamente democrática, racialmente universalista y emocionalmente cristiana".²³⁷ Lo que no menciona Frank es que esas dictaduras son dóciles y proclives a Estados Unidos, y que habrá de bastar un poco de desarrollo económico y algo de crisis política para que se detone el fascismo en sus países. De ahí la preocupación de Frank porque se estrechen los lazos entre las Américas, y abunda en su artículo para mostrar las diferencias entre los diferentes países y el suyo, que es Estados Unidos. A éste lo ve, aunque complejo en sí, sencillo en comparación con los países latinoamericanos; bastante homogéneo en sus raíces y orgulloso de que sus culturas hayan arrancado en "el siglo XVIII, de la última fase de la reforma protestante inglesa con su racionalismo, del que nace la máquina y nuestra religión del bienestar físico";²³⁸

²³⁶ Previamente hace un deslinde con relación al expansionismo económico e imperial que algunos sectores de su país desearían: "Podemos ver los peligros de la América hispana. No teniendo máquinas, es vulnerable a las máquinas de los conquistadores; retrasada en los métodos políticos, podría caer presa de la política de los invasores [...]. *Nosotros los protegeremos para nosotros mismos. El destino manifiesto de nuestra América es protegerlos [...]. Hasta que, mediante la gran magia del progreso, queden absorbidos a nuestro sistema americano.* Esto es lo que la gran Banca americana, bajo la palabrería melosa del Departamento de Estado, piensa en realidad, con toda la buena fe de su estupidez", Waldo Frank, pp. 35-36. El énfasis es del propio autor, quien más adelante se da a sí mismo una explicación de estas aseveraciones: "Nuestro medio mundo (al revés que Hispanoamérica que conoce sus deficiencias) cree que es un mundo entero. Por esto piensa que está lista ya para salvar al mundo (sin cambiar nuestra manera de vivir, por supuesto)", Waldo Frank, p. 36.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 32.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 33.

y ese siglo –parece subrayar aunque se olvida de la inefable presencia de Cothon Mather– fue "la edad de la razón [...], el siglo de la fe ciega y optimista en el progreso". Excluye a España de sus raíces culturales y adelanta las manecillas del reloj un siglo aproximadamente, para coincidir en la invención de una historia anglosajona, racional y protestante para Estados Unidos. No por ello omite palabras de alabanza para la América Hispana (a la que trata, conviene repetirlo, como un solo país comparable al suyo), para luego describir las mismas deficiencias que ochenta años antes el Norte detectó en el Sur, como atavismos, formas caducas que se oponían al progreso. En palabras de Frank, lo que hacía a Latinoamérica un medio-mundo, un mundo con carencias, es precisamente lo que la Guerra de Secesión estadounidense solucionó de la peor manera, con la violencia:

América Hispana posee la cultura religiosa y estética de una civilización agraria largo tiempo en decadencia. Sus valores descansan esencialmente en la *persona*; su sabiduría –directa e intuitiva– se apoya en la íntima comunión con el suelo y con el ser. Pero, ¿por qué no es esto bastante? ¿Por qué son éstos los elementos de un medio mundo nada más? [...E]l contacto del hispanoamericano con sus herramientas industriales es indirecto y remoto. Sus valores político sociales tienen la forma o de un orden agrario anticuado o de una república no naturalizada todavía para expresarle en su naturaleza compleja [...E]stos pueblos no viven todavía en un *mundo completo*, puesto que las deficiencias de su técnica industrial, social y política, hacen sus estados inseguros, convierten su riqueza en un cebo peligroso para la explotación forastera y se reflejan en la moral y en el pensamiento de la familia y del individuo.²³⁹

²³⁹ *Ibíd.*, p. 34. Su subrayado. Para hacer justicia a Waldo Frank, también define a su país como un medio mundo: "nosotros estamos ligados a la máquina; no sólo a la máquina de transporte, de producción y de comunicación; sino también a la maquinaria del gobierno [...M]ientras nuestros poderes técnicos crecen [...], se encoge nuestra capacidad de conocernos a nosotros mismos y a nuestra naturaleza y de emplear las disciplinas estéticas e intelectuales mediante las cuales el hombre establece su lugar apropiado como hombre en el reino verdadero del ser" (*Ibíd.*, pp. 34-35). Cuestión que ya había señalado Rodó en contra del puritanismo.

Gracias a ese malabarismo entre ideología, historia y economía que aterriza en un desastroso psicologismo, el historiador y novelista estadounidense se empareja con los pensadores latinoamericanos del momento,²⁴⁰ en el que precisamente por esas características personales y familiares se denostaba al individuo de Latinoamérica, tal y como ocurrió con los sureños de mediados del siglo XIX en Estados Unidos, previamente a aniquilarlos militarmente. Ese malabarismo puede resumirse en los términos anteriormente descritos: el pietismo estadounidense, donde moral y libertad se suplementan; donde su combinación equivale al modo de vida estadounidense (de ahí que otro modo de vida como el latinoamericano, "su moral y su pensamiento", no sea apto, reflejo de un mundo a medias). Libertad debe ser entendida con la metáfora de la máquina que menciona Waldo Frank: la economía y política liberales (sintetizadas en su propio concepto de democracia), que tanto conducen un ferrocarril como unas elecciones; promueven el desarrollo (no tarda en aparecer la Alianza para el Progreso en América Latina), al tiempo que conservan y cuidan la moral de las familias y de las personas. Ésa es una libertad razonada: la que no entra en conflicto con el orden moral. Cada vez que haya un conflicto, habrá un resurgimiento pietista.

²⁴⁰ Tampoco es coincidencia que en el mismo número de *Cuadernos Americanos* (pp. 63-64), Leopoldo Zea haga una mención laudatoria del recién publicado *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos (en 1938); aunque lo que le interesaba destacar a quien se convirtió en el principal promotor del latinoamericanismo era que "se hacía un primer ensayo de interpretación de la cultura en México. La cultura mexicana era motivo de una interpretación filosófica". El artículo de Zea abunda en dos aspectos: la posibilidad de una cultura americana y, por consiguiente, la de una filosofía americana. Asimismo, se refiere al argentino Francisco Romero, quien "hacía hincapié en la necesidad de que Iberoamérica se empezase a preocupar por los temas que le son propios". De ambos habrá de escribir posteriormente: "Romero coincide con Ramos cuando escribe sobre las relaciones del mundo concreto del latinoamericano con la universalidad de que es parte toda la humanidad, mostrando lo que [...] llaman vocación de América Latina para la universalidad" (*El pensamiento latinoamericano*, p. 445; en ese libro, Zea hace un minucioso repaso del proceso de dicha filosofía para arribar a la "crítica a la creencia que había hecho del sajonismo el modelo a realizar por Latinoamérica", p. 424).

Ante ello, ¿qué sucede con las minorías? Minoría debió definirse como aquellos que no están de acuerdo con el sistema político y económico, los disidentes, o aquellos desfavorecidos por éste. Sin embargo, la hegemonía hábilmente le dio un sesgo y definió como minoría a los grupos étnicos; y luego, barajando un término como "raza", pudo extender el concepto de minoría a diversos aspectos biológicos, para enmascarar así los conflictos religiosos, culturales y de clase al interior de la sociedad estadounidense. El término 'minoría' minimiza a las ya de por sí disminuidas minorías. La hegemonía estadounidense ha sido muy hábil al emplearlo e imponerlo a los grupos más desfavorecidos de su sociedad. Además, deja en ellos la carga de autodefinirse, crear o recopilar su historia, subrayar sus señas de identidad, que –todo ello– termina fortaleciendo no a éstos, sino a la hegemonía misma que, de un modo u otro, los controla.

5. El ataque a los pachucos

Con una inquietante extrañeza los relatos y miedos de Cotton Mather revivieron durante la noche del 26 de febrero de 1942. El ejército estadounidense había dado la alarma de un próximo ataque perpetrado por unos bien alineados aviones japoneses, los cerros; pronto el país, y especialmente la gente de Los Ángeles, además de prepararse, dieron rienda suelta a su pánico, una vez que las baterías de tierra comenzaron a dispararse contra el cielo vacío en busca de aviones enemigos. Se dispararon –según Mauricio Mazón–²⁴¹ cientos de balas que impactaron la nada. Hubo al día siguiente frustración y enojo contra el secretario de Marina cuando declaró que no había existido ningún ataque en contra de la ciudad. Para sus habitantes entonces debió de haber sido poco comprensible el hecho de que hubiera habido incluso arrestos de japoneses californianos que supuestamente habían colaborado con sus paisanos haciéndoles señales desde la costa; asimismo, cómo entender que unas horas antes sus miedos se hubieran concretado en cañonazos para luego tener que aceptar que no había existido tal invasión. Lo que no se negaba era la posibilidad de un ataque y –más grave aún– haber constatado la presencia del enemigo ya en tierra estadounidense, tan cercano a los hogares como lo puede estar un jardinero –el oficio ejercido regularmente por los japoneses en Los Ángeles y, en particular, de los que fueron arrestados como colaboradores del ataque que nunca fue–.²⁴²

²⁴¹ Mauricio Mazón, *The Zoot-Suit Riots*, Austin, Universidad de Texas, 1989, 163 pp. El autor consigna el "ataque" japonés del 26 de febrero de 1942, y también lo señala como el antecedente de las agresiones violentas que ocurrieron contra los mexicanos que portaban el traje de pachuco, junto con el caso del Sleepy Lagoon; todo en los confines de la psicología social.

²⁴² El miedo al enemigo en casa no ha sido solamente psicológico, también tiene un sustento económico. El exceso de miedo y la falta de recursos es una mezcla explosiva en tiempos de guerra. Un mes después, en "marzo de 1942, los japoneses fueron excluidos de la costa oeste y los ciudadanos

La misma transformación que había padecido y relatado Cotton Mather de seres humanos comunes y corrientes en auxiliares demoníacos podría explicar que, más de un año después, en 1943, entre el 3 y el 13 de junio, convoyes de marinos y marines atacaran, golpearan y desnudaran a civiles que portaban el traje de pachuco, si las causas psicológicas no se hubieran mezclado ya con las históricas, políticas y sociales. En el campo de lo psicológico –que es en el que abunda Mazón, como lo resalta en el subtítulo de su obra, *La psicología de la aniquilación simbólica*–, los acuartelados, en espera de su integración en el campo de guerra, desfogaron su miedo e ira contra los más indefensos de la población; les arrebataron sus trajes, percibidos como uniformes del enemigo que los enmascaraban, para desnudarlos y exponerlos ante la población que, en términos generales, no cuestionó las acciones, como tampoco lo hizo ante el ataque japonés del año anterior. En el terreno psicológico, la percepción de que el enemigo se halla *dentro* de la sociedad y sus instituciones no sólo se remonta a los tiempos de las colonias británicas, sino que ha sustentado gran cantidad de teorías sobre conspiraciones y alimentado las tramas de historietas, series de televisión y películas hasta la fecha.²⁴³ Prejuicios raciales, el chauvinismo estadounidense y

que permanecieron encontraron para su sorpresa que esa medida drástica de guerra no había resuelto todos sus problemas sociales y económicos, como los periódicos más desenfundados les habían hecho creer" (Carey McWilliams, *North from Mexico*, p. 227). Con lo que se incluye un factor predominante: la comunicación masiva, especialmente a través de la prensa. Tampoco se trata de un hecho único en la historia. Ni el hecho ni su manipulación. Marc Block, en su *Introducción a la historia*, relata "el célebre episodio del 'avión de Nuremberg', días previos a la declaración de guerra de Alemania contra Francia. Al parecer un avión comercial francés sobrevoló la ciudad y la avivada imaginación de sus pobladores, seguramente por la proximidad de la guerra, dio por sentado que se habían arrojado bombas contra la población". Lo que a Bloch le llama la atención, y es importante resaltar aquí, es que el gobierno tenía los medios y los recursos necesarios para desmentir el rumor y no lo hizo por conveniencia: "acogiendo el rumor sin comprobación, para transformarlo en motivo de guerra y mintieron [...]. El absurdo rumor fue creído porque era útil creerlo" (pp. 79-80).

²⁴³ En 1967, la cadena de televisión ABC transmitió la serie *Invaders*, en la que mostraron a seres idénticos a un anglosajón salvo por una cuestión física, como resabio en la transmutación genealógica:

planteamientos xenófobos sobre los aliados eran algo común en los cómics. Y para millones de estadounidenses los cómics fueron la mayor fuente de información, sobre todo para aquellos que no leían otra cosa".²⁴⁴

Que los mexicanos hayan sido utilizados como el *phármakon* en la sociedad estadounidense, al grado de que esas *razzias* de uniformados contra civiles fueron bautizadas de modo inexacto como los *zoot-suit riots* ("motines de los pachucos"), puesto que los portadores de esos trajes amplios fueron los atacados y no los atacantes, se explica con la historia de padecimientos de todo tipo infligidos a los mexicanos en Estados Unidos después de 1836, y, como caso particular, con lo ocurrido en el caso del Sleepy Lagoon, en 1942 y en las inmediaciones de Los Ángeles.

Más que un *sleepy lagoon* se trataba de una charca a la que acudían los mexicanos a divertirse y a nadar en lo posible. Debe destacarse que había piscinas

no podían doblar el meñique. Como todo extranjero ("alien" en inglés también tiene ese sentido) quiere destruir el mundo. Casi cincuenta años después, la serie *The Americans* (2013) describe a un par de agentes de la KGB que se hacen pasar por un matrimonio estadounidense. Ha adoptado sus costumbres y lenguaje de tal forma que no es posible descubrir ninguna diferencia: esto es, ha logrado engañar gracias al rígido entrenamiento soviético y ahora se halla en Estados Unidos robando información y matando gente inocente. De ahí que el tema del doble, el que se hace pasar por otro (considerado por los demás, ya engañados por su influjo, como una persona benefactora) para desequilibrar a toda institución. En la tira cómica "Zoot-Suit Yokum" –documenta Mauricio Mazón– creada por Al Capp, y que fue publicada los domingos entre el 11 de abril y el 23 de mayo de 1943, se narra cómo un grupo de empresarios para incrementar sus ventas deciden crear un héroe y para ello lo buscan entre las personas de más bajo coeficiente intelectual. Una vez que el héroe ha logrado ser aceptado por la sociedad y las ventas de *zoot-suit* han subido, un prófugo de la cárcel lo suplanta. Vestido igual que él, se comporta de la peor manera posible al grado de aterrorizar a quienes antes lo vitoreaban. Así se llega a la solución última: el *zoot-suiter* es aprehendido y se le reingresa a la cárcel; las masas destruyen las tiendas donde se vendían los trajes. Uno de los últimos diálogos de la serie lo dice el alcaide, al tiempo que el falso héroe es llevado tras las rejas: "Me alegra haber terminado con esa locura del *zoot-suit*." Mazón no puede menos que asombrarse de la correspondencia que ocurre en las mentes estadounidenses entre ficción y realidad, cuando cita esta noticia de *Los Angeles Times*, del 13 de junio de 1943: "...el gobierno federal participó en la historia local de los *zoot-suit* al obtener una orden judicial en contra de una tienda del centro para restringir la venta del 'uniforme' de los pachucos" (Cit, en Mazón, p. 35. Todo el relato sobre la tira cómica está tomado del libro de Mauricio Mazón, *The Zoot-Suit Riots*, capítulo 3, "The "Zoot-Suit Yokum" Conspiracy", pp. 31-53.)

²⁴⁴ Mauricio Mazón, *op. cit.*, p. 32.

públicas pero que sólo estaban abiertas en días determinados para los negros y los mexicanos. A ese lugar llegó Henry Leyvas con su novia, la tarde del primero de agosto de 1942. Los atacó una pandilla rival y la pareja fue en busca de refuerzos con los de la calle 38, pero, a su regreso horas más tarde, los agresores ya habían abandonado el campo. Sin embargo, Henry y los suyos no desistieron de sus deseos de diversión e irrumpieron en una fiesta que tenía lugar muy cerca de ahí, en casa de los Delgadillo. Se sabe que estuvieron un rato y partieron antes de que la fiesta terminara. A la mañana siguiente, se encontró el cuerpo de José Díaz, inconsciente y con la base del cráneo severamente golpeada, como –podría presumirse– el final trágico de una pelea. El joven murió antes de llegar al hospital y ya no se supo más de las circunstancias de su muerte. Incluso no se intentó siquiera localizar a las dos personas con las que se lo había visto salir de la fiesta. Con esos minúsculos detalles, la prensa estuvo segura de tener el caso que anhelaba para esos tiempos de guerra, aquel que podía sintetizar, por un lado, el crimen angelino y, por otro, la culpabilidad *innata* de los mexicanos. Carey McWilliams lo expresa de manera inigualable:

En Los Ángeles, donde la fantasía es una forma de vida, se llegó a la irremediable conclusión de que los mexicanos podrían convertirse en unos chivos expiatorios inigualables, una vez que los japoneses habían sido ya segregados. Entonces [...] los periódicos de Los Ángeles, encabezados por el consorcio de Hearst, comenzaron a manejar el crimen "mexicano" y la delincuencia juvenil "mexicana", como si el elemento mexicano pudiera considerarse aparte del crimen general que experimentaba una amplia y muy poblada área metropolitana en tiempos de guerra.²⁴⁵

Y Luis Valdez en su obra de teatro *Zoot-suit* lo concretó de manera magistral al unir en un mismo personaje a la prensa y al fiscal en el juicio del Sleepy Lagoon (McWilliams

²⁴⁵ Carey McWilliams, *North from Mexico. The Spanish-Speaking People of the United States*, Nueva York, Greenwood, 1960 [1950], p. 227.

sostiene que hasta el título dado a la charca fue invención de un periodista con el afán de proveer de misterio al caso). Al contrario de lo que ocurre en *The House of Forgetting*, donde la prensa y el tribunal se manifiestan como epítomes, respectivamente, de la verdad y la justicia, en la obra de teatro ejemplifican lo contrario, tal y como sucedió en los hechos: los diecisiete jóvenes enjuiciados fueron encontrados culpables el 13 de enero de 1943. Tuvieron que pasar un año y nueve meses más para que la corte de apelaciones declarara que no habían existido suficientes evidencias para haberlos condenado en un principio, y, por lo tanto, deberían ser puestos en libertad –lo que ocurrió finalmente el 24 de octubre de 1944–. Esa fecha marca –acota Mirandé sumándose a otros autores– "el inicio del movimiento chicano contemporáneo",²⁴⁶ puesto que, como señala McWilliams,

por primera vez en la historia de Los Ángeles, los mexicanos habían obtenido una victoria en los tribunales y, ese día, los ayudantes del comisario y de la corte bajaron la mirada de vergüenza ante los mexicanos.²⁴⁷

Después de cerca de dos años de encarcelamiento y a casi cuatro meses de que hubieran ocurrido los motines contra los pachucos, estos jóvenes que también acostumbraban a portar esos trajes amplios y zapatos duros salieron libres. Sin embargo, su primera condena (la del 13 de enero), se entrelazó violentamente con los motines y linchamientos de junio de 1943. La formación de un prejuicio, la creación del estereotipo del mexicano criminal, poco confiable, cuyo distintivo era precisamente ese saco de solapas amplias y de pantalones estrechos en los tobillos, llegó a uno de sus puntos más álgidos precisamente a principios de aquel año, cuando fueron sentenciados a prisión por la muerte de Díaz en el Sleepy Lagoon.

²⁴⁶ Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*, Notre Dame, Universidad de Notre Dame, 1987, p. 173.

²⁴⁷ Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 231.

El hecho de que México hubiera declarado la guerra al Eje, el 22 de mayo de 1942, y que enviara cerca de cien mil mexicanos como parte de un ejército de trabajadores (los braceros), para apoyar la industria estadounidense en tiempos de guerra,²⁴⁸ señalaba una gran contradicción entre los discursos de alianza gubernamentales, por un lado, y el espíritu antimexicano en la prensa, por el otro; al grado que –señala McWilliams– el gobierno solicitó a los periódicos evitar el uso de la palabra "mexicano" en las historias de crimen. El remedio exacerbó la situación, pues pronto el gentilicio fue sustituido por "zoot-suit" y "pachuco".²⁴⁹ Gracias a los periódicos, el traje de pachuco se convirtió rápidamente en una tarjeta de identidad del criminal. Recuerda el autor de *Al norte de México* que durante el proceso legal de Sleepy Lagoon, él, entre otros, había advertido que "si la campaña de prensa continuaba, ésta conduciría irremediabilmente a una violencia masiva". Era evidente que el linchamiento en los diarios llevaría al linchamiento físico, pero nadie atendió las señales de alarma con las conocidas consecuencias del caso: los motines de junio de 1943. Quién mejor que el propio McWilliams para resumir la escalada de violencia paso a paso:

Al inicio de los motines de *zoot-suit* en Los Ángeles [...], los siguientes elementos se imbricaron: primero, las muy publicitadas "pandillas", compuestas por jóvenes de ascendencia mexicana, que apenas rebasaban los dieciocho años de edad; segundo, la policía, en su mayoría sin ascendencia mexicana, que actuó de acuerdo con las teorías del capitán Ayres; tercero, los periódicos, atrapados en un periodo de tedio en el que sólo había una gran guerra en curso, tenazmente afanados en encontrar un chivo expiatorio local, "un enemigo interno", sobre el cual pudieran desfogarse las frustraciones acumuladas de una población en tiempos de guerra; cuarto, la gente de Los Ángeles, mexicana y no mexicana, del todo inconsciente de que estuviera apoyando, por su credulidad e indiferencia, una guerra privada; y, quinto, los hombres de los servicios militares varados en o cerca de la ciudad, ajenos a Los Ángeles, aburridos, adquiriendo las actitudes y los modos de ser de la ciudad a

²⁴⁸ Tomado de Carey McWilliams, p. 237.

²⁴⁹ Tomado de Carey McWilliams, p. 238.

través de su flamante prensa, ingresaron en la trama, sin embargo, ya en el clímax.²⁵⁰

Las mencionadas teorías del capitán Ayres permiten entender el rumbo que tomaron los acontecimientos una vez que se salieron de control o, mejor dicho, cayeron en las manos violentas de los soldados, pero esas teorías deben analizarse como la forma estructurada del pensamiento racista y discriminatorio que existió en esos tiempos de guerra. Desde luego que el papel que jugaron los periódicos no puede ser menospreciado, pero sí se debe entender que se trataba de la prensa conservadora que, más que "atrapada en un periodo de tedio", expresó masivamente su ideología, primero contra los japoneses que vivían en Estados Unidos, y, segundo, una vez que fueron puestos en campos de concentración, actuó contra los que concibió afines a ellos: estigmatizó a los mexicanos como menos respetuosos de las leyes que los mismos orientales para poderlos así incriminar a satisfacción.

Ed Duran Ayres, jefe del departamento de Relaciones Exteriores de la policía de Los Ángeles, elaboró, calificándose a sí mismo como antropólogo, un informe para la comisión que se estableció con el fin de investigar el crimen de Sleepy Lagoon. El reporte "no se limitaba a criminalizar a los acusados en el caso del Sleepy Lagoon, sino a los mexicanos en general [...] concluía que para explicar las causas de la delincuencia mexicana había que acudir a 'las bases biológicas.'"²⁵¹ Según él, éstas se habían manifestado en los múltiples sacrificios humanos cometidos antes de la llegada de los españoles y actualmente en el gusto de herir o asesinar al contrario. Los caucásicos –señalaba Ayres en su documento y acotaba "especialmente los anglosajones"– pelean

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 238-239. Una vez sentenciados los jóvenes a prisión por el caso del Sleepy Lagoon, Carey McWilliams formó y actuó como presidente del Comité de Defensa del Caso Sleepy Lagoon.

²⁵¹ Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*, p. 160.

con los puños y, a lo mucho, se dan de patadas de una manera poco apropiada. En cambio, "el mexicano considera esto como una señal de debilidad, y todo lo que él conoce y siente es el deseo de usar un cuchillo [...], matar, o por lo menos hacer sangrar".²⁵² Rebosando cinismo, el "antropólogo" reconoce que la segregación y discriminación contra los mexicanos ha provocado resentimiento y ese resentimiento es la causa a su vez de la ola de violencia que se padece, porque esa "discriminación, así como la falta de lugares recreativos y la escasez de recursos económicos, han sido padecidas por chinos y japoneses en California, y no obstante éstos respetan las leyes y nunca les han causado ningún problema a las autoridades, salvo por el opio entre los chinos y el juego entre los japoneses..."²⁵³ Por ello, él puede entender "la reluctancia de los representantes de la colonia mexicana [...] a admitir que [esta ola del crimen] es, como se le quiera ver, biológica."²⁵⁴ El resentimiento por el trato recibido, sumado al atavismo inscrito en la sangre, constituye la base biológica del mexicano de acuerdo con Ayres, quien agrega: "cuando se le añade a esta característica innata que ha sido transmitida a través de los tiempos, el uso del licor, entonces es cuando ciertamente tenemos crímenes de violencia".²⁵⁵ Agudamente, McWilliams compara esta idea con la expresada por otro –como él lo llama– "antropólogo amateur", Adolph Hitler:

La raza no reside en el lenguaje, sino exclusivamente en la sangre. Un hombre puede cambiar su lenguaje sin ningún problema, pero [...] su naturaleza interna no cambia.²⁵⁶

²⁵² Cit., en Alfredo Mirandé, *op. cit.*, p. 160.

²⁵³ Ídem.

²⁵⁴ Ídem. Corchetes de Alfredo Mirandé.

²⁵⁵ Carey McWilliams, *North from Mexico*, p. 234.

²⁵⁶ Adolph Hitler, cit., en Carey McWilliams, *North from Mexico*, p. 234. El racista más famoso del mundo hace referencia a la debilidad de la prueba del lenguaje como señal inequívoca de pertenencia a un grupo, ya que ésta –según él– podría falsificarse; o, en otros términos, una persona puede mostrar su absorción a la cultura de una nación determinada mediante el uso de su lenguaje, pero no por ello logra ocultar sus características biológicas que lo hacen ajeno a esa cultura.

McWilliams no fue el único en hallar la asociación de pensamientos, sino también –como él señala– las radiodifusoras del Eje en Berlín, Tokio y Madrid comunicaron prontamente la identificación de ideas entre las autoridades estadounidenses y sus gobiernos. Quien ilustró ese paralelismo fue el *New York PM Magazine*, al resaltar la similitud "entre las fotografías de los muchachos mexicanos sobre un charco de sangre, rodeados por sus atacantes, y las de los agresores de pie ante los judíos derribados en las calles de Viena".²⁵⁷ Luis Valdez lo sintetiza de la siguiente forma al inicio del segundo acto de *Zoot-Suit* en la voz del Pachuco:

El Pueblo de Los was the battle zone
from Sleepy Lagoon to the Zoot Suit wars
when Marines and Sailors made their scores
stomping like Nazis on East LA...²⁵⁸

Si el juicio del Sleepy Lagoon puede significar la primera victoria de los mexicanos en los tribunales, la obra de Luis Valdez, *Zoot-Suit*, tiene el valor primordial de haber contado la historia desde la memoria de los afectados, de aquellos injustamente condenados. Coincidentemente hubo dos solicitudes que la Corte de Apelaciones desechó y no incluyó en su resolución final: la de castigar al juez por su comportamiento durante el juicio y que "quedaran registrados los métodos empleados por el fiscal para obtener la condena",²⁵⁹ los que Valdez incluye necesariamente en la obra de teatro para lograr así un punto de vista crítico. Y ese punto de vista es devastador contra la ideología dominante que ha establecido la creencia ciega, por un lado, en que la información de los medios de comunicación debe considerarse *la* verdad, y, por otro,

²⁵⁷ Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*, p. 169. El periódico se publicó el 11 de junio de 1943, p. 4.

²⁵⁸ Luis Valdez, *Zoot-Suit*, Acto II, prólogo, p. 65. "El Pueblo de Los fue el campo de batalla/ desde las guerras del Sleepy Lagoon hasta las de los *zoot-suit*/ cuando marines y marinos marcaron sus tantos/ zapateando como nazis en el Este de *Elei*..."

²⁵⁹ Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 231.

en que las resoluciones de los tribunales equivalen a *la* justicia. Entre los muchos métodos empleados por el fiscal estuvo el uso de las declaraciones racistas y denigrantes de Ayres, así como haber impedido que los acusados tuvieran ropa limpia y se les peluqueara. Con ello, podía el fiscal exhibirlos como vándalos, desposeídos de toda dignidad. Qué mejor manera entonces que la ideada por Valdez para contrarrestar el estereotipo que hacer su propia escenificación de los hechos, conducidos, algunas veces, atestiguados en otras e incluso padecidos por el espíritu del pachuco mismo.

En el prólogo de la obra el personaje Pachuco plantea la alternativa: o se es un ser mítico del miedo o un precursor de la revolución. Al vestirse con un *zoot-suit* asume el mito. Ese traje de solapas amplias no fue en ningún momento ni creación ni exclusivo de los mexicanos de los cuarenta del siglo pasado:

The hepcats up in Harlem wear that drape shape
 Como los pachucos down in L.A.
 Where huisas in their pompadours look real keen
 On the dance floor of the ballrooms donde bailan swing.

You better get hep tonight
 And put on that zoot suit! ²⁶⁰

Saco y pantalones vistosos y adecuados para los giros duros o difíciles del baile. Ostentoso el traje, pero no de las fortunas ganadas, sino del tiempo de trabajo que se birla para el ocio. Entre la comunidad mexicana no se le llamaba en principio *zoot-suit*, sino como el Pachuco en sus primeras líneas dice: "trapos" o "tacuche". Presuntuoso y exagerado en los cuerpos anglosajones, en el de los otros aparece grotesco y amenazante, pues a ellos se les niega la dignidad del tiempo libre. Es más, no se les reconoce ninguna dignidad. Menos en época de guerra. Hay múltiples significaciones

²⁶⁰ Luis Valdez, *Zoot-Suit*, Acto I, 1, pp. 26-27. "Los buena-onda de Harlem usan esta forma de trapos/ como los pachucos allá en L. A. / Donde las chavas apantallantes parecen verdaderas reinas/ En la pista del baile donde bailan *swing*. / Mejor agarra la onda hoy/ ¡Y te pones el zoot-suit!"

en el hecho terrible de que uniformados hayan golpeado y desnudado a gente común y corriente: que los soldados hayan visto los *suit-zoots* como uniformes contrarios a ellos; que los hubieran interpretado como una burla; o como un ocultamiento o disfraz del enemigo. La prensa ya había logrado criminalizar a los mexicanos que usaran esos *trapos*. Para los soldados, implicó, por un lado, tratar de revelar la verdadera naturaleza del enemigo: en su desnudez, su insignificancia; por otro, humillar al mexicano dejándolo al desnudo sin quebrantar la ley siquiera, puesto que los encarcelados fueron los agredidos, de ahí que se les haya endilgado el mote de motines *de* los pachucos y no *contra* los pachucos.

Pachuco: The Press distorted the very meaning of the word "zoot suit".
 All it is for you guys another way to say Mexican.
 But the ideal of the original chuco
 was to look like a diamond to look sharp hip bonaroo finding a style
 of urban survival in the rural skirts and outskirts of the brown
 metropolis of Los, cabrón.
 Press: It's an affront to good taste.
 Pachuco: Like the Mexicans, Filipinos and blacks who wear them.
 Press: Yes!
 Pachuco: Even the white kids and the Wops and the Jews are putting
 on the drape shape.
 Press: You are trying to outdo the white man in exaggerated white
 man's clothes! [...]
 You savages weren't even wearing clothes when the white man
 pulled you out of the jungle.²⁶¹

La obra de teatro se estructura contrapunteando la versión de la prensa con la historia y la memoria colectiva. Rápidamente se llega al juicio (el juez, por indicaciones del

²⁶¹ Luis Valdez, *op. cit.*, Acto II, 6, p. 80. "Pachuco: La prensa distorsionó el significado preciso de la palabra "zoot-suit". Para ustedes es otra forma de decir mexicano. Pero el ideal del chuco original era lucir como un diamante, verse bien, en onda, con un estilo de sobrevivencia urbana en las partes rurales más alejadas y en los límites de la metrópoli de Los, cabrón./ Prensa: Es una afrenta al buen gusto./ Pachuco: Como los mexicanos, los filipinos y los negros que los portan./ Prensa: ¡Sí!/ Pachuco: También los blancos y los italianos y los judíos se visten con este trapo./ Prensa: ¡Estás tratando de superar al blanco y por eso exageras sus ropas! Ustedes los salvajes ni siquiera usaban ropa cuando el blanco los sacó de la selva".

autor, debe ser actuado por quien representó al jefe de la policía; y la prensa y el fiscal, como ya se mencionó, son la misma persona) y sus contradicciones, entre ellas: que el principal acusado Henry Reynas (transposición del Leyvas histórico) ha sido reclutado para la guerra, que México ha enviado ayuda laboral a Estados Unidos y que los jóvenes, a pesar de ser estadounidenses, son criminalizados por su apariencia de extranjeros. Al final del primer acto, antes de que se emita el veredicto condenatorio, George, el abogado defensor, alega y ahonda en las mencionadas contradicciones:

Señoras y señores del jurado [...]. He tratado lo mejor posible de defender lo más valioso de nuestra sociedad estadounidense –ahora en guerra contra las fuerzas de la intolerancia racial y la injusticia totalitaria [...]. Lo único que el fiscal ha logrado probar es que estos jóvenes traen el pelo largo y usan *zoot suits* [...]. El fiscal trató de hacerles creer que son una especie de gánsters inhumanos. Sin embargo, ellos son estadounidenses. De encontrarlos culpables de algo más grave que una pelea a puñetazos, estarán condenando a toda la juventud estadounidense. De condenarlos por asesinato, asesinarán el espíritu de justicia racial en Estados Unidos.²⁶²

En todo drama histórico cuando ocurre una profecía enseguida ésta se vuelve condena, tal y como sucede en el presagio de George (cuyas ideas recuerdan constantemente a las de Carey McWilliams): la nación entera es culpable del odio y de la injusticia, justo cuando está combatiendo contra la intolerancia y el totalitarismo en el exterior. Los alcances del texto van más allá de los motines de 1943 (que probaron fundada la advertencia: azuzar a las masas en contra de un grupo en particular llevaría a los linchamientos) y desafortunadamente prefiguran y constatan futuros ataques, tanto los

²⁶² Luis Valdez, *op. cit.*, Acto I, 11, p. 62. No deja de llamar la atención que el autor no se haya limitado a hablar de justicia en general, sino que haya querido incluir el término "racial" en la discusión; cuestión (la racial) a la que McWilliams en su libro casi no hace referencia y, desde luego, nunca en relación con la justicia.

que ocurrieron en los motines policíacos de Los Ángeles, en 1970, como cualquier otro por venir.²⁶³

En medio de sus conclusiones, un señalamiento crucial: se trata de jóvenes estadounidenses. Pese al gran reclutamiento en las fuerzas armadas de gente de origen mexicano y la colaboración de México, se les seguía considerando "como parte de un elemento extranjero que había que expulsar de la sociedad estadounidense".²⁶⁴

Al principio de su alegato, George se dirige a un jurado inexistente y con ello desmantela uno de los principios fundamentales de la sociedad estadounidense: el juicio por jurados; el derecho de ser juzgado entre iguales y, como esa igualdad no existe, o más bien no se reconoce, no hay jurado en la sala condenatoria: si acaso, está compuesto por la opinión del juez-policía y el fiscal-prensa. Opinión que acepta y ha hecho suya la sociedad en general. Como señaló McWilliams, el resto de la sociedad es culpable por su credulidad o indiferencia.

El segundo acto de *Zoot Suit* se centra en las consecuencias del juicio del Sleepy Lagoon: los motines contra los pachucos es la línea principal, pero en la escena se representa la situación (presente y futura) de los procesados. Se les declara libres. "¿Te

²⁶³ Cf. Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*. Así como habían participado personas de ascendencia mexicana en todas las guerras (incluida la Guerra Civil) libradas por Estados Unidos, la guerra en Vietnam no fue la excepción y tuvo un saldo muy alto de muertos entre esa comunidad. De ahí que se impulsara la Chicano Anti-War Moratorium, a finales de agosto de 1970. Los chicanos planteaban luchar por mejores condiciones sociales en su país antes que ir a pelear en el extranjero. "Irónicamente, la respuesta a la moratoria produjo una violencia policíaca sin precedente [...L]a violencia en el Este de Los Ángeles en 1970 se extendió por todas partes y afectó todos los segmentos de la comunidad chicana, incluidos mujeres y niños. Los chicanos fueron víctimas del abuso policíaco y, como en el pasado, instrumentos contra los chicanos fueron puestos en movimiento a través de los medios de comunicación. Como resultado, los incidentes fueron conocidos como los motines del Este de Los Ángeles y no como los motines policíacos de Los Ángeles" (p. 174). Y, páginas más adelante, señala: "El abuso policíaco contra los hispanos se incrementó dramáticamente durante los años setenta y alcanzó su punto más alto entre 1976-1977 cuando sólo en Texas dieciséis hispanos murieron mientras se hallaban bajo custodia de la policía" (p. 180).

²⁶⁴ Alfredo Mirandé, *Gringo Justice*, p. 174.

das cuenta de que ésta es la victoria más grande en toda su historia de la comunidad méxico-estadounidense en este condenado país?", le pregunta George a Henry.²⁶⁵ Diálogos adelante, este último dice una frase conclusiva: "aprendimos a pelear de una nueva manera". Después de esas palabras, el telón puede descender. Así, pareciera que la obra se acerca a su fin. Un final feliz, como intuye el Pachuco, salvo que esta pieza dramática, tan cercana a la realidad, cuya escritura se fundamenta no sólo en la historia, sino en la experiencia dada por la memoria, lo elude. Además, la realidad de la representación teatral (implícita en su tridimensionalidad y explícita en sus elementos escénicos, tanto miméticos como diegéticos) se alía con la visión crítica expuesta y evita la resolución melodramática, siempre tan complaciente con las expectativas del espectador inocente ("crédulo e indiferente", como lo llamó McWilliams). Sin dejar a un lado el hecho de que el telón tiene impreso un

gigantesco facsímil de la primera plana de un periódico [...] *Los Angeles Herald Express* Jueves 3 de junio de 1943. Un encabezado alerta: HORDAS DE ZOOT-SUITERS INVADEN LOS ÁNGELES. MARINOS Y SOLDADOS DE ESTADOS UNIDOS SE ACUARTELAN²⁶⁶

y todavía no cae, puesto que falta el *verdadero* final, el de la vida de estos pachucos.

El final es propio del género tragicómico: si bien obtuvieron que se revirtiera la sentencia condenatoria, no se les otorgó ni libertad ni justicia. Es donde la obra se aferra a la memoria colectiva. George le pide a Henry que olvide; su madre, que olvide el traje de pachuco. Pero éste insiste en pensar que la policía no los va a dejar en paz (ni la policía/justicia, ni tampoco la prensa/opinión pública, como se verá después), es decir, no los va a *respetar* nunca, no serán realmente libres; y los hechos que ocurren en la obra corroboran sus resquemores. El relato de Rudy, hermano y doble escénico de

²⁶⁵ Luis Valdez, *Zoot Suit*, Acto II, 9, p. 87.

²⁶⁶ Luis Valdez, *op. cit.*, p. 24. Sus mayúsculas.

Henry, quien se libró de ser arrestado en el caso del Sleepy Lagoon, hace ver al público que no por ello su suerte fue distinta: enrolado en el ejército (lo que señala nuevos contrasentidos: encuartelamiento como libertad, así como la transformación del *zoot-suit* en uniforme militar), pelea en otros lagos (otros "lagoons") matando japoneses. La causa inicial de esos avatares se halla en la escena en la que vestido de pachuco (con el traje de Henry) va al cine con su novia y los marines lo sacan de ahí, jalándolo del cabello para luego desnudarlo en la calle frente a una multitud.

RUDY: No! I joined the Marines. I didn't have to join, but I went. ¿Sabes por qué? Because they got me, carnal. Me chingaron, ese. (*Sobs.*) I went to the pinche show with Bertha, all chingón in your tacuche, ese. I was wearing your zoot suit, and they got me. Twenty sailors, Marines. We were up in the balcony. They came down from behind. They grabbed me by the neck and dragged me down the stairs kicking and punching and pulling my greña. They dragged me out into the streets [...] and all the people watched while they stripped me. (*Sobs.*) They stripped me, carnal. Bertha saw them strip me. Hijos de la chingada, they stripped me. (*HENRY goes to RUDY and embraces him with fierce love and desperation. Pause...*)²⁶⁷

Repentinamente avisan a los Reyna que la policía está tratando de arrestar a uno de los amigos de Henry, pues lo acusan de quererse robar el auto de George, estacionado afuera. Después de un forcejeo con su padre, Henry no sale a la calle y termina la familia –Valdez muestra abiertamente su mensaje– trenzada en un abrazo estrecho, para dar paso a tres posibles finales: el de la prensa (Henry termina su vida como un maleante que deambula entre cárceles y drogas); el histórico (muere como un héroe

²⁶⁷ Luis Valdez, *ibídem*, Acto II, 9, p. 93. "Rudy: ¡No! Entré a los marines. No tenía que hacerlo, pero lo hice. ¿Sabes por qué? Porque me agarraron, carnal. Me chingaron, ese. (*Solloza.*) Fui a ver el pinche show con Bertha, muy chingón, en tu tacuche, ese. Traía tu *zoot-suit* y me agarraron. Veinte marinos, marines. Estábamos en gayola. Salieron de por atrás. Me cogieron del cuello y me arrastraron escaleras abajo, pateándome y empujándome y jalándome de la greña. Me arrastraron hasta la calle [...] y toda la gente ahí mirando mientras me encueraban. (*Solloza.*) Me encueraron, carnal. Bertha vio cómo me encueraban. Hijos de la chingada, me encueraron. (*Henry va hacia Rudy y lo abraza con fuerza, amor y desesperación. Pausa.*)"

de guerra en Corea); y el de la memoria colectiva ("Henry Reyna se casó con Della en 1948 y tienen cinco hijos; tres de ellos van a la universidad, hablan caló y se llaman a sí mismos chicanos"), que reitera y resalta los valores intrínsecos del individuo y de su comunidad: el respeto a sí mismo, a pesar de la sociedad (encarnada en el drama como policía-justicia y prensa-verdad). De ahí que el Pachuco finalice la obra diciendo que Henry Reyna sigue con vida.

6. "No parecen saber dónde está el centro del mundo"

Howard Zinn analiza dos instancias extremas del sistema estadounidense a mediados del siglo XX, desiguales y opresivas por igual: al interior de la familia, el caso de la mujer, y, en los márgenes de la sociedad, las cárceles. Focaliza su crítica en los tribunales, epítome de las injusticias contra los desposeídos, los diferentes, los opositores:

Con tal poder en las manos de las cortes, lo más probable es que el pobre, el negro, el *raro*, el homosexual, el hippie, el radical no tengan un trato igual ante los jueces que son uniformemente blancos, de clase media alta y ortodoxos.²⁶⁸

Clara similitud de lo que ocurría con las mujeres, quienes por más que adquirieran derechos se mantenían sujetas a un sistema represor. Y, en el caso extremo, el prisionero que en la cárcel toma conciencia política se vuelve doblemente marginado y repudiado. Cuando George Jackson se describe a sí mismo en su libro *Soledad Brother* no está sólo poniendo su rostro en la gran cantidad de despojados de humanidad, sino también prefigura lo que Agamben reconocerá como el *homo sacer*, el hombre sin derechos, al que no es posible sacrificar pero cualquiera puede darle muerte sin quebrantar la ley:

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.²⁶⁹

²⁶⁸ Howard Zinn, *A People's History of The United States*, p. 507. En las siguientes páginas me baso exhaustivamente tanto en las referencias como los comentarios que hace el autor sobre la situación de los grupos marginados.

²⁶⁹ Cit., en Howard Zinn, *op. cit.*, p. 509. En agosto de 1971, "tratando de escapar" ¡de San Quintín!, los guardias le dispararon por la espalda y lo mataron. "Nacido para una muerte prematura, un trabajador humilde, con un sueldo apenas para subsistir, que hace trabajos extraños, el que limpia, el atrapado, el hombre bajo las sombras, sin fianza: ese soy yo, la víctima colonial. Cualquiera que pueda aprobar el examen del servicio público hoy puede matarme mañana [...] con la mayor impunidad."

Otro ejemplo extremo que presenta el historiador es el de los nativos de Estados Unidos. Recuerda Zinn que la última gran masacre que sufrieron ocurrió poco después del asesinato de Toro Sentado, a finales de 1890. Cerca de 300 indígenas, de un total de 350, entre hombres, mujeres y niños fueron masacrados en Pine Ridge. Tres años antes, el gobierno había intentado acabar con el sistema de reservaciones, a los que se los había sujetado desde tiempos coloniales, y dotarlos de tierras de cultivo. Sin embargo, y como ya se había visto en California, la gran ambición de los especuladores los había hecho apropiarse de esos terrenos. Así las cosas, sólo menos de un tercio de la población original (calculada en un millón) existente antes de la llegada de los colonizadores anglosajones vivía en Estados Unidos a principios del siglo XX, pero afortunadamente el exterminio se revirtió y, para 1960, se habían multiplicado sus números y alcanzaban la cifra de 800 mil. Y aquí Zinn destaca un aspecto relevante: "las autobiografías de los indios muestran su rechazo a ser asimilados a la cultura del blanco".²⁷⁰ En esa misma significativa década, los indios inician una lucha en términos absolutamente legales²⁷¹ para que se respeten los más de 400 tratados firmados desde la época de Washington y que sistemáticamente no habían sido cumplidos. El autor de *People's History* registra una gran cantidad de absurdos, paralelos a las injusticias que se cometían contra esa población, como el de aquel juez que decretó que la tribu de los puyallup no existía y, por lo tanto, no tenían derecho a pescar en el río Puyallup.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 514.

²⁷¹ Además de utilizar otros recursos propios de la sociedad contra la que protestaban, como libros y periódicos; asimismo, no deja de llamar la atención la solidaridad que otros grupos –los chicanos, en específico–, desplegaron a su favor, como fue publicar en el periódico *La Raza* varias de las ignominias que los indios padecían y que nadie más se atrevía a denunciar.

Lo que documenta Zinn es que en los años setenta, no obstante los genocidios, las persecuciones y reclusiones constantes, estaban ocurriendo una serie de manifestaciones –para la intranquilidad de la hegemonía– de que, pese a todo, "los indios seguían vivos".²⁷² Otros miembros de la sociedad propugnaron por el aprendizaje y enseñanza de su historia, al tiempo que novelas, como *Little Big Man* (1964) de Thomas Berger y su adaptación cinematográfica dirigida por Arthur Penn, revaloraban las culturas aborígenes. Berger creó un narrador, imposible sobreviviente de la masacre de Little Birghorn, en la que los cheyenes acabaron con el general George Custer y su ejército. Contada así la historia se reafirmaría la heroicidad del militar que resistió el ataque hasta "el último hombre de pie"; sin embargo, Jack Crabb, con sus más de 110 años, narra los hechos no precisamente desde los dos puntos de vista, el de los nativos y el de los invasores, ya que había sido cautivo de los indios desde los diez años, para luego regresar con los colonos y después volver a ser rescatado por los aborígenes; sino más bien desde una visión histórica y crítica de los hechos, reivindicando las costumbres, tradiciones y modos de vida de los cheyenes. Comienza con el significado de su nombre, ellos no se llaman a sí mismos 'cheyenes', "sino más bien *tsistsistas*, que quiere decir 'la gente' o 'los seres humanos'".²⁷³ Y la vida de los seres humanos ha sido trastornada por el alcohol y las armas que les han llevado los colonizadores. En un breve párrafo cuenta cómo los indios son atacados por los soldados porque éstos los creen ladrones de caballos o, en el momento en que se acercan a un colono para pedirle tabaco, éste los mata. Luego, los comanches en venganza matan a otros pobladores. Y así hasta la irrupción del ejército de Custer que acaba con la familia de

²⁷² Los habitantes de Pine Ridge, en los años setenta, tenían una escasa expectativa de vida de 46 años; el desempleo era del 54%, "un tercio de las familias recibían asistencia económica, el alcoholismo era común, así como altas tasas de suicidio", H. Zinn, *op. cit.*, p. 523.

²⁷³ Thomas Berger, *Little Big Man*, Dial Press Trade Paperbacks, Nueva York, 2014, loc. 987.

Pequeño Gran Hombre –el narrador Jack Crabb– y éste jura matar al general. En vísperas del primer combate contra el ejército estadounidense (en julio de 1857), su padre indio le explica:

Ésta será la primera vez que me enfrente a los blancos como enemigos. Siempre he pensado y todavía lo pienso que hay una razón para todo lo que hacemos. Ellos son extraños y no parecen saber dónde está el centro del mundo. Por ello nunca los he querido, pero tampoco los he odiado. Sin embargo, recientemente se han portado muy mal en contra de los seres humanos. Por lo tanto, debemos borrarlos.²⁷⁴

Y precisamente en otro 4 de julio, ahora de 1876, mientras ocurrían las celebraciones del centenario de la independencia, Custer murió dentro del estrecho círculo que le tendieron los seres humanos.

Como se sabe *Pequeño gran hombre* es la primera gran manifestación crítica del tema del cautiverio. Desmantelan, tanto la novela como su adaptación cinematográfica, el ansia y prejuicio de la aculturación (que, en otra ficción que fue adaptada también al cine, *The Searchers* (1954), de Alan Le May, tal angustia fue llevada al extremo, y sólo por una bondad de última hora por parte del protagonista se evita que dé muerte a la cautiva, una vez que ha comprobado su asimilación o –en términos puritanos– contaminación casi mimética del mundo indígena).

Las luchas y reivindicaciones nativas se retomaron casi cien años después de la victoria comanche en la batalla de Little Bighorn. "El 27 de febrero de 1973, alrededor de 300 sioux oglala, muchos de ellos miembros de la nueva organización militante Movimiento Indio Americano (AIM, en inglés), ocuparon el poblado de Wounded Knee y lo declararon territorio liberado".²⁷⁵ Inmediatamente fueron sitiados por policías y agentes armados; entonces se les envió ropa y alimentos por avionetas que arrojaban

²⁷⁴ Thomas Berger, *op. cit.*, loc. 1821.

²⁷⁵ Howard Zinn, *op. cit.*, p. 524.

los paquetes dentro del campamento, al mismo tiempo que esquivaban las balas de las autoridades locales y federales. Finalmente, después de más de setenta días, los del AIM se rindieron, con la promesa de que el tratado de 1868, que les otorgaba el derecho a ocupar esas tierras, sería revisado. El corolario de esa lucha recordó en mucho el tipo de astucias legales con que sus ancestros fueron estafados: "El gobierno de Estados Unidos [...] confirmó su validez, pero que había sido sobreseído por el poder de Estados Unidos lo de "dominio eminente"; esto es, el poder del gobierno para hacerse de tierra".²⁷⁶

Esta toma de tierras por parte de sus legítimos propietarios es espejo de la emprendida por Reies López Tijerina, por aquellos mismos años. Los Penitentes –el grupo religioso de Nuevo México, marginado por el obispo Lamy– le habían enseñado a comprender el valor espiritual de la tierra e introducido en la lucha por recuperarla y conservarla. "En el caso de Los Penitentes, tocar la tierra era tocar a Dios", me aseguró.²⁷⁷ A raíz de la invasión estadounidense, después de 1848 se adquirieron las tierras de los mexicanos mediante coerción –como el uso de pistoleros contratados por el Santa Fe Ring– y a muy bajo precio, o mediante triquiñuelas legales para desconocer a los verdaderos propietarios. Eso provocó que Reies López Tijerina fuera a España para consultar los títulos de propiedad originales y, ya con ellos, iniciara un litigio para recuperar las tierras otorgadas durante el virreino novohispano, las cuales –bajo el Tratado de Guadalupe Hidalgo que dio fin a la guerra entre México y Estados Unidos– no podían ser enajenadas, sino debían conservarse en manos de sus propietarios

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 525.

²⁷⁷ Rodolfo Palma Rojo, *Los malqueridos*, p. 70. Una historia más amplia del movimiento que condujo López Tijerina, así como la transcripción de una larga entrevista que concedió al autor, se hallan en ese libro. Cf. Reies López Tijerina, *Mi lucha por la tierra*, pról. Jorge Bustamente, México, FCE, 1978, 573 pp.

novomexicanos. (Reies, casi inmediatamente después de iniciado su movimiento, extendió la lucha y sus argumentos a los otros territorios que México había perdido a mediados del siglo XIX.) Como ocurrió con los indígenas, tratados y leyes no fueron reconocidos; es más, la violencia se desató cuando se les negó a los novomexicanos el derecho de reunión con la intención de impedir que La Alianza de Pueblos y Pobladores –el nombre del movimiento de López Tijerina– llevara a cabo su convención. Implicó la violación a otra ley, la derivada de la Primera Enmienda, la libertad de asamblea. Así que Reies se encaminó a Tierra Amarilla para realizar el arresto ciudadano de Alfonso Sánchez, el procurador que había obstaculizado la realización de la convención. Fue entonces que La Alianza ocupó los tribunales, y, como respuesta gubernamental, más de mil soldados se movilizaron para detener al líder. Hubo de todo, "fuego, balazos y heridos", me dijo Reies y agregó:

Yo sabía que estaba embarcado en una lucha extraordinaria. César Chávez peleaba por salarios. Corky Gonzales por respeto a nuestra raza. Ángel Gutiérrez, en Texas, por política. Yo sabía que mi lucha era mucho más diferente. Envolvía al Nuevo Mundo, a toda nuestra raza, envolvía la tierra [...]. La tierra es la madre. Es lo más cerquita del hombre, porque Dios está muy lejos. Pero la tierra aquí está. La tierra no admite ideologías como las modas. La tierra no cambia. Es la madre de todas las cosas.²⁷⁸

Queda patente esa otra noción del mundo que, como hemos ya documentado, fue derrotada en 1865, en Estados Unidos. Y apropiándose de los mismos términos que provocan ese conflicto entre la libertad y el orden, Corky Gonzales fundó y encabezó un movimiento que denominó Cruzada por la Justicia, lo que implicó (no sólo nominalmente, cuya ironía, al apropiarse del término tan caro a la cultura estadounidense, tampoco debe dejarse a un lado) realizar una movilización nacional, similar a las que había hecho su país para intervenir en asuntos internacionales o

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 74-75.

locales y así imponer la llamada forma de vida americana; pero ahora con el único fin de *realmente* otorgar justicia a sus ciudadanos. La irrupción y posterior debate que realizó Corky en el tribunal de Justicia constituyó el clímax de su lucha en términos tanto reales como simbólicos, cuya expresión máxima fue su poema *I am Joaquín*. Si bien, las demandas de Corky y de Reies, al igual que las de Chávez, se deben analizar dentro del contexto restringido de la historia chicana y, ésta a su vez, dentro de uno más amplio que implica la lucha por los derechos civiles, no hay que perder de vista que todo ello –como dice López Tijerina– abarcaba al Nuevo Mundo, y cada uno de sus mínimos detalles por construir, muy diferente al pasado y presente que ofrecía y ofrece Estados Unidos. En ese sentido es como entiendo la aseveración de Howard Zinn:

En los sesenta y setenta, no se trató solamente de un movimiento de las mujeres, un movimiento de los prisioneros, un movimiento indígena. Había una revuelta general en contra de las formas de vida artificiales y opresivas que nunca antes se habían cuestionado. Tocó cada aspecto de la vida personal: nacimiento, infancia, amor, sexo, matrimonio, ropa, música, arte, deportes, lenguaje, comida, vivienda, religión, literatura, muerte, escuelas.²⁷⁹

A pesar de que Zinn adereza con entusiasmo su capítulo dedicado a esas nuevas insurgencias ("Nunca antes en la historia de Estados Unidos hubo más movimientos por el cambio concentrados en un periodo tan corto de años"), lo cierra con un pesimismo muy acorde con la realidad padecida: "Pero el sistema a lo largo de dos siglos había aprendido bastante bien a controlar a la gente. A mediados de los setenta, puso en práctica esos conocimientos".²⁸⁰

La celebración del bicentenario de la independencia de Estados Unidos de la Gran Bretaña ocurrió en medio de un malestar muy similar al vivido en las vísperas de

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 526.

²⁸⁰ Howard Zinn, *op. cit.*, p. 528.

las fiestas por los primeros cien años. Unos meses después, aún en aquel 1976, William Simon, secretario del Tesoro de Nixon y de Ford, dio un discurso ante un así llamado Consejo de Negocios en los siguientes términos:

Vietnam, Watergate, disturbios estudiantiles, cambios en los códigos morales, la peor de las recesiones en una generación y otros desconcertantes choques culturales han creado un ambiente de preguntas y de dudas [...]. Todo se suma a un malestar general, a una crisis completa en la sociedad de confianza en las instituciones.²⁸¹

En donde lo indefinido de la frase "otros desconcertantes choques culturales" (*jarring cultural shocks*, en el original) resulta más relevante que lo enunciado, puesto que en ese "otros" se puede intuir no sólo las luchas anteriormente descritas, sino muchos conflictos más. La ventaja que ofrecen para el análisis las palabras de Simon es que se refiere a una crisis en la sociedad por entero, y no focaliza su crítica en grupos específicos. Pero es precisamente en ese momento en que entra en escena Samuel Huntington –no por primera vez, pues ya había sido asesor de Washington sobre la guerra de Vietnam–. Ahora tenía el encargo de realizar una investigación que formaría parte de un estudio mayor titulado "La gobernabilidad de las democracias". Huntington tituló el suyo de manera muy significativa "The Democratic Distemper" ("La indisposición democrática"). Para probar su punto, se remitió a las movilizaciones de los sesenta, a las que él sí les puso nombre y apellido: en aquellos años se dieron "notoriamente altos niveles de autoconciencia por parte de los negros, los indios, los chicanos, grupos étnicos blancos, estudiantes y mujeres, todos ellos se movilaron y organizaron de manera novedosa".²⁸² Desde luego, no emplea el mote de minorías ni tampoco el de inconformes, menos el de disidentes, puesto que su interés principal es

²⁸¹ Howard Zinn selecciona este preciso párrafo para describir el estado de crisis que vivía su país, p. 546.

²⁸² Cit., en Howard Zinn, *Ibídem*, p. 547.

probar que el malestar se halla en el exceso de democracia. Como era esperarse de Huntington, tal situación le desagradaba en extremo, especialmente por una grave consecuencia que él percibía: la pérdida de autoridad. Actualizaba la atávica oposición entre libertad y orden. Transcribo el párrafo completo tal y como lo incluye Zinn en su *A People's History*:

La esencia de la oleada democrática de los sesenta consistió en poner a prueba los sistemas existentes de autoridad, tanto públicos como privados. En una forma u otra, este reto se manifestó en la familia, la universidad, los negocios, en los espacios públicos y privados, en la política, en la burocracia y en los servicios militares. La gente ya no sintió la obligación de obedecer a aquellos que anteriormente había considerado sus superiores en edad, rango, estatus, capacidad, carácter y talentos.²⁸³

Habría que subrayar con un dejo de tristeza la palabra carácter. Es el carácter que conforma la llamada *american way of life*; y oponerse a éste implica estar en contra de todo lo que es estadounidense. Si se había llegado –según Huntington– a un exceso de democracia no es porque esté definiendo democracia como *el gobierno de la mayoría*, sino –como se vio en las páginas anteriores– aquella fundamentada en el orden moral. Así, Huntington retomaba el viejo dilema: la libertad contrariaba la ley y el orden morales. A eso lo llamó un exceso de democracia.

Edward Said recuerda, en un artículo que apareció en 2003, en vísperas del ataque a Irak, cómo le era difícil tratar de explicarle a Yasser Arafat la "confusa dinámica" social y política de Estados Unidos. Evidentemente no se puede simplificar ni en términos económicos como el desarrollo desenfrenado del capitalismo salvaje, ni tampoco en un fundamentalismo religioso exacerbado, sin hacer un análisis profundo de lo que ocurre al interior de esa sociedad. Sin embargo, es innegable que esos dos factores han conformado las políticas tanto internas como externas del país más

²⁸³ Cit., en *ibíd.*, p. 547.

poderoso del mundo. Sobre la religión, Said tipifica como hegemónico al cristianismo más conservador, "de derecha", que se vincula gustosa y estrechamente con el judaísmo neo-conservador de Israel. Ahí, en ese acuerdo sobre el dominio de la Tierra Santa (que permea no sólo la política internacional contra el resto del mundo excluido, es decir, los musulmanes, sino que refuerza la ideología al interior) sólo queda pendiente, y como conflicto a futuro, la conversión misma de los judíos al cristianismo. "Estados Unidos es el país que más proclama su religiosidad", señala Said para vincular ese comentario con lo político: "La base de poder de George Bush está conformada por los entre 60 y 70 millones de cristianos fundamentalistas que, como él, creen que han visto a Jesús y están aquí para llevar a cabo la obra de Dios en el país de Dios".²⁸⁴ Y paralelamente –hace notar el historiador– hay una veneración, rayando en adoración, como en ningún otro lugar del mundo, "a los padres fundadores" y sus símbolos principales: la constitución y la bandera. Hay que acotar que a esos padres fundadores se los concibe en el pensamiento estadounidense como el resultado coherente e histórico de los desembarcos del siglo XVII en el noreste de América, como si se tratara de una línea continua y sin fisuras que ha llegado al siglo XXI y se proyecta al futuro, para así justificar y perpetuar las ideas y prácticas políticas del país. Los padres fundadores han terminado por sustituir a los profetas bíblicos. No obstante, el sistema fracasó en su intento de uniformar la historia patria a través de "una narrativa nacional heroicamente unificada", pues había creído firmemente que "las representaciones ideológicamente apropiadas [...] moldearían a los estudiantes esencialmente dóciles, dispuestos a aceptar un grupo de temas básicos como las constantes en las relaciones de Estados Unidos consigo mismo y con el resto del mundo".²⁸⁵ Contra ese proyecto

²⁸⁴ Edward Said, "Lo que está mal en Estados Unidos", *La Jornada*, 27 de marzo de 2003, p. 17.

²⁸⁵ Ídem.

hegemónico siempre habrá líderes de la sociedad, en específico, profesores de primaria, historiadores y padres de familia, que se opondrán a esa sola posibilidad. Pese a esa resistencia cotidiana, es imposible llevar a cabo en Estados Unidos una historia crítica, posmoderna y plural, en cuanto a que necesariamente tendría que (des)estructurarse en múltiples y contradictorias voces del pasado y del presente. Said pensaba que la academia y los medios de comunicación difundían constantemente narratemas –por no llamarlos mitemas, seguramente– que esquematizaban, encerraban y contenían (en sus dos sentidos) cualquier discusión o divergencia. Esas construcciones ideológicas, muy bien asimiladas por *la mayoría* acrítica, son, de acuerdo a Said: a) "la existencia de un "nosotros" colectivo, una identidad nacional representada sin vacilación por nuestro presidente [...], nuestro secretario de Estado [...], nuestras fuerzas armadas en el desierto y por nuestros intereses", b) la "persistente e incluso institucional irrelevancia" otorgada a hechos de la mayor significación en la formación de Estados Unidos: la esclavitud y el casi exterminio total de la población nativa; c) "la convicción, jamás puesta en duda, de que la oposición a nuestras políticas es 'antiestadounidense'", pues con ello se niegan los valores de la democracia y la libertad; d) la aceptación de que todo tipo de intervención en asuntos de otros países o regiones es prueba de buena fe, de una actitud positiva de apoyo desinteresado; e) "menos aún se representan (o se mencionan) las políticas de extraordinaria crueldad o individualismo de las que Estados Unidos es responsable"; f) "el narratema de la incuestionable moral encarnada en figuras investidas de autoridad".²⁸⁶

Pero lo que más le interesa resaltar al historiador de origen palestino es precisamente lo que encubren estos narratemas, lo que no permiten que salga a la luz,

²⁸⁶ Edward Said, *Ibíd.*, pp. 17-18.

se publique y se difunda: se trata de las narraciones de la *disidencia*, tanto de izquierda como de derecha. Se caracterizan por no transigir con el sistema y, a pesar de que muchos de sus miembros desean escalar posiciones sociales y políticas, no han sido cooptados : "la mayoría de estos grupos están aún mucho más motivados por un rechazo a la injusticia y la discriminación que por la ambición, y por lo tanto no están listos para alinearse completamente al *sueño americano* (de la gente blanca de clase media, en su mayoría)".²⁸⁷ Said no cae en el garlito de denominarlos como minorías, sino como grupos y comunidades –eso sí– disidentes. Incluso va más allá y en su conclusión establece los fundamentos de una historia cultural contraria a los principios estrechos y fundamentados en una narración a conveniencia de lo que ha sido desde su formación Estados Unidos:

La gran falacia de la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia, o para el caso de la teoría del choque de civilizaciones de Huntington, es que ambos asumen erróneamente que la historia cultural es un asunto de fronteras o de principios, medios y fines claramente delineados, cuando de hecho el campo político-cultural es mucho más una arena de lucha sobre la identidad, la auto-definición y la proyección al futuro. Estos pensadores se muestran como fundamentalistas cuando se refieren a culturas turbulentas que fluyen en proceso constante y tratan de imponer fronteras fijas y reglas internas de orden donde en realidad ninguna puede existir. Las culturas, especialmente la de Estados Unidos, que es en efecto una cultura de inmigrantes, se superponen unas a otras.²⁸⁸

En el momento en que Said escribe, Estados Unidos está en crisis: no ha sido capaz de proveer los rudimentos de salud y educación a la mayoría de sus habitantes. La solución estaba ya en puerta, precisamente con el resurgimiento religioso y la guerra contra un país lejano y rebelde. El capitalismo, como manifestación del modo de vida

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 18.

²⁸⁸ *Ídem.*

estadounidense y, por lo mismo, de la mano con el espíritu religioso como una expresión propia de su cultura, se ostenta a la menor provocación. Tras los ataques terroristas en Estados Unidos abundaron los *jeremías*²⁸⁹ contra los disidentes internos, se rememoraron los postulados de los libertadores, resurgió la idea de la cruzada contra los infieles, se reforzó la idea de ser el pueblo elegido de Cristo, de estar unidos y de servir como ejemplo de solidaridad para el resto del mundo, así como la proclama de aniquilar a los extranjeros y la apremiante necesidad de encerrarse en sí mismos. Pero antes, habrá que buscar los chivos expiatorios de siempre y posiblemente levantar un muro.²⁹⁰ Homero narra en *La Odisea* (Canto XIII) que Poseidón furioso por la costumbre de los feacios de "repatriar a toda clase de gentes", los amenazó con ocultar su isla con una montaña. Puede entenderse como un castigo, pero también como el cumplimiento de la divinidad al anhelo más profundo de una nación soberbia y desagradecida: permanecer sola y aislada.

²⁸⁹ Retomando el nombre del profeta Jeremías se utiliza el término en inglés como amonestación moral. Para los ejemplos contemporáneos a raíz de los ataques terroristas, véase n. 18 del capítulo IV. En español, 'jeremías' y 'jeremiada' se refieren a una lamentación exagerada, incluso ridícula, dejando a un lado el sentido de reconvención y amonestación.

²⁹⁰ Edward Said alaba a la disidencia: "un gran número de grupos e individuos [...] se ha mantenido al margen del enajenante patriotismo posterior al 11 de septiembre y se ha congregado en torno a las libertades civiles (como la libertad de expresión y las garantías constitucionales) que se han visto amenazadas por las leyes Antiterroristas y Patriótica. (Ibíd., p. 18.)

VI

CONCLUSIONES

La revisión que se presentó en el capítulo I, "El umbral del laberinto", del pensamiento latinoamericano termina al final de la década de los cincuenta del siglo XX, justo a la salida de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, en un intento por señalar en ese fructífero ensayo tanto la consumación como el enlace. Es, en primer lugar, consumación de la original determinación que estableció D.F. Sarmiento de la condición latinoamericana bajo el binomio civilización y barbarie. Y, en segundo término, es enlace al ubicar la figura del pachuco en uno de sus extremos, además de localizarla o hallarla en un área geográfica aparentemente ajena a ella.

Finalmente, lo que esta tesis ha intentado –y espero haberlo logrado– probar es que el binomio mencionado no clarifica la condición latinoamericana, sino que, al contrario, la confunde con el modo de pensar estadounidense dominante; que, por lo mismo, la relaboración peyorativa hacia la figura del pachuco solamente confirma los prejuicios de ambos países; y que, el pachuco no es ajeno a las tierras de Estados Unidos. Sin embargo, haber ubicado a éste en los extremos de la cultura propició el enlace necesario para la continuación de su estudio, ahora en el ámbito anglosajón, en el que coincidentemente padece desprecio, persecución, cárcel y muerte.

En el gozne de esos dos términos, consumación y enlace, es donde el pachuco adquiere su calidad de hipótesis –a manera de "escalones y trampolines"– del paradigma más extenso llamado sufrimiento cultural. Para constituir ese paradigma más extenso se echó mano a lo largo de esta tesis de una serie de "fenómenos históricos singulares" (v. p. 19) que fueron tratados como paradigmas, esto es, como ejemplos. El paradigma de sufrimiento cultural se asoció al de *homo sacer*, y así como éste se vinculaba con el "musulmán", aquel se compenetró del "pachuco", y sobre esa

base se pudieron establecer los otros ejemplos: aculturación, racismo, miedo, cautividad, inoculación, salvaje, ilegal, el mal, el demonio, olvido, humillación, minoría. Vínculos y asociaciones que no sólo fueron probados, sino que proveyeron el trasfondo a la concepción de sufrimiento cultural de los mexicanos en Estados Unidos. Al desplegarse los términos del paradigma a lo largo del eje diacrónico –recorrido por los mexicanos en Estados Unidos– apareció, con gran prevalencia, el binomio civilización y barbarie, que condicionaba dinámicamente a lo que había sido insertado como hipótesis, esto es, el sufrimiento cultural.

Era evidente –como ya mencioné– que ese binomio no sólo había tenido su consumación latinoamericana en el primer capítulo de *El laberinto de la soledad*, sino que traspasaba la frontera a manera de enlace y continuaba siendo útil para la comprensión del sufrimiento cultural de los mexicanos –y, por extensión, de los latinoamericanos– en Estados Unidos.

Es más, civilización y barbarie se ajustó con mayor precisión en este trabajo a la visión (*ethos*) estadounidense que a la latinoamericana, en concreto, resultó más cercana al pensamiento puritano. Especialmente si se toma en cuenta que el binomio se sustenta en las teorías biológicas evolutivas, donde se sustituye con facilidad 'raza' por 'persona'. Así que cuando José Enrique Rodó, de la mano de Darío, asegura que Miranda preferirá sin dudar siempre a Ariel, manifiesta la confianza en que la condición latinoamericana optará, a final de cuentas, por la civilización, pero sin abandonar la trampa del mencionado binomio, al grado que les otorga a los estadounidenses el papel de Calibán.

Se puede concluir, por una parte, y después de la acuciosa revisión de las narrativas del cautiverio a finales del siglo XVII en Estados Unidos y de las anteriores a la Guerra Civil del siglo XIX, así como de haber contrastado la visión hispanoamericana con la anglosajona en la época colonial, que el binomio civilización y barbarie

corresponde más a la condición puritana, al *ethos* puritano; y, en contraparte, la condición latinoamericana –expresada y representada tanto en la historia como en la literatura– responde a un *ethos* barroco, como lo denominó Bolívar Echeverría. El solo intento de adecuar lo barroco a lo puritano debe considerarse como un forzamiento, una violencia, una acción para infligir sufrimiento cultural; visualmente equivale a transformar una espiral en línea recta.

Como es sabido, Bolívar Echeverría se enfocó, armado del concepto de *ethos* barroco, precisamente en "la crisis del proyecto de modernidad [...], la crisis de la civilización."¹ En principio, el barroco contradictoriamente es apertura y absorción que clausura, para luego reiniciar el ciclo de abrir y cerrar perpetuamente: pero ese movimiento inicial lo impulsa la mezcla y la continuación. De ahí los conceptos de transterritorialidad y transculturación. Este último, acuñado por Fernando Ortiz, es más adecuado para un acercamiento al *ethos* barroco, y especialmente si se lo acompaña con el recurso del contrapunteo. Dos cuestiones básicas son que transculturación rompe los binomios o las supuestas proporciones implícitas en mestizaje –noción muy constante en los autores latinoamericanos analizados–, y también mina cualquier imposición externa, como aculturación.²

El *ethos* barroco es evidente en *Who would have thought it?* y en *Zoot-suit*, así como en las poesías de Cecilio García-Camarillo y de Corky Gonzalez. Y también responden al *ethos* barroco la conquista de la Nueva México y la utopía texana de 1836. Pero se desvanece en *The house of forgetting*, tanto que se podría decir que es la adecuación de aquél en el *ethos* puritano.

Retomando el tema motivo de esta tesis, puede esbozarse la siguiente conclusión: el enfrentamiento de dos visiones del mundo produce sufrimiento cultural.

¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Era, [1998] 2017, p. 34.

² Es más que pertinente señalar que la asimilación del concepto de transculturación al *ethos* barroco es un giro ya realizado por Sousa de Santos.

En el caso del *ethos* puritano, considerado como el dominante, se exagera la situación, puesto que ante el *otro*, que se presenta diferente e incomprensible, también padece culturalmente, y máxime si ese otro es el *ethos* barroco, con su carga de irracionalidad, claroscuros, contradicciones y laberintos. Por su parte, el dominado –o residual, siguiendo a Raymond Williams– puede asimilarse ('aculturarse') o aprovechar el impulso de su visión barroca para –en el rejuego característico de imaginación y realidad– proponer una alternativa de vida: la propia imagen latinoamericana luminosamente destacada sobre el fondo oscuro de Estados Unidos.³

¿Por qué fondo oscuro? Responder esa cuestión propicia desarrollar más conclusiones.

Herbert D. Croly, en *The promise of American life*, pensaba que la pobreza debería remediarse y no –como ocurrió finalmente– ocultarla bajo preceptos religiosos y biológicos ("raciales"). Ahora bien, lo que el título de su obra implica –y confirma su análisis– es que la igualdad económica fue planteada para una consecución futura, cuya realización en términos reales resultó altamente improbable. Cuando Richard Rorty, casi noventa años después, retoma el tema en su libro *Achieving Our Country*, la situación no parece haber mejorado, al contrario, se ha agravado porque se retomó la idea (aun entre los pensadores más liberales) de que la pobreza es una cuestión de los individuos: Estados Unidos es la tierra de las oportunidades, así que depende de cada persona obtenerlas. La antigua "izquierda" –señala Rorty– quería "subsana la pobreza y el desempleo"; la nueva, surgida después de los años sesenta, se centra en los "humillados por razones distintas a las económicas". Así el problema económico, para beneplácito de la hegemonía, se ha vuelto moral e incluso cultural: La academia se centra en estudiar las humillaciones que padece el individuo en esos términos, por

³ Inversión de la frase de Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad*, p. 12: "destacada sobre el fondo luminoso de Estados Unidos". Véase nota 40 del capítulo I.

ser o aparentar quien es (de ahí la insistencia de los discursos pseudocientíficos en las tipologías "raciales", por ejemplo); y deja a un lado la violencia intrínseca en la desigualdad social y económica. La gruesa contradicción la resume el filósofo contemporáneo con la siguiente frase: "Para ser 'el otro' en este sentido se debe cargar con un estigma irradicable que te hace víctima de un sadismo socialmente aceptado, más que de un mero egoísmo económico".⁴ Quiero entender por "socialmente aceptado" el encasillamiento muy bien jerarquizado de las minorías impuesto por la hegemonía y sancionado (en su doble acepción) tanto por los discriminadores como por los discriminados, en términos de justicia y democracia, así como bien fundamentados por los medios de comunicación y las expresiones artísticas.

Las causas sociales y económicas de la pobreza –delineadas en el capítulo V– fueron muy pronto olvidadas y desplazadas por un precepto religioso –cristiano reformista, en específico– que divide a los individuos entre ganadores y perdedores (inmunes y apestados), lo que exculpa en principio a la sociedad capitalista de cualquier responsabilidad, tanto en la acumulación de las riquezas como en la pauperización. En el denostado como "perdedor" –según esa idea– es más que evidente la falta de gracia divina, sin llegar a ser su fracaso una prueba contundente. En cambio, el "triunfador" puede estar más tranquilo porque el éxito económico resulta una clara señal del favor divino. Por eso, la pobreza si no es a consecuencia de alguna enfermedad que le impida trabajar es culpa del individuo, como se demostró con el análisis de "Bartleby" en esta tesis. De ahí también que una nación triunfadora pueda abrogarse la protección y el designio de Dios, como se mencionó a lo largo de este estudio. Los nombres de la divinidad se alternan en el discurso político y en el cotidiano: Dios, Señor y Cristo.

⁴ Richard Rorty, *Achieving Our Country*, p. 80. En su burla de los estudios culturales hay mucha sabiduría adicional que encontrar: "Nadie establece un programa de estudios del desempleo, estudios de los vagabundos, de los residentes de los estacionamientos para tráilers, porque el desempleo, el desamparo y estos residentes no son el "otro" en un sentido relevante." (Ídem.)

Como se constató en los capítulos III y IV, los conflictos surgen con el encuentro de quien no es como ellos, "el otro". Incluso antes de partir de Inglaterra para colonizar América, se habían deslindado tanto de la religión católica como de otras denominaciones reformistas del cristianismo. Éstas los impelen a dejar su país y en aquella se encarnan sus primeros enemigos, los papistas. Los segundos enemigos se materializan en los nativos. En ese momento los teólogos americanos pretenden resolver las contradicciones y los conflictos morales que enfrentan, y tanto escriben voluminosos documentos como echan mano de obras ya publicadas, como *El progreso del peregrino*, pero sobre todo de la Biblia, para poder explicarse los fenómenos nuevos y extrañamente inquietantes que viven. Las exégesis de estos pastores tienden a la interpretación literal de los textos para reconvenir a la comunidad de colonos. A partir de ahí los clérigos puritanos establecen su idea de nación como providencial, sujeta a los designios de una deidad y con una misión moral que cumplir. En términos religiosos forman parte de la tradición judeo-cristiana, y, en cuanto a sus expresiones protestantes, predominantemente calvinista. Como ya mencioné y es sabido, Calvino creía tanto en la predeterminación como en la maldad innata del hombre. No se requiere mayor reflexión para entender que esos dos conceptos son suficientes para producir angustia y miedo. Miedo a ser domeñado por el otro y angustia por ser castigado por Dios a causa de esa derrota. Angustia que lleva a toda una nación a "ver" señales y, desde luego a interpretarlas: mujeres endemoniadas, aviones de guerra atacando Los Ángeles, platillos voladores que observan muy de cerca las actividades cotidianas de los estadounidenses –por lo general, durante los viernes y sábados por la noche– y torres derrumbadas como castigo divino por las ofensas diarias contra la moral.

En términos religiosos, el Enemigo siempre ha sido el Mal, personificado en el demonio. El enemigo, ahora en términos terrenales y para la sociedad conservadora

estadounidense, es el diferente, quien no cumple las características básicas de los primeros colonos: europeo de origen, de piel blanca y protestante.⁵

Un año después de la publicación del libro de Croly, se creó *The Journal of Race Development* –en 1910–, el antecedente directo de *Foreign Affairs*, que como tal comenzó a aparecer en 1922.⁶ La relevancia del *Journal of Race Development* reside en ser la manifestación de la ideología predominante en materia de relaciones internacionales que las entendía como relaciones "raciales". Como acota Susan Pedersen: "Las razas –no los Estados ni tampoco las naciones– fueron consideradas las unidades políticas fundamentales de la humanidad; "guerra racial" –no un conflicto de clase o entre los estados– fue el espectro amenazador en las mentes académicas".⁷

Sin rodeos, la autora –a la par de Robert Vitalis, cuyo libro *White World Order, Black Power Politics* reseña– señala que todo el objetivo de las relaciones exteriores de Estados Unidos era "preservar la supremacía blanca en un mundo multi-racial y cada vez más interdependiente". Aunque a ese país las fórmulas segregatorias le habían funcionado bien al interior, sus ideólogos se preguntaban qué ocurriría al hacer contacto con esos países donde esa mayoría no existía. Para los conservadores, la respuesta fue rápida y sencilla: las instituciones desarrolladas en Estados Unidos sólo eran adecuadas para los teutones (otra forma de decir 'blanco' como también se ha

⁵ Cuando los clérigos puritanos hebraizaron el Nuevo Testamento e identificaron a su pueblo –el de los clérigos– también como elegido por Dios, el judaísmo fue reconocido y aceptado; posteriormente, el catolicismo, sólo el de cuño europeo (y especialmente el irlandés) fue primero tolerado y luego asimilado. Los cultos de los nativos y de los africanos de origen han sido casi erradicados. Asimismo, las religiones ajenas a la tradición judeocristiana no parecen tener un mejor futuro en la sociedad estadounidense.

⁶ No es de sorprender que entre los principales artículos de la revista *Foreign Affairs* –destacados por ella misma en una lista especial– se hallen "The Sources of Soviet Conduct" (1947), de George Kennan, y el radical, por fundamentalista, "The Clash of Civilizations" (1993), de Samuel P. Huntington. *Foreign Affairs Latinoamérica* es publicado en español por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) desde el año 2000. Al pie del índice de cada número aparece la siguiente leyenda: "*Foreign Affairs Latinoamérica* busca ser un espacio para difundir las visiones del mundo que se tienen en la región –y también las visiones de la región que se tienen en el mundo– sin descuidar los principales temas del escenario internacional, atañan o no a Latinoamérica."

⁷ Susan Pedersen, "Destined to Disappear", *London Review of Books*, 20 de octubre de 2016, p. 23.

empleado para tal efecto 'caucásico' y 'anglosajón') y lo único que se obtendría al dominar a esos otros pueblos sería poner en riesgo la prevalencia blanca. Así, lo más conveniente y provechoso sería encerrarse en sí mismos y olvidarse de los propósitos imperialistas, "a menos que Estados Unidos quisiera seguir los pasos de Roma".

Entre los que lanzó *jeremías* y teorizó en contra de entrar en contacto con otros países se halla T. Lothrop Stoddard, a quien debemos considerar como la cara opuesta de David Croly. Sus libros –alecciona la profesora de Columbia, Susan Pedersen– tuvieron una gran difusión y aceptación, y –acota– "en el Año de Trump, no nos debemos sorprender de que su trilogía incendiaria –*The Rising Tide of Colour [Against White World-Supremacy]* (1920), *The New World of Islam* (1921), *Revolt against Civilization* (1922)– haya llegado a ser tan ampliamente popular."⁸ El primero de los libros fue escrito como un análisis de las consecuencias de la Primera Guerra en el orden mundial y para advertir a sus compatriotas sobre la creciente explosión demográfica de la gente cuyo color (de piel) no era blanco; Stoddard temía que personas "amarillas" y "café" acabaran con los "blancos". Tal postura y temor vuelven a presentarse primero en el influyente libro de Peter Brimelow, *Alien Nation: Common Sense About America's Immigration Disaster* (1995), y después en *The Great Betrayal* (1998), de Pat Buchanan, cuyo larguísimo subtítulo más bien parece una frase publicitaria para incitar su compra: "Cómo es que la soberanía estadounidense y la justicia social están siendo sacrificadas a los dioses de la economía global", aunque la pretensión del autor haya sido solamente emitir un "manifiesto nacionalista".

Según Peter Brimelow, de continuar las políticas migratorias de su momento, la población blanca habría de reducirse a una minoría. Y acota que está hablando de "aquellos estadounidenses blancos conocidos hasta 1965 como *americans*". Y si esto no fuera suficiente para tipificarlo como un abierto racista, agrega que, gracias al Acta

⁸ Susan Pedersen, *op. cit.*, p. 23.

de Inmigración de 1965, que propulsó una nueva oleada de migrantes que habrá "finalmente de transformar –y quizá destruir incluso– a la vencedora incuestionable de la Segunda Guerra, la nación estadounidense", está en curso la venganza de Hitler contra Estados Unidos. Brimelow explica de esta manera tal venganza: una vez concluido el enfrentamiento con Alemania, la élite política estadounidense quiso librarse de todo racismo y xenofobia –contra los que precisamente había combatido– y para ello creó políticas migratorias que a final de cuentas habrán de arrasar –tal y como lo había pronosticado Stoddard– con Estados Unidos.

Contemporáneo de esos dos libros, *Immigrants out! The New Nativism and The Anti-Immigrant Impulse in The United States*, de 1997 y editado por Juan F. Perea, confronta y analiza históricamente la expansión del horror xenofóbico en aquel país. El término "nativismo" se contrapone a "extranjero" e implica lo contrario de aculturación. Nativismo, como su nombre indica, representa la cultura local, propia del país. Quizá "chovinismo" sería una palabra más adecuada. En el español de México, "nativismo" se vincula con "indigenismo", pero Perea no se refiere a los pueblos indígenas de Estados Unidos –los nativos– sino a la cultura dominante nacional. Así el nativismo se erige como un escudo contra cualquier influencia y lazo con lo externo; de ahí que las llamadas minorías que viven en Estados Unidos siempre serán sospechosas de conservar sus lazos con la extranjería y, por lo mismo, de mantener relaciones "no a favor de Estados Unidos", hecho que podría indudablemente y no a muy largo plazo minar su constitución. Perea describe cómo durante los años cincuenta del siglo pasado los migrantes provenientes del sureste europeo fueron interrogados de manera constante, debido a sus orígenes que, según las autoridades gubernamentales, podrían vincularlos con el comunismo. "Judío" fue la sinécdoque empleada para describir a los sospechosos de ser agentes comunistas; así como "mexicano" identifica a un

extranjero *ilegal* en territorio estadounidense –en palabras de Perea– que "está minando el carácter nacional."⁹

El caso de los mexicanos que se ha presentado a lo largo de este trabajo es útil para desenmascarar la posición cercana al fascismo de Estados Unidos, que en estos tiempos se ostenta abierta y cínicamente. Si una sociedad decente es la que no humilla –según nos enseña Avishai Margalit–, entonces aquella que inflige sufrimiento cultural es una sociedad fascista. Cuando a un individuo se lo despoja de algún valor o incluso el mínimo de ser persona, hay sufrimiento cultural. El *homo-sacer* –concepto que empleé profusamente a lo largo de esta tesis– es la nuda vida: es el ser al que se le puede matar, pero no sacrificar, sin recibir castigo. El ser desposeído de todo valor no vale nada.

Por razones y conveniencias políticas, económicas y morales el dominante desvaloriza al dominado. En el capitalismo salvaje *poseer* un trabajador sin documentos, en constante amenaza de ser deportado, es mucho más redituable que mantener a un esclavo, al que se le había considerado el ser humano más bajo en la escala de explotación hasta la aparición del trabajador migratorio: que carece de todo respeto, valor y, por lo mismo, derecho. Una vez que el ser humano pasa de ser trabajador a ilegal, la parte moral queda cubierta. El trabajador aparece como un delincuente. Y este epíteto –como recuerda Perea– se transmite de generación en generación, incluso por extensión a todos los latinoamericanos tengan o no antecedentes familiares en el trabajo agrícola o en el de los servicios –las labores que por analogía quedan estigmatizadas–. Por razones políticas es muy adecuada esa tipificación, ya que al ser delincuentes tienen la propensión de "robar nuestros trabajos", y, de igual modo, se justifican el encarcelamiento y expulsión de "extranjeros", aunque

⁹ Juan F. Perea, ed. *Immigrants Out!*, Universidad de NuevaYork, 1997, p. 2.

–como sucedió en la repatriación en masa de mexicanos a finales de los años veinte– muchos sean ciudadanos estadounidenses.

El pavor a la aculturación que padece la nación ha llevado a los gobiernos de Estados Unidos a imponerla a los "otros" como requisito indispensable para habitar en ese país. Es por ello que persisto en entender *La Casa del Olvido* de Alire-Sáenz como la terrible metáfora del sufrimiento cultural que se padece en Estados Unidos: un lugar donde se despoja a la persona de su nombre, familia, memoria, lengua, se le coarta la libertad y se la domina sexualmente, al tiempo que se le instruye para formar parte del "ejército de los vivos" de esa sociedad, pues una vez que se le permita –esto es, que la policía, los tribunales y la prensa lo autoricen– deambular por las calles de su país, lo podrá hacer funcionalmente, como señala el final "feliz" de la novela.

Se olvida que los mexicanos son descendientes de los fundadores y colonizadores de ese país y actualmente son estadounidenses, afectados como cualquier otro ciudadano por el malestar existente desde la década de los sesenta del siglo XX en su país, Estados Unidos; con la única diferencia que su participación está fuera de la hegemonía, por más esfuerzos que realicen por pertenecer a ella –pues como ya se mencionó– la democracia está sustentada en la moralidad que los excluye o ha relegado en la sociedad residual.

Embozado durante muchos años, es de prever que el racismo se exprese en el lenguaje que forjarán las nuevas normas de lo políticamente correcto. Asimismo, estará muy bien resguardado en las tramas de las novelas o en ciertas rimas de cantantes populares que podrán ser fácilmente confundidas con poesía, y, de manera muy abierta, en el cine y la televisión. El esquema provisto por la narrativa del cautiverio surgida en el siglo XVII, que a su vez actualizaba la estructura lineal de superación moral establecida en la obra de John Bunyan, seguirá siendo muy útil para expresar las más nefandas ideologías. También la pseudociencia proveerá de un léxico adecuado a

las circunstancias. Los mayores disparates e incoherencias serán considerados como verdades, gracias al soporte de académicos y científicos. Paradójicamente la creencia en la verdad y la justicia incólumes, inamovibles, estáticas, rígidas, es fundamental para el funcionamiento de la sociedad estadounidense, capaz de llegar a la violencia para convencer a sus enemigos (internos y externos) de su correcta concepción y aplicación.

Por lo demás, las clasificaciones raciales existen y son determinantes en Estados Unidos. Esa pseudociencia ha ayudado mucho para explicarle a los racistas la forma en que el mundo cobra sentido para ellos. Desafortunadamente cuando se llega a desatar la violencia se trata de seres humanos que son encarcelados y perseguidos –aunque para los racistas sean simplemente conglomerados de *homo-sacer*.

La fotografía del adolescente que fue golpeado y despojado de sus ropas de pachuco, por el solo hecho de ser mexicano y haberse vestido de gala una tarde para ir al cine, aún me acecha como la personificación del *homo-sacer*, y especialmente porque, según las autoridades, sus atacantes no cometieron ningún delito. La fuerza y magnitud de la obra de Luis Valdez *Zoot-suit* me reconfortan. Sé finalmente que una literatura así estará siempre bajo sospecha para el pensamiento hegemónico. Pero sé también que una literatura así, mientras existan lectores y espectadores, siempre evitará que los valores más preciados de toda una comunidad sean arrebatados.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Sebastian, *The Wall Chart of World History. From Earliest Times to The Present*, ed. facsimilar actualizada, [1871] 1995, Barnes & Noble.

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, 2ª ed., Buenos Aires, Adriana Hidalgo, [1978] 2007, 222 pp.

———, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, [2008] 2010, 163 pp. (Col. Argumentos, núm. 407.)

———, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, [1995] 2013, 268 pp.

Aheern, Stephen, ed., *Affect Theory and Literary Criticism. A Feel for the Text*, Palgrave Macmillan, 2019, 261 pp.

Ahmed, Sara, "Happy objects", en *The Affect Theory Reader*, Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth, eds., Durham, Duke University, 2010, pp. 29-51.

Alire-Sáenz, Benjamin, *The House of Forgetting*, Nueva York, Harper Collins, 1997, 341 pp.

Anaya, Rudolfo, *Albuquerque*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 1992, 280 pp.

Anderson, Ben, "Affect and Biopower: Towards a Politics of Life." *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 37, núm. 1, 2012, pp. 28-43.

Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana, II. Época contemporánea*, 2ª ed., México, FCE, 1970, 466 pp. (Breviarios núm. 89.)

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, Intr., Norma E. Cantú y Aída Hurtado, 4ª ed., San Francisco, Aunt Lute Books, [1987] 2012, 300 pp.

———, *Light in The Dark/ Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Durham, Duke University, 2015, 271 pp.

Aranda Jr., José F., "Breaking All the Rules: María Amparo Ruiz de Burton Writes a Civil War Novel", en María Herrera-Sobek y Virginia Sánchez Korrol (eds.), *Recovering the U.S Hispanic Literary Heritage*, vol. III, Arte Público Press, Houston, 2000, pp. 61-73.

Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Ángel Rama, selec., y pról., 4ª ed., México, Siglo XXI, 1975, 197 pp.

———, "No soy un aculturado", en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, 2ª ed., San José, Universidad de Costa Rica-Allca XX, [1971] 1996, pp. 256- 258.

- Austin, Victor, *La Guerra de Secesión, 1861-1865*, Buenos Aires, Los libros del mirasol, 1964, 239 pp.
- Bakhtin, M. M./ P. N. Medvedev, *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Baltimore, The Johns Hopkins University, [1928] 1978, 191 pp.
- Barker, Eugene C., *The Life of Stephen Austin. Founder of Texas, 1793-1836. A Chapter in the Westward Movement of the Anglo-american People*, 3ª ed., Austin, Universidad de Texas, [1926] 1985.
- Barraza Toledo, Vania, "Lucía Miranda, de Eudarda Mansilla: la española (que) cautiva en América", en Donoso, Miguel, Mariela Insúa y Carlos Mata, eds., *El cautiverio en el Nuevo Mundo*, Madrid, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 27-40.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, [1937] 2013, 921 pp.
 ———, *Las Casas en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, [1971] 2013, 82 pp.
- Barthes, Roland, *Sobre Racine*, México, Siglo XXI Editores, [1963]1992, pp. 51-52.
- Baxter, Richard, *A Christian Directory. Vol. 1: Christian Ethics, Vol. 2: Christian Economics*, s.e., [1665] 2013, s.p+484 pp. [libro electrónico.]
 ———, *A Call to Unconverted*, s.e., 2010, 240 pp. [libro electrónico]
- Bazant, Jan, "México", en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina. América Latina independiente: 1820-1870*, Barcelona, Crítica, 1991, vol. 6.
- Benjamin, Walter, "El París del Segundo Imperio", en *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, pp. 21-120.
- Bentley, Eric, "El melodrama", en *La vida del drama*, México, Editorial Paidós, 1998 [The life of the drama, 1964], pp. 185-204. (Paidós Studio, núm. 23.)
- Berger, Thomas, *Little Big Man*, Nueva York, Dial Press Trade Paperbacks, [1964] 2014, 475 pp.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Editorial Española Desclée de Brouwer, 1967, 1693 pp.
Sagrada Biblia, 3ª ed., Barcelona, Editorial Herder, 1964, 1525 pp.
La Santa Biblia, versión de Casiodoro de la Reina, 1569, revisada por Cipriano Varela, 1602, 2611 pp.
Santa Biblia, 33 ed., México, Ediciones Paulinas, 1988, 1247 pp.

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, [1949]1984, 159 pp. (Col. Breviarios, núm. 64.)

Bode, Carl, Leon Howard y Louis B. Wright. *American Literature*. Vol. 1: *The 17th and 18th Centuries*. Vol. 2: *The First Part of the 19th Century*. Vol. 3: *The Last Part of the 19th Century*, 3^a ed., Nueva York, Simon & Schuster, 1971, 719+755+610 pp.

Brading, David, "Patriotismo criollo", en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 2^a ed., ampliada, México, Ediciones Era, [1973] 1988, pp. 15-42.

Bremer J., Francis, *Puritanism. A Very Short Introduction*, Oxford, Universidad de Oxford, 2009.

Brimelow, Peter, *Alien Nation: Common Sense About America's Immigration Disaster*, 1995, Kindle Book, 365 pp.

Bruce-Novoa, Juan, *Retrospace. Collected Essays on Chicano Literature*, Houston, Arte Publico Press, 1990, 189 pp.

Bruns, Gerald L., *Hermeneutics Ancient & Modern*, New Haven, Universidad de Yale, 1992, 318 pp.

Buenger, Walter L., "Making Sense of Texas and Its History", *Southwestern Historical Quarterly*, vol. CXXI, núm.1, julio de 2017, pp. 1-26.

Buffington, Robert, *Criminales y ciudadanos en el México moderno*, México, Siglo XXI, [2000] 2001, 267 pp.

Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, texto definitivo, muy corregido, Introducción de José Ingenieros, Buenos Aires, Casa Vaccaro, [1903] 1918, 328 pp.

Bunyan, John, *The Pilgrim's Progress*, Nueva York, P. F. Collier & Son Corporation, [1678] 1937, pp. 3-319 (Harvard Classics, núm. 15).

Burt, Clark Nathaniel, "*National Character. A Thanksgiving Discourse Delivered November 15th, 1855, in the Franklin Street Presbyterian Church*", Baltimore, John D. Toy, 1855.

Castro-Gómez, Santiago, "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", *Nómadas*, Universidad Central-Colombia, abril 2007, núm. 26, pp. 44-55.

- Césaire, Aimé, *Discourse on Colonialism*, Monthly Review Press, [1955] 2000, 102 pp.
- Chávez, César, "Letter from Delano", en Edward Simmen, ed. *Pain and Promise: The Chicano Today*, Nueva York, New American Library, 1972, pp. 29-32.
- Clemmer, Mary, *Eirene or A Woman's Right*, Lucas Pereira, Eternity Ebooks, [1870] 2014, 238 pp.
- Cohen, A. "Progress for Schizophrenia in The Third World: A Revaluation of Cross-Cultural Research", *Culture, Medicine & Psychiatry* 16, pp. 53-75.
- Commager, Henry Steele y Allan Nevis, eds., *The Heritage of America*, 2ª ed., Boston, Little, Brown and Company, 1951, 1227 pp.
- Crawford, William Rex, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, México, Editorial Limusa-Wiley, 1966, 341 pp.
- Croly, Herbert David, *The Promise of American Life*, ed., digital, Library of Alexandria, [1909] 2012.
- Cruce Alvarez, Elizabeth, ed. *Texas Almanac 2018-2019*, Dallas, Texas State Historical Association, 2018, 752 pp.
- Danforth, Samuel, *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness Made in the Audience of the General Assembly of the Massachusetts Colony at Boston in NE on the 11th of the Third Month, 1670, Being the Day of Election There*, Cambridge, Henry Huntington Library and Art Gallery, [1671] s.f., 23 pp.
- Davenport, Habert, Craig H. Roell, et al., *Goliad*, Austin, Texas State Historical Association, 2016, 87 pp.
- Davidson, Donald, Frank Lawrence Owsley, Allen Tate, et al., *I'll Take My Stand. The South and the Agrarian Tradition*, Baton Rouge, ed., conmemorativa por el 75 aniversario, Louisiana State University, [1930] 2005, 359 pp.
- Deleuze, Gilles, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo. Bartelby el escribiente de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, 2ª ed. Pre-Textos, Valencia, [2000] 2011, 192 pp.
- Derounian-Stodola, Kathryn Zabelle. ed., *Women's Indian Captivity Narratives*, Nueva York, Penguin, 1998, 356 pp.
- Dreyfus, Hubert L., y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed., Universidad de Chicago, 1983, 488 pp.

- Eagleton, Terry, *Sweet Violence. The Idea of The Tragic*, Malden, Blackwell, 2003, 328 pp.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., México, Era, [1998] 2017, 229 pp.
- Echeverría, Esteban, *La cautiva*, Barcelona, Red ediciones, [1837] 2011.
- Edwards, Jonathan, *Freedom of the Will*, 1754, libro electrónico, sf., 161 pp.
 _____, *Sinners in the Hands of an Angry God*, Boston, Kneeland y T. Green, 1741.
- Estep, Raymond, *Lorenzo de Zavala, Profeta del liberalismo mexicano*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1952, 358 pp.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, [1952] 2008, 225 pp.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Our America. A Hispanic History of the United States*, Nueva York, Norton, 2014, 402 pp.
- Fowles, John, *The Collector*, Nueva York, Bantam Doubleday Dell, [1963] 1980, 255 pp.
- Frank, Waldo, "Los dos medios mundos americanos", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942, vol. III, núm. 3, pp. 29-42.
- Fruchtman Jr., Jack, *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A study in Late Eighteenth Century English Republican Millennialism*, Filadelfia, The American Philosophical Society, 1983, 125 pp.
- Fuentes Mares, José, *Poinsett. Historia de una gran intriga*, 4ª ed., México, Ediciones Océano, 1985, 216 pp.
- Fuller, Margaret, *The Essential Margaret Fuller*, Mineola, Dover Thrift, 2019, 354 pp.
 ———, *Woman in the Nineteenth Century*, Mineola, Dover Thrift, [1845] 1999, 240 pp.
- Galarza, Ernesto, *Barrio Boy. The Story of A Boy's Acculturation*, prefacio de Julian Samora, 6ª ed., Notre Dame, Universidad de Notre Dame, [1971] 1986, 275 pp.
- Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, 2ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, [1948] 1966, 274 pp.

García Calderón, Francisco, *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, [1912] 1987, 344 pp.

García-Camarillo, Cecilio, *Zafa'o*, Albuquerque, Mano Izquierda Books, 1992.
 ———, *Selected poetry*, Introducción de Enrique R. Lamadrid, Houston, Arte Público Press, XLV + 98 pp.

Goldman, Emma, "The Hypocrisy of Puritanism", en *Anarchism and Other Essays*, digireads.com, [1910] 2011, pp. 71-74.

Gómez Martínez, José Luis, "Posición de Alfonso Reyes en el desarrollo del pensamiento mexicano", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, El Colegio de México, vol. 37, núm. 2, 1989, pp. 433-463.

Gómez Quiñones, Juan, *Chicano Politics. Reality & Promise, 1940-1990*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México, 1990, 265 pp.

Gonzales, Rodolfo, *I Am Joaquin. An Epic Poem*, 2ª ed., [1967] 1991, edición del autor, 19 pp.

Grotjan, Marin, *Beyond Laughter*, Nueva York, McGraw-Hill, 1957, 285 pp.

Griswold, Rufus Wilmot, *Female poets of America*, Nueva York, Garret Press, [1873] 1969, 486 pp.

Guyatt, Nicholas, *Providence and the Invention of the United States, 1607-1876*, Vancouver, Simon Fraser University/ Cambridge University Press, 2007, 341 pp.

Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila, [1949] 2011, 251 pp. (Col. Estudios Durkheimnianos, núm. V.)

Hale, Charles A., "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en *Historia de América Latina. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Leslie Bethell, ed., Barcelona, Crítica, [1985] 2000, vol. 8, 1-64 pp.

Halkin, León-E., *Erasmus*, México, FCE, 1971, 181 pp.

Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SEP, [1958] 1974, 207 pp. (Col. SepSetentas, núm. 156.)

Hartman, James D., *Providence Tales and the Birth of American Literature*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1999, 202 pp.

Harrington, Michael, *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 243 pp. (Col. Popular, núm. 49.)

Hawthorne, Nathaniel, *The Scarlet Letter*, Nueva York, Penguin Books, [1850] 1994, 224 pp.

———, *The Complete Works. Appendix to Volume XII: Tales, Sketches, and Other Papers*, George Parsons Lathrup, ed., Cambridge, The Riverside Press, s.f.

———, "Young Goodman Brown", en *Moses from and Old Manse, The Complete Works of Nathaniel Hawthorne*, libro electrónico, s.e., [1846] 2014.

———, "The Duston Family", *The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge*, mayo de 1836, pp. 395-397
<<http://www.hawthorneinsalem.org/page/11747>>.

Heidegger, Martin, *On The Way To Language*, San Francisco, Harper, [1959]1971, 200 pp.

———, *Carta sobre el humanismo*, México, Ediciones Peña Hermanos, [1946]1998, pp. 63-124. (Publicado junto con Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*.)

Heimert, Alan, "Puritanism, The Wilderness, and The Frontier", *New England Quarterly* (NEQ), vol. XXVI, 1953, pp. 361-382.

Herrera-Sobek, María y Virginia Sánchez Korrol (eds.), *Recovering the U.S. Hispanic Literary Heritage, vol. III*, Houston, Arte Público Press, 2000, 456 pp.

Hight, Gilbert, *The Anatomy of Satire*, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1962, 301 pp.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1995, 215 pp. [Traducción al español: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.]

Hunt, Linda M., "The Concept of Acculturation in Health Research: Assumptions about Rationality and Progress", *Occasional Paper*, Julian Samora Research Institute, Michigan State University, agosto de 1999, núm. 69, <jsri.msu.edu>.

Huntington, Samuel P., *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2005, 428 pp.

Hurtado, Guillermo, "El Hiperión y su tiempo", Enciclopedia Electrónica de Filosofía Mexicana, <dcsh.izt.uam.mx>. (Publicado como "Estudio introductorio" a *El Hiperión*, México, UNAM, 2006.)

IEP, International Encyclopedia of Philosophy, "Joseph Priestley", <iep.utm.edu>.

Imaz, Eugenio, ed., *Utopías del Renacimiento*, 2ª ed., México, FCE, 1956, 235 pp.

Jung, Carl, *Símbolos de transformación, Obras completas*, Madrid, Trotta, [1911-1912, 1925, 1938, 1952] 2012, vol. V., 589 pp.

Kanellos, Nicolás, ed., *Herencia. The Anthology of Hispanic Literature of the United States*, 2002, Nueva York, Universidad de Oxford, 644 pp.

Kennedy, William, *Texas: The Rise, Progress, and Prospects of the Republic of Texas*, ed., facsimilar, Sabina Americana, Londres, William Clowfs and Sons, 1841, vol. II, 548 pp.

Kingston, Mike y Robert Plocheck, "A Brief Sketch of Texas History", en *Texas Almanac, 2014-2015*, Denton, Texas State Historical Association, 2014, pp. 46-75.

Krauze, Enrique, "La herejía de Octavio Paz", *Letras Libres*, núm. 154, octubre de 2011.

Leal, Luis, "Literatura chicana", en *Tres aproximaciones a la cultura chicana*, México, SRE, 1993, pp. 21-31.

Lefebvre, Henri, *Critique of Everyday Life*, Londres, Verso, [1968] 2014, 1293 pp.

Le May, Alan, *The Searchers*, Nueva York, Pinnacle Books, [1954] 2014.

Leys, Ruth, "The Turn to Affect. A Critique", *Critical Inquire*, vol. 37, núm. 3, 2011, pp. 434-472.

———, *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique*, Chicago, Universidad de Chicago, 2017, 670 pp.

Livingstone, Frank B., "On the Non-Existence of Human Races", The University of Chicago Press, *Current Anthropology*, vol. 3, núm. 3, junio de 1962, pp. 279-281.

Longfellow, Henry Wadsworth, *The Song of Hiawatha*, Chicago, M. A. Donohue, [1855] 1898, 280 pp.

López de Santa Anna, Antonio, *Mi historia militar y política, 1810-1874*, México, MVS, 2001, 193 pp.

López, Lalo, "Legacy of a Land Grab", *Hispanic*, vol. 10, núm. 9, septiembre 1997, p. 24.

Marcel, Jean-Christophe y Laurent Mucchielli, "En el fundamento del lazo social: la memoria colectiva según Maurice Halbwachs", en Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño-Dávila, 2011, pp. 25-61.

Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Cambridge, Universidad de Harvard, 1996, 318 pp. (Trad., en español: *La sociedad decente*, Paidós Ibérica, 2010.)

Margalit, Avishai y Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, The New School, otoño 1994, vol. 61, núm. 3, pp. 491-510.

Margalit, Avishai y Joseph Raz, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, Journal of Philosophy, sept. 1990, vol. 87, núm. 9, pp. 439-461.

Martínez, Elizabeth, ed., *500 años del pueblo chicano. 500 Years of Chicano History in pictures*, Albuquerque, SouthWest Organizing Project (SWOP), 1991, 237 pp.

Martinez, Manuel Luis, *Countering the Counterculture, Reading Postwar American Dissent from Jack Kerouac to Tomás Rivera*, Madison, Universidad de Wisconsin, 2003, 353 pp.

Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada, [1933] 2007, 405 pp. (Col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, núm. 80.)
_____, *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1962, 594 pp.

Marx, Leo, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Universidad de Oxford, [1964] 2000, 414 pp.

Mayer, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, [1998] 2009, 434 pp. (Serie Historia General, núm. 18.)

Mazón, Mauricio, *The Zoot-Suit Riots. The Psychology of Symbolic Annihilation*, Austin, Universidad de Texas, 1989, 163 pp.

McLoughlin, William G. "Pietism and the American Character", *American Quarterly*, The Johns Hopkins University Press, verano 1965, vol. 17, núm. 2, parte 1, pp. 163-186.

McWilliams, Carey, *North from Mexico. The Spanish Speaking People of the United States*, Nueva York, Greenwood Press, [1949] 1968, 324 pp.

Mead, George H., "The Social Self", en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3 de julio 1913, vol. 10, núm. 14, pp. 374-380.

Melville, Herman, "Bartleby" [1856], en *Billy Budd*, Nueva York, The New American Library, Signet, 1961, pp. 103-140.

———, "Hawthorne and His Mosses", en *Herman Melville Collection*, Jefferson Cabell Douglas, ed., Annotated Classics, s.f., libro electrónico.

Merleau-Ponty, Maurice, "La crisis del entendimiento", en *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, [1955]1974, pp. 13-36.

Michelfelder, Diane P., y Richard E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Nueva York, Universidad del Estado de Nueva York, 1989, 352 pp.

Mieder, Wolfgang, "The Only Good Indian is a Dead Indian: History and Meaning of a Proverbial Stereotype", *The Journal of American Folklore*, vol. 106, núm. 419, Invierno, 1993, pp. 36-60.

Miles, Robert, *Racism After 'Race' Relations*, Londres, Routledge, 1993, 243 pp.

Miller, Perry, "The Garden of Eden and The Deacon's Meadow", *American Heritage Magazine*, diciembre 1955, vol. 7, núm. 1.

Miller, William Lee, "American Religion and American Political Attitudes", en *Religious Perspectives in American Culture*, James Ward Smith y A. Leland Jamison, ed., Nueva Jersey, Princeton University, 1961, pp. 81-118.

Milton, John, *Paradise Lost and Other Poems*, Nueva York, Walter J. Black, [1658-1665] 1943, 386 pp. (La traducción al español empleada es la digital de e-artnow, 2013, 238 pp.)

Mirandé, Alfredo, *Gringo Justice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987, 261 pp.

Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, 3ª ed., México, El Colegio de México-Harla, t. II., p. 1397.

Montaigne, Miguel de, "Del arrepentimiento", en *Ensayos escogidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, [1533-1592]1959, pp.199-214. (Col. Nuestros Clásicos, núm. 9.)

Montejano, David, *Anglos and Mexicans in The Making of Texas, 1836-1986*, 3ª ed., Austin, Universidad de Texas, 1987, 383 pp. (Trad., *Anglos y mexicanos en la formación de Texas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza editorial, 1991, 405 pp.)

Montes, Amelia María de la Luz y Anne Elizabeth Goldman (eds.), *María Amparo Ruiz de Burton: Critical & Pedagogical Perspectives*, Lincoln, Universidad de Nebraska, 2004, 303 pp.

Morone, James A., *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History*, New Haven, Universidad de Yale, 2003, 575 pp.

Mott, Frank Luther, *Golden Multitudes. The Story of Best Sellers in the United States*, Nueva York, The Macmillan Company, 1947, 357 pp.

Moyano Pahissa, Ángela, *La resistencia de las Californias a la invasión norteamericana (1846-1848)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 175 pp.

Mulhern, Francis, *Figures of Catastrophe. The Condition of Culture Novel*, Londres, Verso, 2016, 165 pp.

Muñoz, Rafael F., *Santa Anna. El dictador resplandeciente*, México, FCE, [1936] 1993, 277 pp. (Col. Popular, núm. 247.)

Nava, Julian, *¡Viva La Raza! Readings on Mexican Americans*, Nueva York, D. Van Nostrand, 1973, 169 pp.

Nosnik, Abraham O., "Las personas de James y Mead", en *Estudios*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, invierno, 1986, pp. 67-89.

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar, *Nafragios y Comentarios*, Roberto Ferrando, ed., Madrid, [1542]s/f., 300 pp.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Introducción de Bronislaw Malinowski, Madrid, Cátedra, [1940] 2002, 805 pp.

Palma Linares, Vladimira, *La Teotlalpan, tierra de los dioses: la etnicidad entre los otomíes*, México, Primer Círculo, 2010, 327 pp.

Palma Rojo, Rodolfo, *Los malqueridos. Mexicanos en Estados Unidos, a finales del siglo XX*, México, Manuel Porrúa-Instituto Nacional de Migración, 2008, 335 pp.

Paredes, Américo, *Folklore and Culture on the Texas-Mexican Border*, Austin, Universidad de Texas, 1993, 287 pp.

———, *"With His Pistol in His Hand": A Border Ballad and Its Hero*, 16 ed., Austin, Universidad de Texas, 2008 [1958], 274 pp.

Parrington, Vernon Louis, *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920. The Colonial Mind, 1620-1800*, Norman, Universidad de Oklahoma, [1927] 1987, v. I, 413 pp.

_____, *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920. The Romantic Revolution in America, 1800-1860*, Norman, Universidad de Oklahoma, [1927] 1987, vol. II, 493 pp.

_____, *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920. The Beginnings of Critical Realism in America, 1860-1920*, Norman, Universidad de Oklahoma, [1930] 1987, vol. III, 429 pp.

Patrick, Walton R., "Melville's 'Bartleby' and the Doctrine of Necessity", *American Literature*, marzo de 1969, vol. 41, núm. 1, pp. 39-54.

Patte, Fred Lewis, *A History of American Literature since 1870*, Library of Alexandria, s.f., 468 pp.

Payne, Michael (Comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, México, Paidós, 2002, 755 pp.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, [1959] 1970, 191 pp.

_____, *Itinerario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 274 pp

Pearson, Sidney A., Jr., "Herbert D. Croly: Apostle of Progressivism", The Heritage Foundation, 14 de marzo de 2013, 16 pp., <www.heritage.org/research/reports/2013/03/herbert-croly-progressive-apostle>.

Pedersen, Susan, "Destined to Disappear", *London Review of Books*, 20 de octubre de 2016, p. 23.

Perea, Juan F., ed., *Immigrants Out! The New Nativismo and The Anti-Immigrant Impulse in The United States*, Nueva York, Universidad de Nueva York, 1997, 342 pp.

Pérez de Villagrà, Gaspar, *Historia de la Nueva México*, Manuel M. Martín Rodríguez, ed., Madrid, Instituto Franklin de Estudios Norteamericanos-Universidad de Alcalá de Henares, [1610] 2010, 499 pp.

Pérez Fernández, Miguel, "Jesús de Galilea", en Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, 2ª ed., Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2005, pp. 69-122.

Phelps, Elizabeth Stuart, Harriet Beecher Stowe, Rose Terry Cooke, et al., *Our Famous Women. An Authorized Record of The Distinguished American Women of Our Times. An Entirely New Work, Full of Romantic Story, Lively Humour, Thrilling Experiences*,

Tender Pathos, and Brilliant Wit, with Numerous Anecdotes, Incidentes, and Personal Reminiscences, Hartford-Chicago, A.D. Worthington y A.G. Nettleton, 1884, 715 pp.

Priestley, J. B., *Literature and Western Man*, Nueva York, Harper & Brothers, 1960, 512 pp.

Prieto Stambaugh, Antonio, "Las fronteras de la identidad americana", en Liliana Weinberg, ed., *Ensayo, simbolismo y campo cultural*, UNAM, 2003, pp. 311-360.

Ramírez, Teodoro, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, México, FCE, 2013 [1994], 247 pp.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 2001 [1934], 145 pp.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, "Memorandum for the Study of Acculturation", en George W. Stocking Jr., ed., *American Anthropology, 1921-1945*, Lincoln, Universidad de Nebraska, [1936]1976, pp. 257-262.

Renan, Ernest, *Che cos' é una nazione?* Roma, Donizelli, [1882]1993.

Reviló, Oliver P. *The Origins of Christianity*, Historical Review Press, 2001, 205 pp.

Reyes, Alfonso, "Significado y actualidad de *Virgin Spain*", *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 1, enero-febrero, 1942, pp. 193-206.

Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, 2ª ed., México, Siglo XXI, [1976]1998, 122 pp.

———, *La memoria, la historia, el olvido*, 2ª ed., Madrid, Trotta, [2000] 2010, 684 pp.

Riley, Glenda, *Women and Indians on the Frontier, 1825-1915*, 5ª ed., Albuquerque, Universidad de Nuevo México, [1984] 1993, 336 pp.

Rodó, José Enrique, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1957, 1481 pp.

Rodriguez, Richard, *Hunger of Memory. The Education of Richard Rodriguez*, Nueva York, Bantam [1982], 2004, 212 pp.

———, *Brown. The Last Discovery of America*, Nueva York, Penguin, 2003, 233 pp.

Rorty, Richard, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Universidad de Harvard, 1998, 159 pp.

Rowlandson, Mary, "A True History of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson", en Kathryn Zabelle Derounian-Stodola, ed., *Women's Indian Captivity Narratives*, Nueva York, Pinguin, 1998, pp. 3-51.

Ruiz de Burton, María Amparo, *Who Would Have Thought It?* Nueva York, Penguin, [1872] 2009, 336 pp.

Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1993, 380 pp. [Trad. al español: *Cultura e imperialism*, Barcelona, Anagrama, 1993.]

_____, *Orientalismo*, Madrid, Debate, [1997] 2002, 509 pp.

_____, "Lo que está mal en Estados Unidos", *La Jornada*, 27 de marzo de 2003, pp. 16-18.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, EDAF, Madrid, [1851] 1969, 332 pp. (Col. Biblioteca EDAF, núm. 82.)

Schiff, Stacey, *The Witches: Suspicion, Betrayal, and Hysteria, Salem, 1692*, Nueva York, Back Bay Books, 2015, 496 pp.

Schurmann, Franz, *American Soul*, prólogo de Richard Rodriguez, San Francisco, Mercury House, 1995, 231 pp.

Seguín, Juan N., *A Revolution Remembered. The Memoirs and Selected Correspondence*, Jesús F. de la Teja, ed., Austin, Texas State Historical Association, 2002, 216 pp.

Shatz, Adam, "Where Life is Seized", *LRB*, 19 de enero de 2017, p. 20.

Sicre, José Luis, "El legado judío", en Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, (Coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, 2ª ed., Editorial Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2005, pp. 17-68.

Simmen, Edward, ed., *Pain and Promise: The Chicano Today*, Nueva York, New America Library, 1972, 348 pp.

Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Norman, Universidad de Oklahoma, 2000 [1973], 670 pp.

Stavans, Ilan, ed., *The Norton Anthology of Latino Literature*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 2489+A175 pp.

Stern, Alexandra Minna, "From Mestizophilia to Biotypology. Racialization and Science in Mexico, 1920-1960", en Nancy P. Appelbaum, et al. (Eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Universidad de North Carolina, Chapel Hill, 2003, pp. 187-210.

Stout, Jay A., *Slaughter at Goliad: The Mexican Massacre of 400 Texas Volunteers*, San Diego, GuinS Press, 2014, 282 pp.

Szondi, Peter, "On Textual Understanding", en *On Textual Understanding and Other Essays*, Mineápolis, Universidad de Minesota, [1962]1986, pp. 3-22.

———, *Introduction to Literary Hermenutics*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1995, 144 pp.

Taylor, Jenny Bourne, "Materialismo cultural", "Dominante/Residual/Emergente", "Estructura de sentimiento", "Williams, Raymond (1921-1988)", en Michael Payne (Comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, México, Paidós, 2002, pp. 464, 146, 184-185, 649.

Thomasseau, Jean-Marie, *O melodrama*, Sao Paulo, Editora Perspectiva, [1984] 2005, 142 pp. (Col. Debates, núm. 303.) [Edición original: *Le mélodrame*, Presses Universitaires, 1984. Traducción en español: *El melodrama*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 158 pp., núm. 502.]

Thorn, John, Roger Lockyer y David Smith, *Historia de Inglaterra*, México, Pomaire, 1961, 689 pp.

Tratado de Guadalupe Hidalgo, Aspectos Culturales, Santa Fe, [1848]1995, 30 pp.

Troeltsch, Ernest, *Protestantism and Progress*, Eugene, Wipf and Stock, 1999, 210 pp. [Trad. al español: *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005, 121 pp.]

Turner, Frederick, "The Terror of the Wilderness", *American Heritage* 28, núm. 2, 1977, pp. 59-62.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, 15 ed., México, Espasa-Calpe, [1925]1992, 207 pp. (Col. Austral, núm. 802.)

Valdez, Luis, *Zoot Suit and Other Plays*, introducción Jorge Huerta, Houston, Arte Público Press, 1992, 214 pp.

Valdez, Luis y Stan Steiner (eds.), *Aztlán. An Anthology of Mexican American Literature*, Nueva York, Random House, 1972, 410 pp.

Walker, Williston, *John Calvin. Revolutionary, Theologian, Pastor*, Ross-shire, Christian Focus Publications, 2005 [Publicado por primera vez como *John Calvin: The Organiser of Reformed Protestantism 1509-1564*, en 1906], 342 pp.

Walton R. Patrick, "Melville's "Bartleby" and the Doctrine of Necessity", *American Literature*, vol. 41, núm. 1, marzo, 1969, pp. 39-54.

Ward, James Smith y A. Leland Jamison (eds.), *Religious Perspectives in American Culture*, Princeton, Universidad de Princeton, 1961, 427 pp.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, CINAR editores, [1904-1905]1994, 261 pp.

Weil, Simone, "El amor a Dios y la desdicha", en *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, [1942] 1996, pp. 72-84.

Wellek, René y Austin Warren, *Teoría Literaria*, 4ª ed., Madrid, Gredos, [1948] 1969, p. 231.

White, Hayden, 3ª ed., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University, [1978]1987, 287 pp.

Whitman, Walt, *The Complete Walt Whitman*, Bybliotech, 2014.

———, *Hojas de hierba*, trad., y pról., de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Lumen, [1855] 1965, 162 pp.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Universidad de Oxford, 1977, 217 pp.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, [1922] 2009, 215 pp.

Zavala, Lorenzo de, *Obras. El historiador y el representante popular. Ensayo crítico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, México, Editorial Porrúa, 1969, t. 1, 969 pp. (Biblioteca Porrúa, núm. 31.)

———, *Obras. El periodista y el traductor*, México, Editorial Porrúa, 1966, t. 2, 460 pp. (Biblioteca Porrúa, núm. 32.)

———, *Obras. Viaje a los Estados Unidos del Norte de América. La cuestión de Texas. Memorias*, México, Editorial Porrúa, 1976, t. 3, 973 pp. (Biblioteca Porrúa, núm. 64.)

Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ed. Ariel, [1965]1976, 542 pp.

Zesch, Scott, *The Captured, A True Story of Abduction by Indians on The Texas Frontier*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 2004, 362 pp.

Zinn, Howard, *A People's History of The United States*, Nueva York, Harper, 1980, 614 pp.