

LOS SECRETOS DE LA FRONTERA: UNA INTRODUCCIÓN

David E. Johnson y Scott Michaelsen

Una «frontera» está siempre y solamente garantizada por una patrulla fronteriza. Donde trabaja Scott Michaelsen, en El Paso, Texas, en la zona limítrofe entre Estados Unidos y México, es posible ver la forma más clara y virulenta de la escenografía fronteriza literalmente en el traspatio de la universidad. A lo largo del Río Grande, el cual se conoce desde el otro lado como el Río Bravo del Norte, hay kilómetros y kilómetros de trincheras de cemento, cadenas de seguridad, camiones celulares, uniformes, binoculares, y tal vez muy pronto haya muros de hierro y múltiples discursos paranoicos acerca del contagio nacional y racial. Este libro versa sobre límites como este, pero más a menudo se centra en los tipos de fronteras «blandas» que aparecen en el seno del amplio discurso liberal: los nacionalismos benevolentes, los esencialismos culturales, los multiculturalismos, etcétera: en síntesis, el estado de «los estudios sobre la frontera». En su calidad de teórico del tema y en su discurso de apertura a la reunión de la Sociedad Etnológica Norteamericana de 1995, Renato Rosaldo observó que los pocos estudios sobre la frontera entre Estados Unidos y México se habían centuplicado, por así decirlo, después de la aparición de obras tan decisivas como *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa (1987), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, del propio Rosaldo (1989), *Border Writing: The Multidimensional Text*, de D. Emily Hicks (1991) y *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, de Ruth Behar (1993). Estos libros se ocupan principalmente del límite de Estados Unidos con México, esto es, del verdadero lugar de origen de los estudios sobre la frontera y sus métodos de análisis.

La idea de «frontera» o «zonas fronterizas» se ha extendido, asimismo, para dar cabida a prácticamente todo espacio físico o geográfico cuyos problemas limítrofes puedan tematizarse. En colecciones tales como *Do the Americas Have a Common Literature?*, de Gustavo Pérez Firmat (1990) o *An Other Tongue; Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, de Alfred Arteaga (1994), el foco se expande para incluir las fronteras internas de Estados Unidos, de América Latina y del Caribe. En los ensayos recopilados en este volumen se amplía aún más dicho concepto. Las lecturas presentadas aquí se refieren a una vasta teorización antropológica, sociológica, feminista, marxista, posmoderna y posestructuralista europea,

poscolonial, etnohistórica y relativa a la raza/etnicidad, todas las cuales comportan una significativa relación genealógica y lógica con los estudios sobre la frontera en las Américas, y cuyo centro de interés se ha desplazado también a la frontera entre Estados Unidos y Canadá, al regionalismo norteamericano y a la diáspora sufrida por los inmigrantes en aquel país.

Imaginamos que uno de los posibles significados del título de nuestro libro es simplemente este: el «límite» del crecimiento en lo tocante a la teoría de la frontera consiste en reinscribir las diversas disciplinas como instancias de los estudios sobre ese tema. Ejemplo explícito de esta tendencia es el ensayo de Alejandro Lugo, que concluye con un llamamiento a lo «antidisciplinario», entendido, en efecto, como lo «transdisciplinario», por cuanto imagina una antropología de las zonas limítrofes complementada por la historia (principalmente la de la modernidad, incluidas las historias del Estado y de la academia), por la sociología (tanto marxista como burguesa), por el feminismo, etcétera, en riguroso orden; esto es, en una «guerra de posición» gramsciana que ofrezca una «resistencia eficaz contra» «el estado, la teoría y el poder».

Para [Lugo] todas las disciplinas y sus respectivas historias deberían concentrarse en el problema de las zonas fronterizas si se desea evitar una teorización ciega ante el rol desempeñado por la «estructura» y el «orden» nacionalista y capitalista en la dominación del límite y en el establecimiento de normas rigurosas a ese respecto. Lugo imagina una «refundición» de las disciplinas bajo el título de «estudios sobre la frontera», con el objeto de recusar y desafiar todo predominio fronterizo.

En suma, como la «raza» y el «género» y, por ende, como la «nación» y la «sexualidad», el acceso intelectual a la «frontera» se ha convertido en uno de los grandes temas de los últimos trabajos en humanidades y en ciencias sociales, políticamente alineados desde el liberalismo hasta la izquierda. Las conferencias nacionales interdisciplinarias se organizan en torno a estos temas y el resultado de ello son cientos de ensayos y libros que abarcan todas las disciplinas de las artes liberales.

En la mayoría de estas obras no se cuestiona el acceso a la «frontera» ni a las «zonas fronterizas»; además, se la supone un lugar de hibridación políticamente estimulante, de creatividad intelectual y de posibilidades morales. En otras palabras, las «zonas fronterizas» constituyen el *locus* privilegiado de la esperanza en un mundo mejor, tal como lo señalan los textos de Anzaldúa y Rosaldo; y aunque ninguno de ellos minimiza la violencia de cualquier tipo imperante en la zona limítrofe entre Estados Unidos y México, los argumentos de ambos autores en lo que atañe a la significación de esta área geográfica dependen de esa promesa. Rosaldo cita y glosa con aprobación a Anzaldúa al final del capítulo titulado «Los pasos de la frontera»:

Gloria Anzaldúa desarrolló y transformó aún más la figura del cruce de un modo que destaca y celebra el poder de las fronteras para instaurar nuevas formas de entendimiento humano [...] Al convertirse en una persona más compleja, Anzaldúa incorpora elementos mexicanos, indígenas y anglos, al tiempo que desecha la homofobia y el carácter patriarcal de la cultura chicana. Rechaza la clásica «autenticidad» de la pureza cultural, lo que le permite acceder a las diversas posibilidades que se entretajan en las zonas fronterizas. Y cuando selecciona y junta en un solo haz esas franjas superpuestas, la identidad de Anzaldúa se vuelve incluso más fuerte, no más difusa. Alega que al practicar los chicanos el arte de la mezcla cultural durante tanto tiempo, «nosotros» estamos ahora en una posición que nos permite ser adalides en el desarrollo de nuevas formas de creatividad cultural políglota. En su opinión, la retaguardia pasará a ser la vanguardia.

La siguiente recopilación de ensayos no sólo teoriza la idea de «frontera», sino que explora los límites filosóficopolíticos de los trabajos realizados sobre la teoría de la frontera. Por una vez, la «frontera» no se da aquí por sentada como objeto de estudio y herramienta analítica ni tampoco como el sitio privilegiado de un trabajo político progresista. De ahí, entonces, el segundo significado del título *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural*.

Comencemos por aclarar que, a diferencia de los intentos de producir una política cultural de la diversidad y la globalidad por parte de los estudios sobre la frontera, esta empresa sólo puede llevarse literalmente a cabo mediante exclusiones y fundamentarse únicamente en exclusiones. Varios de los ensayos de este volumen, cada uno a su manera, no son sino tentativas de registrar estas exclusiones —sean geográficas, étnicas, teóricas, etc.— y de salvar las brechas en los trabajos sobre la frontera. Algunas contribuciones proponen, por el contrario, los «otros» estudios sobre la frontera, una alternativa que significa pensar partiendo de una clase de «fundamento» totalmente distinto (en realidad, sin la posibilidad de contar con un fundamento que determine y garantice la relación). Pensar conforme a este punto de vista significa sugerir un «modelo» no preceptivo del multiculturalismo y la comunidad.

El modelo utilizado por los estudiosos de la frontera, sean liberales o de izquierdas, es el único donde las diferencias cuentan, implica una diferencia, y en el cual se entiende que las constelaciones de prácticas y costumbres se relacionan esencialmente con principios de identidad y están organizadas por ellos. Según Homi Bhabha, este modelo equivale a la celebración de la diversidad cultural —aun cuando se ponga en práctica como lo que Palumbo-Liu denomina «multiculturalismo crítico» (pág. 15) —, a la celebración de la cultura en cuanto «objeto epistemológico» que «da origen a las nociones liberales de multiculturalismo, intercambio cultural o cultura de la humanidad» (Bhabha, pág. 34). Por último, constituye «la

representación de una retórica radical de la separación de las culturas totalizadas» (pág. 34). En el otro «modelo» –que en rigor no lo es, que no presupone ni circunscribe nada– las diferencias no tienen significado alguno pues se suman sin obtener una verdadera adición; un modelo en donde las prácticas nunca pueden totalizarse para dar cuenta de la identidad, y en el cual no habría identidad ni, por tanto, la posibilidad de cuestionarla.

El primer modelo presupone un futuro de juicios prácticamente infinitos acerca de la otredad (al menos, de juicios relativos a la existencia misma del otro), pero de juicios que, por así decirlo, no juzgan. Una posible versión sería reconocer y respetar la identidad del otro en su alteridad, sin suponer demasiado acerca de él; o, en todo caso, y de una forma ligeramente más interactiva, conocer la identidad del otro sin producir por eso un sistema de inflexiones, de jerarquías. Juicios estos benignos y amicales, sin contenido ni valor.

Sabemos que ello es teóricamente imposible. Un juicio de esa naturaleza constituye, inevitablemente, una exclusión y se emite desde una posición enteramente inconmensurable con la del otro. Es siempre una suerte de prejuicio y la posibilidad misma de formas más familiares de prejuicio, esto es, la determinación de las categorías de lo inferior, lo antinatural, lo degradado y de sus posibles candidatos. Como modelo de multiculturalismo, es inevitablemente exclusivo: construye fronteras en torno a las identidades y las líneas defectuosas son, precisamente, aquellas diferencias que parecen importar y que «establecen una diferencia»: el género, la raza, el color, la etnicidad, la clase socioeconómica, la religión, por nombrar las más evidentes.

El segundo modelo es de radical globalidad, y no porque «nosotros» seamos todos iguales en el plano de nuestra humanidad, tal como afirma Tzvetan Todorov en *On Human Diversity*. Esa comunidad –si acaso es una– carece de fundamento, pero, según Jean-Luc Nancy, está sin embargo «fundada» en nuestro ser-en-común:

Ser en común significa que los seres singulares son, se presentan y aparecen sólo en la medida en que comparecen (*comparaissent*), en la medida en que se exponen, se muestran y se ofrecen mutuamente. Esta comparecencia (*comparution*) no es algo adventicio a su ser, sino que gracias a ella su ser cobra existencia (1991, pág. 58).

El segundo modelo no comienza con el principio de identidad. Ya no se trata de inclusión o exclusión, ya no es cuestión de tomarlo en un sentido personal o en el sentido de una afiliación (hermandad) o de una identidad. Las diferencias no suponen diferencia y, por tanto, no pueden garantizar la legislación contra nadie. Ello no significa que no haya juicio, sino, en todo caso, que el juicio será infundado, sin precedente, cargado

de implicaciones ideológicas insólitas. Entendemos que esto es lo que quiere decir Bhabha cuando afirma que «la cultura sólo emerge como un problema, como una problemática en el punto donde se produce una pérdida de significado en la contestación y la articulación de la vida diaria, entre las clases, los géneros, las razas, las naciones» (pág. 34). Lo que está en juego es la «estructura del problema» de los límites culturales, algo que no pueden describir quienes proponen la diversidad cultural con «sus bienintencionadas polémicas moralistas contra el prejuicio y el estereotipo» (pág. 34). Al enfocar la atención en el límite de la cultura, Bhabha distingue entre la diversidad cultural, por un lado, y la «diferencia cultural», que «es el proceso de la *enunciación* de la cultura en cuanto “erudita”, autoritaria y adecuada para la construcción de sistemas de identificación» (pág. 34), por el otro. La diferencia cultural es, entonces, el proceso de significación mediante el cual los enunciados *de* la cultura y *sobre* la cultura discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, de referencia, de aplicabilidad y de capacidad» (pág. 34). La diferencia cultural sería la «fundación» de toda posible diversidad cultural, pero sigue siendo un fundamento problemático y ambivalente que amenaza la seguridad de la identidad, la autoridad que la sustenta: «El concepto de diferencia cultural se centra en el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: el intento de dominar en *nombre* de una supremacía cultural que se produce sólo en el momento de la diferenciación» (pág. 34). Es decir, «nosotros» estamos siempre en el límite de la enunciación de la cultura, siempre esperando el arribo de la cultura como el fundamento ambivalente de la identidad y para la identidad. En ese advenimiento, la comunidad de Nancy se halla ante nosotros. Lo que equivale a decir que «nosotros», esta comunidad sin fundamento y sin identidad, tendremos que tomar una decisión acerca de la «cultura», tendremos que responsabilizarnos de y por «nuestra» decisión sobre las «fronteras» y la «diferencia», si vamos a examinar esos efectos (o no vamos a examinarlos en absoluto). Todas las veces por primera vez.

Para empezar a articular el problema de la frontera es posible comenzar en cualquier parte; por ejemplo, en las últimas páginas del *New Yorker* donde, en 1993, apareció un aviso extremadamente sucinto del Fondo para los *Colleges* Indígenas Norteamericanos. En el anuncio no se dice nada sobre el propósito del Fondo, que, entre otras cosas, consiste en dar apoyo a veintisiete *colleges* tribales, la mayoría de ellos situados en las reservas de todo el país. El aviso en blanco y negro muestra una sola imagen. El texto –impreso en negrita– reza: «Salve una cultura que podría salvar la nuestra». ¿Qué significa esto? Está en juego la «cultura», esa palabra en definitiva misteriosa, pronunciada incesantemente

Save A Culture That Could Save Ours.



AMERICAN INDIAN COLLEGE FUND
1-800-776-FUND

Fondo para los Colleges Indígenas Norteamericanos,
calle 68 Oeste, n° 21, apartamento 1 F, Nueva York, N.Y. 10023.
Agradecemos especialmente el apoyo brindado por Northwest Airlines.

Impreso con el permiso del American Indian College Fund.

en las conversaciones interdisciplinarias del momento; y, además, lo están dos culturas concretas: la «nuestra» y la de los «indios norteamericanos».

Por un lado, ello implica que la cultura amerindia corre un cierto peligro que puede ser evitado sólo mediante la educación universitaria. Huelga decir que resulta asombroso el hecho de que una institución educacional norteamericana deba apuntalar el estilo de vida indígena; que los indios necesiten de una educación de corte anglo incluso para aprender quiénes son y, en consecuencia, seguir siendo ellos mismos. Pero, por muy extraño que parezca, el Fondo explicita muy claramente sus razones en la información que envía por correo a quienes responden al aviso.

A tal efecto, ha impreso una serie de postales que describen las diversas creencias indígenas, y en cuya parte inferior se lee lo siguiente: «Esta es sólo una de las muchas creencias que los veintisiete *colleges* tribales *mantienen vivas*. Ayude a salvar una cultura que podría salvar la nuestra» (el subrayado es mío).

Por otro lado, es igualmente curioso que la cultura anglonorteamericana deba salvar a la indígena para salvarse a sí misma. Algo inefable en el seno de esta cultura tiene la clave de «nuestra» supervivencia. Es fácil adivinar la implicación: la espiritualidad india, su relación íntima con la naturaleza, el hecho de ser una alternativa a una economía de mercado en extremo competitiva «nos» salvarán de nosotros mismos. A finales del siglo XX todos conocemos este tipo de narrativas. Desde el punto de vista del lector del aviso están en juego una dialéctica y una economía muy complejas. Los indios necesitan el dinero y los métodos de educación de los anglonorteamericanos para ser *ellos mismos*, lo cual les permite apuntarnos, cuidar de «nuestra» cultura.

De ese modo, al presuponer que el lector sabe exactamente dónde está la frontera entre «nuestra» cultura y la amerindia, el aviso dice que ninguna de las dos culturas será lo que es en el presente sin un cruce masivo de la frontera. La cultura indígena necesita de un complemento anglo para mantenerse unida y este producto, esta combinación angloamerindia, a su vez es necesaria para complementar el mundo anglo.

Asimismo, vale la pena examinar la imagen impresa en el aviso. Se trata de una pluma blanca dispuesta en el interior de una llama coloreada. Esta imagen blanca y coloreada sirve para visualizar el día en que aquello que es blanco (por ejemplo, los anglos) se insertará en aquello que es colorado (por ejemplo, los amerindios). La imagen también expresa visualmente una transferencia cultural compleja, pues la imagen blanca tiene la forma de una pluma, lo cual simboliza, inevitablemente, la «indianidad» y su relación con la naturaleza, y la imagen coloreada es una llama que simboliza, probablemente, la civilización en general y el conocimiento proporcionado por la educación universitaria, en particular. En consecuencia, la imagen promete un futuro en el cual lo «blanco» será configurado como una mente indígena, y lo «colorado», como un intelecto anglo.

Pero la cosa es aún más complicada, y aquí es donde el texto se vuelve más interesante. La frontera entre ambas imágenes no es lo bastante segura. El extremo de la pluma blanca no anida dentro del límite negro: lo trasciende y penetra en la zona de blancura del aviso, no sólo escapando a un completo encierro, sino demostrando que lo negro envuelve lo blanco únicamente cuando lo negro está envuelto por la totalidad que lo rodea. En la imagen reina, en definitiva, la blancura, aunque lo blanco asegure su propia compleja imagen de una blancura preservada sólo me-

diante la introducción de una coloración aparentemente protectora. Para lo blanco, lo colorado está constituido entonces por los lados interno y externo del borde.

Cabe suponer que el aviso, merced al empleo de la palabra *podría*, imagina que la transferencia y la interrelación culturales de anglos y amerindios está aún por producirse, como si en las postrimerías del siglo XX existiesen dos culturas que ahora pueden –si así lo «decidimos»– configurarse e incluso fundamentarse mutuamente. Se trata de una afirmación multiculturalista y modificada de la diferencia: el mero culturalismo múltiple combinado con una visión de un futuro más complejo y mezclado, si bien se preserva siempre la distinción entre las culturas. Tal vez no sea necesario decir que ésta es una narrativa específica de la modernidad: el mundo comienza con la simple diferencia o alteridad (Europa y sus otros) y, luego del colonialismo, termina felizmente con una reciprocidad compleja.

Considerada como una política, lo que esa narrativa o modelo tanto del presente como del futuro ideal deja tras de sí a manera de un camino de escombros, no es sino una apertura a formas virulentas de diferenciación por ambas partes. Los amerindios pueden, como mínimo, según los concisos términos del anuncio, acusar a los blancos de autodestructivos. Y los anglos también pueden fácilmente valerse de los recursos retóricos del anuncio revirtiendo simplemente el mensaje implícito del Fondo: la contribución de los amerindios a la salvación de los anglos se parece, para algunos, a una postergación, a una tecnofobia, a un recurso antimoderno, a una pereza anticapitalista, etc.

En otras palabras, las nociones multiculturales o liberales de la diferencia también dan, simultáneamente, pábulo a la antipatía e incluso al odio. Siempre es posible leer una narrativa de la diferenciación de cualquiera de las dos formas de acuerdo con las propias sensibilidades políticas. Y a menos que uno imagine un mundo compuesto solamente de sensibilidades liberales (lo cual es, en rigor, imposible por cuanto el campo diferencial de las ideas políticas exige que todas las posiciones estén dentro del campo), el resultado será el mismo: la virulencia de la blancura o la virulencia del color (véase Bourdieu, 185). Por consiguiente, la política liberal reproduce, inevitablemente, las condiciones que instauran el odio.

Reconocer las trampas de este discurso no nos hunde, empero, en el pesimismo, pues es posible replantear la frontera, en este caso, la frontera entre las culturas anglonorteamericana y amerindia. No es necesario pensar que el mundo moderno procede partiendo de las culturas preexistentes, separadas y distintivas hacia formaciones más complejas. En lugar de ello, es posible pensar en la complejidad –la profunda interrelación de las ideas mismas de las culturas europeas e indígenas– como un producto del pensamiento colonialista desde su origen. Los nudos culturales, esto es,

©gedisa

los tipos de frontera que suprimen la diferencia entre lo interno y lo externo, son el producto de los comienzos. Lo que normalmente se describe como diferencia de identidad no es sino un efecto de una relacionalidad de la identidad por el cual parecería que las culturas aún deben «cruzarse» y no analizarse a partir de su «constante intercambio», tal como lo señaló David Murray (pág. 3).¹

Si los encuentros coloniales generan la retórica problemática del Fondo para los *Colleges* Indígenas Norteamericanos, entonces uno de los posibles proyectos es «des-pensar» –pensar hacia atrás– el estatuto de las diferencias mismas e imaginar un futuro no más sino menos complejo o mezclado. Ello significa renunciar a la «salvación» de las culturas y desestructurar, en cambio, el sentido que les acordamos. Implica el hacer estudios de la «cultura» tan difíciles como posibles en nombre de un futuro más disperso y más mezquino en cuanto a su comprensión de los pueblos y las culturas y abolir las ideas sobre la cultura sustentadas por la antropología, la sociología y la etnografía modernas, así como los tropos de la complejidad típicamente reunidos bajo los prefijos *inter*, *trans*, *bi*, *entre*.² Esta lógica del viaje puede dar paso a algo más: a un reconocimiento de que las fronteras culturales son efectos producidos en la operación mental que reúne a dos pueblos –en el caso de la antropología, a los etnógrafos y a sus objetos de investigación–, confundiéndonos a fin de compararlos. Los términos de esta otra manera de pensar la cultura impiden describir las culturas singulares y el cruce de sus límites. Los «efectos fronterizos» se remontan, en cambio, a relacionalidades discursivas abismales.

1. Hemos violentado algo el argumento de Murray a fin de evitar su referencia a lo «trans-cultural». Entendemos «el cruce» como mero efecto de lo que hoy es una red de identidades extrañamente relacionadas. Ello concuerda con los recientes comentarios de Frederic Jameson acerca del concepto de «cultura», la cual «no es una «sustancia» o fenómeno por derecho propio», sino, más bien, «un espejismo objetivo que surge en la relación entre dos grupos. Esto equivale a decir que ningún grupo «posee» una cultura por sí mismo: la cultura es el halo percibido por un grupo cuando se pone en contacto con otro y lo observa» (pág. 33). «Así, la cultura debe considerarse como el vehículo o el medio en virtud del cual se negocian las relaciones entre los grupos» (pág. 34). Constituye «el espacio de los movimientos simbólicos de los grupos en el seno de una relación recíproca y agonista» (págs. 38-39).

2. Para tomar sólo el ejemplo de la etnohistoria, o el equivalente de sus estudios literarios, el etnocriticismo, la lógica del «trans» domina las obras más conocidas de figuras tales como James Axtell (*The Invasion Within*) y Arnold Krupat. En la obra de Krupat, la idea del texto «bicultural» o «compuesto» se vincula implícitamente con un argumento en pro de la diversidad cultural o multiculturalismo (véanse el segundo capítulo de *For Those Who Come After* y la conclusión de *Ethnocriticism*). Pero no toda la etnohistoria opera de esa forma. El concepto de «zona intermedia» de Richard White, por ejemplo, se acerca bastante al tipo de pensamiento que recomendamos. White insinúa otra manera de localizar el problema de la cultura, señalando que las culturas se crearon en el momento del contacto colonial. El concepto de «zona de contacto» de Mary Louise Pratt –descrito en las primeras páginas de *Imperial Eyes*– es una idea potencialmente análoga.

©gedisa

Para decirlo según los términos del anuncio publicado por el Fondo, éste tampoco puede conservar íntegro el pastel y comerlo al mismo tiempo. El lenguaje de la diferenciación y la mezcla cultural es traicionado por el límite blanco/negro dentro de la imagen, que no indica satisfactoriamente dónde se encuentra la frontera cultural y cómo será cruzada. En el anuncio, el paso de la frontera siempre se ha llevado a cabo, privilegiando aparentemente la figura de color, siempre ya colonizada.

Dos de los más conocidos análisis de la teoría de la frontera –*Borderland/La Frontera*, de Anzaldúa, y *Border Writing*, de Hicks– exponen los problemas y tensiones inherentes a la teorización del cruce de fronteras. Y ambos textos guardan cierta relación con el aviso del *New Yorker*. En primer término, establecen el mismo tipo de diferencia –la misma separación histórica– entre los mundos moderno y premoderno. Se trata de una vieja historia. En estos textos, el mundo premoderno consiste en culturas o territorios separados y distintivos, y el moderno, en el entrecruzamiento cultural. Hicks denomina el último proceso con un término tomado en préstamo a Deleuze y Guattari: la «desterritorialización» de la cultura y del lenguaje (pág. xxiv). Por su parte, Anzaldúa habla de una multiplicidad de «zonas fronterizas», esto es, de las «zonas fronterizas psicológicas, sexuales y espirituales» que «no son específicas del Sudoeste», diseminadas, en efecto, a través de las fronteras y en cada uno de los cuerpos que habitan el mundo, residan o no cerca de las límites geográficas (pref., sin paginar).

En segundo término, ambos textos, al igual que el anuncio, se interesan por salvar las culturas individuales de la destrucción; a Anzaldúa le interesa, sobre todo, salvar las subjetividades de la amenaza implícita en la creciente fragmentación. Pero tanto Hicks como Anzaldúa piensan que el aislacionismo cultural plantea graves problemas, aun cuando Anzaldúa vea la subjetividad de «las zonas fronterizas» como «infestada» y «desgarrada» por la «transferencia», el «choque», el «desacuerdo», la «lucha» y el «ataque» culturales (pág. 78). En los dos casos, la salvación entraña prestar una atención creciente al paso de la frontera: digamos un tomar finalmente conciencia de la proliferación de los cruces psicológicos y lingüísticos. Para Anzaldúa, esos sujetos que hablan un «español chicano» en la zona limítrofe entre Estados Unidos y México son sujetos heridos, pero, en ocasiones, especialmente en la actualidad, conscientes de los efectos producidos por los cruces. E incluso los anglos que viven en Iowa ya han cruzado fronteras, aunque sin saberlo o sentirlo, enclavados como están en una ilusoria subjetividad blanca encerrada en sí misma. Anzaldúa les pide a los blancos o anglos que «partan la diferencia» (pref., sin paginar). «Los blancos» «serán nuestros aliados en el futuro», afirma

(pág. 85), y se dirige a ellos en los siguientes términos: «Admite que México es tu doble, que existe a la sombra de este país, que estamos irremediablemente ligados a él. Gringo, acepta al *döppleganger* en tu psique» (pág. 86). Semejante transformación de la conciencia habrá de producir un mundo de sujetos fronterizos que preservarán los modos de ser-en-el-mundo del hombre blanco heterosexual, del hombre de color, del estado, de la cultura o de la religión, como parte de una amalgama o fusión que es «sólo nuestra, sólo mía»: «Y de pronto siento que todo se precipita a un centro, a un núcleo. Todas las partes perdidas de mí misma llegan volando desde los desiertos y las montañas y los valles, magnetizadas por el centro. *Completa**» (pág. 51).

La metáfora que emplea Hicks para este mismo proceso es el holograma: «así como una parte de un holograma produce una imagen completa, también la metáfora de la frontera es capaz de producir la cultura total a la cual se refiere» (pág. xxxix). Imagina un proyecto complejo de bienestar global que preserve todos los lenguajes y culturas existentes, uniendo a la subjetividades fronterizas que los encarnan en una concepción en principio incompleta, pero todavía necesaria e ideal de la integridad (pág. xxiv). La diferencia entre Anzaldúa y Hicks, en este punto, reside en que la primera prevé una completitud absoluta, holística, en tanto que Hicks apunta a una suerte de universalidad «menos sólida», concebida como estrategia, «y que no pueda ser dominada tan fácilmente» (pág. xxix). En ambos casos, empero, es preciso que las culturas se fusionen gradualmente en una relación mutua a fin de salvar cada una de las partes o fragmentos culturales individuales.

En tercer término, al igual que en el anuncio del Fondo, ambos textos sientan como premisa la salvación o «sanación» del mundo recurriendo a lo indígena. Hicks llama a este recurso «memoria no sincrónica» (pág. xxiii). «La palabra [dicha por el mundo] está enferma»; «el cuerpo global necesita ser curado», afirma, y las peligrosamente fragmentadas subjetividades de la modernidad se sanan, finalmente, por una especie de chamanismo relacionado con la escritura (pág. xxxi). Hicks dice:

La escritura de la frontera es el trazo del coyote/chamán [...] [en el cual] el escritor [...] [es] un chamán que escribe con el propósito de curar al lector [...] Si la frontera es una máquina, entonces uno de sus elementos es el contrabandista *bicultural*, y leer significa cruzar al otro lado donde el capital aún no redujo el objeto a una mercancía, al lugar donde puede producirse la *sanación psíquica* (pág. xxxi).

* En castellano en el original (N. de la T. válida para toda palabra o expresión en cursiva seguida de un asterisco que aparece en este libro).

Anzaldúa, por su parte, escribe extensamente sobre su necesidad de ponerse en contacto con el elemento preazteca, náhuatl: «sondear las ricas raíces ancestrales» (pág. 23); «las raíces culturales nativas [...] los orígenes» (pág. 21). «Dejemos de importar los mitos griegos y el occidental y escindido punto de vista cartesiano y echemos raíces en el suelo mitológico y en el alma de este continente» (pág. 68). Esta conciencia sumergida, este inconsciente, al actuar como una «sacerdotisa oficiante» (pág. 80), permite «desconstruir» al sujeto fronterizo escindido y «reconstruir» una subjetividad transfronteriza, pancultural que ya no lastima (págs. 82-83).

Algunos de los graves problemas que aquejan a estas narrativas teóricas son manifiestos, y al menos tres de ellos merecen tomarse en cuenta. En primer lugar, las tensiones entre las tendencias hacia el universalismo y hacia el regionalismo no están suficientemente marcadas. En ambos casos, la escritura hispanoamericana es única y, *a la vez*, una suerte de destino final de *toda* escritura mundial. Se trata del mismo gesto doble de la historia de Occidente, pero visto desde una perspectiva inversa, tal como Jacques Derrida señala en *The Other Heading*. De acuerdo con el autor, durante cientos de años Europa fue imaginada como especial y universal, y esta tensión o contradicción constituye uno de los índices capitales del pensamiento colonialista. Cabe decir que Anzaldúa y Hicks participan en una nueva pero no menos agotada forma de colonialismo.

En segundo lugar, el recurso de Anzaldúa y de Hicks pertenece, aparentemente, a algunos de los estereotipos más obvios de los pueblos premodernos (culturas dominadas por la magia, la metamorfosis, la sanación), así como a la «New Age» del Occidente tardío y, en definitiva, a un humanismo o multiculturalismo blando (es preciso «ver no solamente desde un lado del borde, sino también desde el otro», dice Hicks [pág. xxiii], y «nos encaminamos hacia una nueva conciencia» allende las dicotomías de lo blanco y lo negro, dice Anzaldúa [pág. 78]). En estas tendencias gemelas y nuevamente contrapuestas, el indígena es, por un lado, «el otro» profundamente antirracional y, por el otro, un humanista cien por cien. Pasando por alto las premisas de estas nociones fantasmagóricas de lo indígena —profundamente románticas y míticas—, escindir o bifurcar las ideas histórica y quizá necesariamente unidas de racionalismo y humanismo constituye un gesto harto problemático.

Por último, existe una tercera tensión no resuelta en los textos de Anzaldúa y Hicks entre la afirmación de una futura inclusión de las fronteras de todas las partes del mundo y la dura crítica a ciertas facetas de la cultura anglonorteamericana o blanca: el capitalismo y el tecnologismo, para Hicks; el sexismo y el heterosexismo, entre otras cosas, para Anzaldúa. Pese a sus reclamos de inclusión, sólo el indigenismo —según lo conciben Hicks y Anzaldúa— se resiste a la dominación ejercida por el capital, la

tecnología, el machismo y la heterosexualidad y lucha por superarla. En otras palabras, por cada gesto simplemente multiculturalista, hay otro que tiende a demonizar y reprimir la presunta cultura blanca o anglonorteamericana.

Pero el problema más grave en estos textos consiste en aceptar su conceptualización de la completividad y de la totalidad. Si el mundo comienza en culturas anteriores enteramente separadas y disímiles, ¿qué garantiza entonces la posibilidad misma de la integridad y del bienestar (de la completividad y de la totalidad)? En el caso de Hicks, ¿cómo es ensamblado un «holograma» a partir de fragmentos que no guardan entre sí relación alguna? La autora usa palabras tales como «el orden» y «el todo», y se vale de la metáfora de Walter Benjamin sobre la «vasija» cuyos fragmentos «se vuelven a pegar» (pág. xxx), pero ¿cuál es la garantía de que emerja una totalidad, de un estado (o estados) fragmentario de la cultura? Y en el caso de Anzaldúa, ¿cuál es la garantía de que «ciertas “facultades” y zonas dormidas de la conciencia —no sólo mías sino de cada residente de la frontera— se activen y despierten» (pref., sin paginar), y que todas estas facultades generen una suerte de escritura o comunicación que traduzca todas las culturas «foráneas» a una lengua pancultural, panlingüística?

Cabe responder que en estos textos la noción especial de «lo indígena» opera como una especie de traductor universal. En Hicks implica que hay algo tan especial en las culturas indígenas, algo tan completo y tan saludable en la condición misma de lo indígena, que, en su esencia, habla a través de todas las fronteras de la modernidad y cura sus diferencias. Según la narrativa de Hicks, todas las culturas modernas surgieron de lo indígena y, por tanto, es lo indígena lo que apunta y sustenta la modernidad, proporcionando una serie de conexiones ocultas entre las culturas, capaces de ser convocadas nuevamente a la existencia. Para Hicks, entonces, la integridad del holograma solamente se garantiza cuando los fragmentos de la modernidad están cubiertos por una gruesa capa de «indianidad», extraída de su pozo profundo.

El texto de Anzaldúa opera, en su mayor parte, de la misma manera, aunque partiendo de una visión únicamente hemisférica. Lo indígena difiere de la modernidad porque precede a lo dual y binario; porque es la sólida mezcla de las partes en un todo, antes de que los elementos y conceptos se separaran unos de otros y se organizaran jeráquicamente. La modernidad (léase: dualidad o diferencia) emerge directamente de este rico, original y proteico vivero y, en consecuencia, puede volver a disolverse en su «indianidad» constitutiva.

Pero cabe aducir algo más con referencia a la totalidad y completividad o, al menos, señalar otro camino para pensar la propuesta de An-

zaldúa y Hicks. Una teoría de las zonas fronterizas no implica necesariamente el regreso a la tierra natal.

Tanto las «facultades» misteriosas y no explotadas de Anzaldúa como la «memoria sincrónica» de Hicks no son nada más ni nada menos que la encarnación del complejo de los «efectos fronterizos», «un borde exterior [que] puede también considerarse un pliegue interior» (Derrida, 1984, pág. 14). Ambas propuestas implican la percepción de la relacionalidad *interpretada* como completividad y totalidad y, al mismo tiempo, *sentida* como interioridad (y tal vez sea éste el efecto más amplio posible, pero todavía fantasmagórico, del proyecto de demarcar límites). Se trata, pues, de una versión del «efecto fronterizo» que produce el sentimiento de la completividad cultural individual extendida lógicamente hasta el máximo, vale decir, hasta la cultura que es la combinación de todas las culturas independientes. El recurso de Anzaldúa y Hicks a «la indianidad» para dar razón de esos sentimientos no es sino un vano aferrarse a lo mítico y nostálgico y, en otro nivel, apenas algo más que una política liberal humanista.

Pero las fronteras no pueden ser meramente franqueadas por uno u otro sujeto cultural encerrado dentro de los propios límites, ni tampoco convocadas y reunidas en un encierro más amplio bajo el nombre de una totalidad «completa» o de una totalidad ideal/negativa. Por el contrario, la frontera siempre ha sido cruzada, y ha sido cruzada doblemente, sin la posibilidad de lo «trans»cultural, sea insignificante o grandioso. «Todos los «trans» operantes aquí se relacionarán sin transposición» (Derrida, 1984, pág. 172)./

Ver de esta forma la propuesta de Anzaldúa y Hicks significa abandonar, en definitiva, cualquier proyecto «de mantener intacta [...] la propia identidad», según la expresión de Anzaldúa en el prefacio de *Borderlands/La Frontera*, y comprender por tanto que el yo cultural o lingüístico es necesariamente incompleto, en vías de ser, abierto a las culturas «exteriores» y, al mismo tiempo, con el otro siempre ya replegado en su interior, con el borde entre lo interior y lo exterior, en principio, accesible. Esta otra manera de pensar da origen a lecturas insólitas de la zona limítrofe, sin la posibilidad de mantener la comunicación o, al menos, una comunicación directa y franca. Fronteras en todas partes, pero un mundo en donde la ciencia de ningún geógrafo o cartógrafo resulta idónea para la tarea de situarlas en el mapa. Y una vez comprendido esto, ¿quién puede decir cuáles son los «unos», «los muchos», «los devenidos otros», y el «todo» cuya suma total podría ser capaz de repensar, o de olvidarse realmente de pensar?

La «frontera», en los estudios sobre la frontera, sigue siendo el problema, planteado antes que el «uno» y el «otro» de Anzaldúa, entendidos como el sitio para «mantener intacta la propia [...] identidad». Es el lugar

de una cierta propiedad y de una cierta peculiaridad. Cabe decir que pertenecemos allí, que nos encontraremos allí cara a cara con el otro en la línea divisoria. Ese es el resultado al que apuntan Calderón y Saldívar en su introducción a *Criticism in the Borderlands*, en donde se refieren al libro como un proyecto para situar las zonas fronterizas –la literatura y la crítica y, por tanto, la cultura del sudoeste de Estados Unidos– ante un público nacional; y alegan que si bien la «la mayor apertura del canon literario» ha beneficiado a muchos, «aún queda mucho trabajo por delante, especialmente en el campo de la literatura chicana. Si bien un buen número de hombres y mujeres ingresaron en la academia, nuestra literatura y nuestros estudiosos necesitan recibir aún el pleno apoyo institucional o la atención nacional» (pág. 1). Este trabajo «que aún queda por delante» de «nosotros» no es sino un problema, un límite o una frontera hacia la cual «nos» encaminamos y que tendremos que franquear. Pero no todos «nosotros»: hay exclusiones que operan en la antología de las zonas fronterizas, exclusiones que, como parte de la introducción, contribuyen a autorizar la coherencia y publicación de *Criticism in the Borderlands* de Calderón y Saldívar. «La cultura chicana, según la ven los críticos chicanos y los estudiosos europeos y latinoamericanos, es la expresión de un grupo social que confirió la característica cultural distintiva al Oeste y al Sudeste de los Estados Unidos (pág. 2). En resumidas cuentas, las zonas fronterizas pertenecen a la cultura chicana, a la expresión propia y cultural de los chicanos. Se trata, pues, de un derecho de propiedad.

Como tal, es preciso constituirlo dentro de una narrativa de la posesión, de una genealogía de la ocupación. Está en juego la relación con el origen y el derecho a determinarlo:

Aunque en esta región las culturas de México y de Nueva España se remontan a mediados del siglo XVI e incluso antes, si se toman en cuenta las raíces mestizas de los nativos americanos, entonces la literatura producida por estos grupos debería situarse ideológica e institucionalmente en el seno de las literaturas española y mexicana. Pues el cronista de la zona que más tarde formaría parte de las regiones septentrionales del virreinato de Nueva España es español; y cuando Cabeza de Vaca o Coronado escriben en el siglo XVI, al margen de la simpatía que pudieron haber sentido por los americanos nativos, lo hacen en calidad de españoles y no en calidad de chicanos (pág. 2).

Por un lado, y al igual que en los textos de Anzaldúa y Hicks, se sugiere aquí una relación con el *mestizaje** indígena, cuyo origen cae fuera de la historia; por otro, está el deseo de determinar el origen de la expresión cultural chicana como un *principio** no contaminado por el colonialismo español. Cabeza de Vaca no es chicano pese a haber pasado va-

rios años en el valle del sur de Texas –el escenario de las ficciones de Ronaldo Hinojosa–, y pese a haber vivido entre el *mestizaje** originario.³ Al excluir a conquistadores escritores como Cabeza de Vaca y Coronado, *Criticism in the Borderlands* afirma, efectivamente, que el contacto con los otros, el ser entre los otros no establece diferencia alguna. Esta exclusión implica que la regla de la identidad chicana no es ser entre los otros, sino ser entre los chicanos: es constitutiva de un enclave. Las culturas que estuvieron en contacto en el siglo XVI, a semejanza de la cultura chicana de hoy según es entendida en *Criticism in the Borderlands*, mantienen al parecer sus respectivas purezas, sus identidades, con prescindencia de las otras y de su ser ante las otras; digamos una suerte de *mestizaje** aborigen de lo americano nativo que, por un lado, se vuelve puro en su condición de aborigen y, por el otro, es una «pureza» cultural española influida durante siglos por la presencia en España de judíos y moros. Ambas «purezas», compuestas por mezclas aleatorias, existen en las zonas limítrofes sin mezclarse, sin intercambio alguno. Y ello, pese a lo que Calderón y Saldívar llaman «los cuatrocientos años de presencia mexicana *mestiza** en nuestras zonas fronterizas» (pág. 7). Esta sería la regla, la *arché* de la cultura chicana.

Calderón y Saldívar se dan cuenta, sin ninguna duda, de esta exclusión, y la consideran el efecto de otra definición de la identidad chicana: «Si limitamos las formas artísticas chicanas o norteamericanomexicanas a las confines políticos, entonces estas han existido en forma oral o escrita desde la guerra Texas-México (1836), con una mayor conciencia de las diferencias culturales por parte de México, luego de la guerra de 1846-1848 entre ese país y Estados Unidos» (pág. 2). La posibilidad de la

3. Nadie, ni siquiera un chicano, lo ve de este modo. Según Juan Bruce-Novoa, Cabeza de Vaca fue el primer chicano y «los iniciados en la cultura chicana reconocerán ya la similitud con [Cabeza de Vaca]. Tan múltiples resultan las asociaciones que deslumbran: el salir del país natal en busca de riqueza en un territorio desconocido salvo a través de las leyendas hiperbólicas; el desengaño de la realidad difícil y aun humillante al llegar; la pérdida del contexto cultural original a cambio del nuevo, hostil, enajenante, capaz de reducir al emigrante a la esclavitud; el aprendizaje lento en que, a través de duras penas y la mimesis, el emigrante comienza a mejorar su posición entre los nativos hasta dejar de ser un mero criado para pasar a rendir servicios que le permiten más movilidad» (1993, pág. 305). El rechazo de Calderón y Saldívar de la «chicanidad» de Cabeza de Vaca parece responder a la afirmación de Bruce-Novoa, aparecida por primera vez en México en 1990, e incluida dentro de una cierta genealogía de la literatura chicana; se trata, pues, de una disputa sobre el borde en el seno de las «zonas fronterizas» relativas a la definición de «chicano». La ironía reside, por cierto, en que Calderón y Saldívar abogan por la expansión del canon literario norteamericano en la introducción a *Criticism in the Borderlands*, pero, al mismo tiempo, excluyen a Cabeza de Vaca del árbol genealógico, lo cual tendría por consecuencia la reducción del canon en (al menos) un autor; en 1990, Cabeza de Vaca fue incluido en *The Heath Anthology of American Literature*.

identidad cultural chicana es el resultado de la intervención anglonorteamericana en el ya colonizado territorio.⁴ Dada esta definición de la identidad chicana, la exclusión de Cabeza de Vaca no es, en rigor, una exclusión, pues él pertenece a una narrativa histórico-política mucho más temprana. No obstante, el nuevo modelo de identidad chicana sigue siendo exclusivo, pese a su aparente globalidad geopolítica, porque incluye como chicanos sólo a quienes se inscriben genealógicamente dentro de las fronteras geopolíticas de la expansión norteamericana en el antiguo territorio mexicano y a quienes se resisten a la dominación anglonorteamericana:

Aunque no descalificamos los diversos discursos ideológicos sobre las zonas fronterizas anteriores a mediados del siglo XX, abogamos en este libro por una perspectiva intelectual chicana o norteamericanomexicana [...] Desde nuestro punto de vista, situado en el siglo XX, cabe postular que una perspectiva de esa índole debe haber surgido en las zonas fronterizas a mediados del siglo XIX, cuando los chicanos o *mestizos** comenzaron a proyectar, para sí mismos, una versión positiva pero también crítica de su experiencia bilingüe y bicultural, entendida como una forma de resistencia contra la dominación económica y la hegemonía ideológica anglonorteamericana (pág. 4).

La importancia de la resistencia en la formación de la identidad chicana explica, indudablemente, el lugar que ocupa Américo Paredes en los estudios chicanos de Calderón y Saldívar: «La presencia de Paredes es notoria a lo largo de este volumen, pues su libro, *With the Pistol in His Hand*, fue un acto de resistencia absolutamente consciente e imaginativo que redefinió la frontera» (Calderón y Saldívar, pág. 5).⁵ Tal vez sea en el sitio de la «resistencia» donde se articulan los discursos chicanos, fronterizos, culturales y étnicos con los estudios poscolo-

4. El «o» en «Chicano or Mexican-American» opera como una conjunción coordinante, destacando la sinonimia. Se trata de una estrategia política, pues los chicanos y norteamericanos mexicanos a menudo destacaron la diferencia existente entre ellos y en ellos. Algunos todavía lo hacen; véanse la contribución de Sáenz a este volumen y también Bruce-Novoa (1994, págs. 226-227). El foco en la intervención de los anglonorteamericanos de Estados Unidos en el sudoeste mestizo disminuyó la atención concedida a la colonización española de la región: los cuatrocientos años de historia mestiza a la que se refieren Calderón y Saldívar produjeron un desplazamiento cultural y económico similar al que comenzó a mediados del siglo XIX, esta vez desde el norte. Los mexicanos fueron el resultado de un encuentro entre españoles y amerindios, no menos violento que el producido entre mexicanos y anglos.

5. Para una descripción más detallada del lugar que ocupa Paredes dentro de los estudios chicanos de la resistencia, véase R. Saldívar. Para las contranarrativas de la obra de Paredes, véanse Rosaldo (1991, 1993) y Bruce-Novoa (1994).

niales.⁶ Todos ellos participarán, en diferente grado, en la «guerra de posición» gramsciana mencionada por Lugo. En la medida en que los diversos «estudios» tomen partido, ocupen un lado de la frontera contra el otro –se resistan, en suma, a la dominación o a la colaboración–, compartirán los mismos problemas, precisamente aquellos problemas planteados aquí en el contexto de los estudios chicanos y, de manera más general, en el de la teoría de la frontera.

Los estudios chicanos de Calderón/Saldívar esquematizan la identidad chicana en torno a la figura de la resistencia: en síntesis, no habrá asimilacionismo chicano. Ello permite a Calderón y Saldívar soslayar la adhesión de Richard Rodríguez a la derecha política en cuanto portavoz norteamericanomexicano.⁷ No es uno de «nosotros». La exclusión de

6. Véase, por ejemplo, la introducción a *The Ethnic Canon*, de David Palumbo-Liu, donde el autor aduce que estos discursos deberían dar por resultado «un multiculturalismo crítico», capaz de «sacar a luz el potencial necesario para la resistencia y el cambio dentro de la academia y de la sociedad en su conjunto» (pág. 3). Bhabha también participa en la retórica de la resistencia, pero no la invoca como la posición opositora de una cultura específica (en este caso la chicana), sino que la considera, más bien, un efecto de la «diferencia cultural» o de la enunciación de la cultura. «La hegemonía, escribe Bhabha, depende de la producción de imágenes alternativas o antagónicas, siempre generadas conjuntamente y en competencia unas con otras. Es esta naturaleza conjunta, esta presencia parcial o metonimia del antagonismo y sus eficaces significaciones, la que da sentido a la política de la lucha en cuanto lucha de identificaciones y en cuanto guerra de posiciones» (pág. 29). «La guerra de posiciones» a la que se refiere Bhabha proviene del contexto de la lectura efectuada por Stuart Hall; es, pues, la misma guerra a la que alude Lugo a través de Gramsci en su contribución a este volumen. El interés de Bhabha, en *The location of Culture* y en otras obras, se centra en la observación del límite del intervalo de la hegemonía: «El lenguaje de la crítica es eficaz no porque mantenga para siempre separados los términos del amo y del esclavo, del mercantilista y del marxista, sino en la medida en que supera los fundamentos dobles de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridación, hablando en sentido figurado, donde la construcción de un objeto político nuevo, que no es ni lo uno ni lo otro, enajena adecuadamente nuestras expectativas políticas y cambia como es debido las formas mismas de nuestro reconocimiento de la coyuntura política» (pág. 25). Por último, Bhabha concluye que «deberíamos recordar que eso es justamente el “inter”, el lugar más avanzado de la traducción y la negociación, el espacio *intermedio* que lleva el peso del significado de la cultura. Ello permite comenzar a vislumbrar las historias nacionales antinacionalistas del “pueblo”. Y al explorar este tercer espacio, podemos eludir la política de la polaridad y emerger en cuanto los otros de nosotros mismos» (págs. 38-39). El «tercer espacio», en la medida en que evita la polaridad y, por tanto, la polarización y el posicionamiento, permanece infundado, siempre en vías de ser pensado, siempre inminente.

7. Para las lecturas casi históricas de Rodríguez, concebidas con el objeto de acotar su autoridad canónica y negar su chicanidad sobre la base de su asimilación, véanse Alarcón, J. Saldívar, R. Saldívar (1990), Sánchez. Tal vez resulte instructivo leer los ensayos de Alarcón y Sánchez junto con la contribución de R. Saldívar a *The Ethnic Canon* (1995); estos ensayos parecen marcar los límites de la versión de los estudios chicanos de Calderón y Saldívar: por un lado, la inclusión elegiaca de Paredes; por otro, la descalificación histórica de Rodríguez. Parecería no haber ninguna «zona intermedia», ningún lugar en donde evitar la retórica de la identidad en oposición.

Rodríguez expresa el deseo hegemónico –denominado «unidad monológica» por Juan Bruce-Novoa (1994, pág. 242, nota 1)– de la versión de los estudios chicanos según Calderón/Saldívar y su definición de la identidad chicana.

Pero si el problema de la resistencia no es, en última instancia, necesario para la identidad chicana, sí lo es ciertamente para los estudios chicanos emprendidos por Calderón y Saldívar, pues «la resistencia» localiza la frontera, la convoca entre «nosotros» y «ellos» de tal modo que se constituye un campo o disciplina. Y aunque el campo de los estudios chicanos pudo fundarse sin el concepto de resistencia –pues sólo hubiera bastado con la definición geopolítica-histórica que permitió excluir a Cabeza de Vaca–, este sirve, no obstante, a otro propósito: el sueño de la pureza.

Los estudios chicanos de Calderón/Saldívar les dicen a los posibles chicanos que no es suficiente haber nacido en cierto lugar, en un cierto período de una genealogía biológica-cultural. Que tendrán que elegir y, además, que tendrán que *saber* qué eligen; que tendrán que ofrecer resistencia y que tendrán que hacerlo conscientemente. Que tendrán que tomar partido y saber cuál es el lado que apoyan. Será una crisis de identidad sin correr riesgo alguno, pues todos los chicanos decidirán por «nosotros» y todos serán como «nosotros». Nuestra resistencia contra su asimilación. Ningún chicano *del otro lado**.

La identidad chicana está inscripta, como toda identidad, dentro del horizonte de la política opositora. Sin embargo, en *The Conquest of America*, Todorov nos advierte de lo siguiente: «Nunca estaremos seguros de que, por *no* comportarnos como ellos, no estemos efectivamente en camino de imitarlos» (pág. 254). O incluso si garantizáramos la posibilidad de conocer aquello a lo cual nos resistimos y de saber a qué equivale la resistencia, esa oposición «no perturbaría el orden dado», como señala Derrida en el prefacio a «The Ends of Man»:

Sería ilusorio creer que se ha restaurado la inocencia política y que se han deshecho las nefastas complicidades cuando la oposición puede expresarse en el país mismo, no sólo a través de las voces de sus propios ciudadanos, sino también de las voces de los ciudadanos extranjeros, y que de ahora en adelante las diversidades –por ejemplo, las oposiciones– pueden relacionarse libre y discursivamente entre sí. Que una declaración de oposición a alguna política oficial esté autorizada, y autorizada por las autoridades, también significa, precisamente por ello, que la declaración en cuestión no perturba el orden dado, no es *preocupante* (pág. 114).

En otras palabras, siempre es posible no saber jamás dónde nos colocamos, y aun sabiendo dónde nos colocamos –que lado escogimos o llegamos a ocupar–, encontrarnos, sin embargo, en otra parte. ¿Cuál es la

verdadera resistencia, la verdadera oposición y, por tanto, la verdadera identidad? O tal vez solamente hay una resistencia pasajera, una identidad que desaparece. La identidad: lo que llega y pasa.

Quizá haya entonces muy pocos chicanos; quizá no exista ninguno. Una estrategia para la inclusión fundada en una exclusión, un principio de globalidad (resistencia, oposición) que, llevado hasta el límite, niega en rigor el acceso a todo; y lo hace para preservar la identidad chicana, para salvarla de los otros y no, como indica Alire Sáenz en su contribución a este volumen, para repensar lo chicano como «una identidad que aguarda el día en que ya no sea necesaria».

El ensayo de Sáenz esclarece lo que muchos estudios chicanos –y los estudios étnicos en general– no perciben: la identidad es problemática. No funciona bien en el extranjero, entre los otros, ni en la patria, donde siempre es foránea, situada del otro lado de la frontera. Sáenz escribe: «En aquella época “chicano” no significaba nada. No había un contexto ni una necesidad social o política para esa identidad. Pero mi estancia en Europa y el verano que pasé en África me enseñaron que yo no pertenecía a esos lugares. Allí era un extranjero, siempre sería un extranjero. Llegué a la conclusión de que tenía y pertenecía a un pueblo, a una comunidad». Pero el lugar al cual cree pertenecer tampoco es el suyo; y Sáenz recuerda a la joven que le dijo en una ocasión: «Critique a México... critique a su propio país». En Europa, el chicano es europeo, norteamericano, blanco; en Estados Unidos el chicano es mexicano. Siempre fuera de lugar, siempre situado incorrectamente tanto en el exterior como en casa: este será el «fundamento» de los chicanos, de la identidad chicana (en caso de que exista) y, tal vez, el de cierta «gente» y el de cierta «comunidad». O el del huésped –el único que vive y está en casa siempre del otro lado de la frontera–, si abordamos el problema en función de la lectura hecha por Louis Kaplan de *El peregrino*, la película de Charles Chaplin cuyo escenario es «la tierra de nadie» de las zonas fronterizas entre Estados Unidos y México. En rigor, nunca seremos capaces de distinguir, de oír la diferencia entre frontera (*border*) y huésped (*boarder*).

Se trata de un terreno muy diferente del señalado por Calderón y Saldívar, por Anzaldúa y por Hicks. Quizá sea, irónicamente, el espacio atravesado por Cabeza de Vaca en *Naufragios*. Pero ello no significa estar de acuerdo con Juan Bruce-Novoa en cuanto a la «chicanidad» de Cabeza de Vaca, una inclusión fundada en la experiencia personal (véase nota 3). Por el contrario, equivale a situarlo en el filo de la decisión acerca de su lugar, en el límite de la inclusión y la exclusión, en el borde del significado que, según Jean-Luc Nancy, constituye el lugar del *mestizaje** (1994). También es allí donde lo descubre Rolena Adorno en «La negociación del miedo en *Naufragios* de Cabeza de Vaca». Para Adorno, los desplazamientos del conquistador entre los grupos amerindios permitie-

ron a estos ponerse en contacto. De ese modo, Cabeza de Vaca medió entre los amerindios como una suerte de chamán, pero sin ocupar nunca un lugar esencial dentro de esos grupos: «Este poder mágico no significó que los españoles fuesen las partes principales en las negociaciones entre los grupos merodeadores y sus víctimas, sino, más bien, los catalizadores de ese intercambio: ayudaban a provocar el deseado saqueo y podía darse por descontado que no ansiaban la recompensa» (pág. 67). El lugar que ocupa Cabeza de Vaca en esos intercambios es extrínseco, pues nada le corresponde y no produce nada salvo la posibilidad de una relación con los otros, entre los otros. Él es una cifra en la orilla de una economía de producción cultural. No gana nada con referencia a estos otros: ni una nueva identidad amerindia ni la preservación de su identidad española. Su lugar está enteramente vaciado. Vendrá a ocupar el sitio de un «nosotros» no identificable (Todorov, 1984, pág. 199): totalmente vacío, ni inclusivo ni exclusivo; una comunidad, una pluralidad que no crea ninguna cultura a la que «nosotros» podamos pertenecer, ninguna identidad que «nos» sea propia. Este «nosotros» no toma partido en la «guerra de posición», no tiene cabida en ella.

Por un lado, en la medida en que los estudios emprendidos por Calderón y Saldívar se definen como chicanos contemporáneos y definen lo «chicano» en términos de resistencia y oposición a los discursos hegemónicos de la nación, Cabeza de Vaca no tiene ningún lugar en ellos. Por otro lado, la inclusión del conquistador en el seno de las narrativas genealógicas de la literatura y la historia chicana por parte de Bruce-Novoa es también problemática, porque depende de la garantía de las experiencias compartidas. Este tipo de inclusión no deja de ser una exclusión inminente. De hecho, equivale a la insistencia de Calderón y Saldívar en lo «chicano», entendido como una relación con los discursos anglonorteamericanos sobre la identidad nacional, siempre y cuando esa relación sea la única compartida por todos «nosotros» y consista en la oposición, en la resistencia.

En esos gestos de inclusión y exclusión está en juego una política de la frontera cultural y de las zonas fronterizas en general referida a la localización de la cultura chicana, a una cierta legislación que rige el acceso a la cultura y a la identificación cultural. En un artículo publicado en *American Quarterly*, la revista de la Asociación de Estudios Norteamericanos, Betsy Erkkila señala que «los paradigmas vigentes en los estudios literarios norteamericanos... promueven un modelo separatista y atomizado de los estudios literarios y culturales, en el cual los blancos promueven a los blancos, los hombres a los hombres, las mujeres a las mujeres, los negros a los negros y los *latinos** promueven a los *latinos**, y hay poco diálogo y pocos encuentros culturales más allá de estos límites étnicos y genéricos relativamente fijos» (pág. 554). Los estudios sobre la frontera y el multiculturalismo alcanzan el límite en la monadología: un mun-

do «de sustancias simples o mónadas preestablecidas» que «no tienen ventanas por las cuales entrar o salir» (Leibniz, págs. 181, 179).

Empero, aunque es cierto que otros discursos críticos recurrieron implícita y explícitamente a las fronteras (geopolíticas y metafóricas), también es cierto que fueron sobre todo los discursos chicanos los que refocaron la atención crítica en estas. Los estudios chicanos, más que los estudios étnicos, los poscoloniales o los relativos a la zona limítrofe entre Estados Unidos y México, convirtieron el concepto de frontera en algo asequible e incluso necesario para los discursos más amplios de los estudios literarios norteamericanos, de la historia de Estados Unidos y de los estudios culturales en general. Y precisamente porque los estudios chicanos han venido a ocupar la frontera —la zona geopolítica entre Estados Unidos y México y el concepto de fronterizo— y a reclamarla, sea como un derecho de nacimiento (Anzaldúa y Hicks), sea como el sitio «de producción cultural creativa» (Renato Rosaldo), *Teoría de la frontera* debe señalar otra relación con respecto a este tipo de límite. *Teoría de la frontera* no se inscribe simplemente ni dentro ni fuera de los estudios chicanos, no es ni inclusiva ni exclusiva: traza el límite (de la frontera) de la identidad discursiva y de la identidad de las disciplinas.

La frontera está regulada y su acceso denegado o permitido siempre sobre la base de la lectura, de la interpretación. Roberto González Echevarría sugiere que «la ley (un término derivado de “legislar”, de “leer”) es, ante todo, un sistema de lectura y escritura, una manera prescripta de interpretar» (pág. 67). *Culture and Truth*, de Renato Rosaldo —tal vez el texto más importante en el creciente canon de la antropología cultural, y quizás el centro de los estudios chicanos más recientes—, está organizado en torno a ciertos problemas de lectura que tienen, en definitiva, fuerza de ley. En tres oportunidades como mínimo, Rosaldo provoca un dilema interpretativo al señalar distintas posibilidades de lectura y las decisiones que estas exigen. Pero lo que a él le interesa no es la rigurosa imposibilidad de decidir a favor o en contra de una cierta lectura y que, pese a esta sombra de absoluta indecisión, «nosotros» debamos decidir sin ningún precedente, sin ninguna regla. Al enfrentarse con este problema, tampoco concluye que la lectura efectivamente le abra al sujeto la estructura aporética de la frontera de la subjetividad. No: los dilemas interpretativos de Rosaldo son, más bien, sitios de exclusión y afiliación.

En *Culture and Truth*, la nueva versión del análisis social, su reposicionamiento de «la fuerza cultural de las emociones» (pág. 2) depende de cómo leamos «nosotros» la lectura que hace A. R. Radcliffe-Brown del rito del «llanto» en los andamanes isleños (págs. 52-53), y decidamos «si los llorones sienten alguna emoción o no sienten nada en absoluto»

(pág. 52). Depende de cómo leamos «nosotros» «los estereotipos antisemitas» de Karl Marx, si literalmente o no, si en contexto o fuera de contexto (190-193). Y, por último (aunque aparezca primero en *Culture and Truth*), depende de cómo leamos «nosotros» «el uso de la experiencia personal» en Rosaldo (pág. 11). Según el autor, «nosotros» decidiremos que los andamanes isleños realmente sienten algo cuando lloran en señal de bienvenida; que Marx, cuando es leído *en contexto*, no era antisemita; y que «nosotros» nos consubstanciamos con el uso que hace Rosaldo de la experiencia personal, esto es, con la descripción de la muerte de Michelle Ronaldo y de su reacción ante esa muerte.⁸

Sin embargo, el dilema no es tal; no hay otra elección, pues decidir de otra manera sería simplemente inhumano: como dice Rosaldo, «los lectores indiferentes pueden reducir [su texto] a un acto de duelo» (pág. 11), de la misma forma, por ejemplo, en que A. R. Radcliffe-Brown «considera que las lágrimas de los andamanes isleños son una mera actuación» (pág. 53). Los lectores indiferentes o no compasivos son aquellos que ciertamente no comparten las emociones con los otros o, en el caso de *Culture and Truth*, con «nosotros». Pero dentro del contexto de su argumentación —según la cual los seres humanos poseen, esencialmente, una misma estructura emocional que hace posible el multiculturalismo—, los lectores indiferentes están muertos o han dejado de ser humanos, pues les falta el sentimiento de camaradería, la posibilidad de identificarse compasivamente con el otro, que es, justamente, lo que nos confiere humanidad. En otras palabras, el «nosotros» de *Culture and Truth* incluirá a todos los seres humanos, a todos los *vivientes*. Si el lector es humano, entonces será uno de «nosotros». Si desea demostrar que está vivo, demostrar su humanidad, debe estar de acuerdo, consubstanciarse con nosotros. En este gesto totalizador enmascarado como un multiculturalismo globalizante o inclusivo, hay algo de lo que Rosaldo denomina «la fase Tarjeta Verde» de la diversificación institucional. «Las instituciones destinadas al aprendizaje de orden superior parecían decir, a quienes habían excluido antes: “Pasen, siéntense y cierren la boca. Son bienvenidos siempre y cuando se ajusten a nuestras normas”» (Rosaldo, pág. x). Esto se llamaría, si ya no se lo hubiese llamado, multiculturalismo, una teoría de la asimilación basada en una exclusión fundamental, una exclusión a tal punto soterrada que pasa prácticamente inadvertida, no leída.

Sin duda alguna *Culture and Truth* construye una comunidad englobante, un «nosotros» del cual podemos ser parte «usted» y «yo», entre otros. Esa comunidad nos cuesta, sin embargo, un cierto precio, y aunque ese precio no sea nuestra humanidad —pues ésta nos fue dada

8. Para una lectura extensa del texto de Rosaldo sobre esta cuestión, la única que sitúa su argumento dentro del contexto del sentimentalismo reformista, véase Michaelsen.

luego de «nuestra» inclusión-, será cualquier posibilidad de una relación ética con los otros. De hecho, esta comunidad «nos» cuesta los otros. Y nos cuesta precisamente eso al reducir el riesgo de la lectura, al reducir el problema puesto ante «nosotros», quienquiera que sea o seamos «nosotros», vivos o muertos.

Por un lado, tenemos una inclusividad o globalidad multicultural basada en emociones humanas universales y legibles –las lágrimas, por ejemplo– que, no obstante, no requieren interpretación porque «nosotros» (todos los humanos) aceptamos su importancia. Por otro lado, contamos con una historia literaria norteamericana de carácter expansionista y cultural, basada en principios globalizadores cuyo producto es una cierta identidad chicana hegemónica. ¿Cómo justifica *Criticism in the Borderlands*, por ejemplo, la exclusión de Cabeza de Vaca de una literatura norteamericana ampliada, salvo por el hecho de ser un español? Efectivamente, *Criticism in the Borderlands* lo excluye alegando que no era uno de nosotros, un producto de la dominación económica y cultural de los Estados Unidos anglonorteamericanos, sino uno de ellos –un español, un conquistador–, pese a su simpatía por nosotros, los mestizos. En la primera mitad del siglo XVI cabe preguntarse qué significa exactamente ser un español, sea aquí, en las Américas, o allá, en Europa.

Se trata pues de lágrimas y españoles, dos escenas transparentes que esclarecen las razones para el juicio en contra de una cierta narrativa antropológica sobre el otro y Cabeza de Vaca. En cierto modo, la cuestión acerca del multiculturalismo sería: ¿Por quién lloran los españoles? ¿Por ellos mismos o por otros? ¿Cómo lo saben? Y, por tanto, ¿cómo explicamos “nosotros” la diferencia entre una lágrima española y una chicana? ¿O están/estamos todos puramente representando una comedia, fingiendo lágrimas auténticas, vertiendo en realidad lágrimas de cocodrilo por el otro?

¿Y qué ocurre con las lágrimas de Cabeza de Vaca? En *Naufragios* –la *relación** de una estancia o viaje de nueve años entre los nativos americanos fundamentalmente mestizos, escrita por un «español» (según Calderón y Saldívar) no reconocido como español ni como amerindio por los «españoles» o por «los otros» en 1536, y reconocido y a la vez no reconocido como chicano en 1991–, Cabeza de Vaca y otros «españoles» lloran entre ellos y entre otros. Víctimas de un naufragio, arrojados a la playa desnudos, Cabeza de Vaca escribe:

Así, estuvimos pidiendo a Nuestro Señor misericordia y perdón de nuestros pecados, derramando muchas lágrimas, habiendo cada uno lástima no sólo de sí, mas de todos los otros, que en el mismo estado veían [...] Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hubieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron

todos a llorar recio y tan de verdad, que lejos de allí se podían oír, y esto les duró más de media hora. Cierta vez que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha (1989, págs. 120-121).

Lloramos por nosotros y los otros lloran también por «nosotros», pero «nuestras» lágrimas necesitan explicación, necesitan interpretación, pues las lágrimas pueden no ser verdaderas. Pese a su transparencia, son indicios emocionalmente oscuros, si acaso indican alguna emoción.⁹ La expresión «y tan de verdad»* de Cabeza de Vaca señala la ambigüedad de las lágrimas, sean auténticas o fingidas, de dolor o de alegría, de piedad o de autocompasión. Es preciso contenerlas, situarlas en una narrativa de la supervivencia enfrentada con fuerzas muy superiores. Tan superiores, en rigor, que, pese a la «verdad» de esas lágrimas amerindias derramadas por «nuestro» dolor, un dolor del que se compadecen los amerindios, y, pese al efecto de esas lágrimas en «nosotros», esto es, sentirnos y dolernos incluso más genuinamente luego de esas lágrimas, estos otros, no obstante, «nos» amenazan. Luego de alimentarnos y calentarnos, Cabeza de Vaca cuenta que los amerindios «nos» llevan a una casa que habían dispuesto para «nosotros» y

desde a una hora que habíamos llegado, comenzaron a bailar y hacer grande fiesta, que duró toda la noche, aunque para nosotros no había placer, fiesta ni sueño, esperando cuándo nos habían de sacrificar (1989, pág. 122).

¿Cómo leemos «nosotros» al otro, las lágrimas del otro, la fiesta del otro? ¿Cómo leemos «nuestras» *propias* lágrimas? El problema, para Cabeza de Vaca, consiste simplemente en negociar los signos del otro, en leer las huellas acuósas de su llanto. Salvación o sacrificio, salvación y sacrificio. Por consiguiente, una cierta consumación y conclusión del yo en las lágrimas del otro.

Si hay una regla para comprender al otro, esa regla permanece oculta, es secreta; y si «nuestra» comprensión de nosotros mismos depende de «nuestra» lectura de los otros, entonces la ley de «nuestra» identidad sigue siendo un secreto también para «nosotros»: tal vez un secreto entre los otros, un secreto que no puede (no) ser divulgado entre los otros, que no puede (no) afectarnos.

9. Derrida escribe lo siguiente sobre las lágrimas: «¿Por qué el terror nos hace temblar, puesto que uno también puede temblar de frío y puesto que esas manifestaciones fisiológicas análogas traducen experiencias y sentimientos que, al menos aparentemente, no tienen nada en común? Esta sintomatología es tan enigmática como la de las lágrimas» (1995a, pág. 55). Véase, además, Georges Bataille (1993), quien comienza su libro con un análisis de las lágrimas.

La antropología viene en busca del secreto entendido como el conocimiento privado de la cultura, el conocimiento mantenido por el otro en reserva, en una reserva que preserva al otro y sustenta su cultura. Quizás sea luego del robo del nombre propio por parte de Lévi-Strauss en *Tristes tropiques*, cuando la antropología entra en crisis ante el secreto: tomarlo o dejarlo (págs. 270-280). Esta crisis aún es legible en la reciente etnografía feminista, tal como en Ruth Behar y Barbara Tedlock, pero también en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Elizabeth Burgos. En el prólogo a la primera edición, Burgos cuenta que si bien había tratado de hablar de la muerte con Menchú el último de los ocho días que pasó en París, se sintió un tanto reticente al respecto, pensando que una discusión franca sobre los rituales mayas de la muerte podría resultar «premonitoria» (pág. 17). Su reticencia toma la forma de la reserva, de poner-en-reserva ciertos aspectos de la cultura maya. Burgos comprende que estos rituales son tan profundamente mayas que analizarlos con alguien no perteneciente a esa cultura sería destructivo. Esa es, en definitiva, la fantasía antropológica con referencia al secreto del otro: la necesidad de guardar el conocimiento en el seno de una determinada cultura, cuyo límite está marcado por dicho conocimiento. Y aunque Menchú se tome la libertad de grabar, para sí misma, el análisis de esos relatos, es imposible saber a ciencia cierta si comparte el punto de vista de Burgos sobre la propia relación con la cultura, pues *Me llamo Rigoberta Menchú...* concluye, después de casi trescientas páginas de revelaciones, con la siguiente afirmación de la protagonista: «[He dado] una imagen de [mi pueblo] [...] sin embargo, todavía sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos» (1983, pág. 271).¹⁰ El yo oculta el secreto para mantener en reserva su identidad, para no descubrirla. Si el secreto es un contenido, un *datum* que debe guardarse, compartirse sólo al precio de la propia vida,¹¹ entonces *Me llamo Rigoberta Menchú* arroja, por así decirlo, una bocanada de humo al rostro del antropólogo, contándole sus secretos a fin de no descubrirse.

En *Criticism in the Borderlands* se niega a Cabeza de Vaca justamente un acceso de esa índole, y es el acceso a este secreto, al yo jamás visible para nosotros, lo que *Culture and Truth* nunca pone en tela de juicio en su lectura de *The House on Mango Street*, de Sandra Cisneros, en cuanto refractaria a cierto discurso patriarcal de la cultura y la identidad chi-

10. «Sin embargo, aún guardo mi identidad de indio en secreto. Sigo manteniendo algo en secreto de lo que creo que nadie debe saberlo. Ni siquiera los antropólogos o intelectuales, por muchos libros que tengan, pueden averiguar todos nuestros secretos» (Burgos 1984, 247).

11. De acuerdo con Barbara Tedlock, la decapitación es el castigo por haber revelado ciertos secretos zunis (pág. 52).

cana. En «Changing Chicano Narratives» (el capítulo 7 de *Culture and Truth*), Rosaldo dice que «los jóvenes autores chicanos escribieron oponiéndose a las primeras versiones de la autenticidad cultural que idealizaban los regímenes patriarcales supuestamente autónomos, homogéneos e inmutables» (pág. 161). Pero en el caso de Cisneros, este rechazo a las versiones patriarcales de la autenticidad no tiene por consecuencia una negación de la autenticidad en general. En otras palabras, para Rosaldo el problema no es la existencia de una auténtica cultura chicana, sino que la cultura chicana no es simplemente lo que Américo Paredes afirmó que era.

Gran parte de su análisis de Cisneros se ocupa de «My Name», el breve texto donde se explica la relación de Esperanza con su nombre y su deseo de «bautizarse» de nuevo con «un nombre más parecido a mi verdadero yo, el que nadie ve» (pág. 163. Cisneros 11). El nombre escogido —si bien admite que «siempre será Esperanza»— es «Zeze la X. Sí, algo como Zeze la X servirá» (pág. 163; Cisneros 11). Rosaldo no puede interpretar el nombre, y aunque su análisis se ocupe de la división entre el patrimonio de Esperanza y su matrimonio y muestre la política sexual de una determinada comunidad chicana, es incapaz de ver que no hay «un yo verdadero e invisible» (pág. 163), ningún yo que no se haya expuesto desde el principio. Rosaldo deja en paz el secreto de Esperanza, se lo deja a ella, pese a estar enterado de que, en la elección de un nuevo nombre por parte de Esperanza, «no hay nadie en casa». Esperanza no esconde nada: la X es el signo de lo ignoto, la variable indeterminada no sólo desconocida para Rosaldo, sino también para Esperanza; tanto es así que, en definitiva, ni siquiera le servirá Zeze la X. Ni siquiera ese nombre la nombra. Solamente un nombre *parecido a ése* podría hacerlo. En *The House on Mango Street* se cuentan todos los secretos de Esperanza, se cuentan todos los secretos que ella conoce, se los dice a otros con el propósito de guardarlos o, tal vez, de guardarse ella misma. El nombre, por tanto, es un problema «que uno plantea o arroja ante el otro, sea como la concepción de un proyecto, de una tarea por cumplir, sea como la protección creada por un sustituto; una prótesis que mostramos a fin de representarnos, sustituirnos, cobijarnos o disimularnos, o para esconder algo inconfesable: como un escudo [...] detrás del cual uno se mantiene *en secreto* o *al abrigo* en caso de peligro» (Derrida, 1993, págs. 11-12). Y, sin embargo, aquello que el nombre guarda en secreto y esconde, que protege al proyectarse como una prótesis, tiene, «en sí mismo», la estructura de una aporía, precisamente de la aporía por la cual «*ya no hay ningún problema*» (pág. 12) ni posibilidad alguna de «cobijarnos detrás de lo que aún podría protegernos de la interioridad de un secreto» (pág. 12).

El secreto, en suma, es la frontera de la identidad, el límite entre lo interno y lo externo, entre el yo y el otro. Pero los secretos, al igual que las lágrimas, *esconden* sin razón. Como mínimo, los secretos culturales,

que siempre son públicos, compartidos con los otros, expuestos entre los otros, entre nosotros y los otros, no preservan ni ocultan nada; no tienen significado. Rosaldo no mira en esa dirección; su trayecto tiene otro rumbo. Escribe: «Sería difícil exagerar la importancia del papel desempeñado por el análisis de la narrativa de Paredes, Galarza y Cisneros en mi intento de marcar un camino para renovar la *búsqueda del significado* por parte del antropólogo» (pág. 166). Sin duda, los antropólogos –en el sentido más amplio del término, pues, como dice Barbara Tedlock, «en el mundo multicultural y rápidamente cambiante de hoy, todos nos hemos vuelto etnógrafos» (pág. XII)– descubrirán algo, uno o dos secretos, y, sin duda, aunque llenen sus cuadernos, su descubrimiento será en vano.¹²

Teoría de la frontera replantea el lugar de la frontera en los estudios sobre el tema. Más específicamente, pone en tela de juicio el sueño de los discursos prevalecientes sobre los lindes, según el cual las llamadas zonas fronterizas constituyen el sitio de una nueva producción cultural, de un nuevo *mestizaje**, por así decirlo, fundamentalmente más tolerante que otros paradigmas culturales. *Teoría de la frontera* pone en peligro, entonces, no sólo la frontera, se trate de realidades político-geográficas o metafóricas, sino los límites de cualquier intento de teorizarla. Está en juego el *valor* de la frontera como índice cultural y, a la vez, como herramienta conceptual. ¿De qué sirven, en última instancia, conceptos como «cultura» e «identidad» si su invocación, incluso en los denominados contextos multiculturales, es también exclusiva, colonial, intolerante?

Debido al privilegio de que gozan las zonas limítrofes culturales del sudeste de Estados Unidos como sitio de producción de los discursos sobre la frontera, en los ensayos compilados en este volumen se invita a

12. Sobre el secreto y la cultura en el contexto de una crítica del discurso antropológico, véase la novela de Mario Vargas Llosa *El hablador*; sobre la condición pública del secreto y del archivo, véase González Echevarría; y sobre la estructura aporética del secreto en general, véanse Mark C. Taylor («Secretions», en *Tears*) y Derrida (entre otros textos, *On the Name*), en donde escribe: «Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, la posibilidad de decirlo todo sin rozar el secreto. Cuando se permiten todas las hipótesis, infundadas y *ad infinitum*, acerca del significado de un texto o acerca de la intención última de un autor cuya persona está en igual medida representada y no representada por un personaje o por un narrador, por un enunciado poético o ficcional que se desprende de su presunta fuente y, por tanto, permanece *en secreto* [*au secret*], cuando ya no tiene sentido tomar decisiones sobre algún secreto oculto tras la superficie de una manifestación textual (y ésta es la situación que yo denominaría texto o hue-lla), cuando, no obstante, es el llamado de este secreto el que vuelve a señalar al otro o a otra cosa, cuando es este sí mismo el que mantiene despierta nuestra pasión y nos sostiene ante el otro, entonces el secreto nos apasiona. Incluso si no hay ninguno, incluso si no existe, oculto detrás de lo que fuere. Aun si el secreto no es un secreto, aun si jamás hubo un secreto, un sólo secreto. Ninguno.» (págs. 29-30).

quienes habitan estas zonas a replantearlas, sea leyéndolas y leyendo los discursos que ellas producen y que las producen (Parte I), sea observando la frontera en otros lugares y de otras formas (Parte II). El volumen presenta así una doble estrategia de concentración y diseminación, centrándose en las zonas fronterizas a fin de desplazarlas y alejándose de ellas para localizarlas en otra parte.

Teoría de la frontera: Los límites de la política cultural compila, pues, los ensayos de jóvenes estudiosos y escritores no identificados todavía en la esfera de actividades ni en los marcos teóricos tradicionalmente vinculados con los estudios sobre la frontera, pero cuyos trabajos tienen, no obstante, implicaciones, por un lado, para la rearticulación de los discursos fronterizos, y por el otro, para la reinscripción de las disciplinas en las cuales los colaboradores son huéspedes –la literatura norteamericana, la antropología y los estudios étnicos– como instancias de los estudios sobre la frontera.

Según los colaboradores de este volumen, dichos estudios, tal como son concebidos hoy, no presentan una teoría lo suficientemente adecuada de los límites culturales ni de su importancia. Para Alejandro Lugo, se descuida el poder totalizante del capitalismo y del Estado; «la teoría de las subjetividades múltiples», por ejemplo, olvida en qué medida esas subjetividades apuntalan «la política de la diferencia aplicada a los ciudadanos del Estado» y «el capitalismo tardío caracterizado no sólo por el proceso de producción, sino también por la fragmentación de la fuerza laboral».

Para Benjamin Alire Sáenz y Elaine K. Chang, la teoría de la frontera comporta, asimismo, la nostalgia del hogar, de la tierra de origen y de un destino final –e imaginario– de esperanza, sanación y seguridad. «Es demasiado tarde para emprender el regreso a la cultura de mi tatarabuela», escribe Sáenz, y afirma que la estrategia de Gloria Anzaldúa «no es diferente de la empleada por los ingleses cuando se apropiaron de la cultura “clásica” de los antiguos griegos y la hicieron suya». El ensayo de Chang se concibió para desplazar los estudios fronterizos fuera de las narrativas «villano/víctima». Respondiendo a la insatisfacción de las feministas por el colapso de la distinción entre «vida y texto», Chang señala que las tentativas de mantener un método de pensamiento «estricto o meramente binario» le hacen el juego a las descripciones esquematizantes, totalizantes y dominantes de la raza, el género, la edad, etcétera, y «victimiza» a la gente de color, a las mujeres y a los jóvenes, al determinar sus razones, sus sitios de origen y su lugar de destino en términos rigurosamente «materiales».

De manera análoga, Russ Castronovo está en desacuerdo con los «bonitos relatos» ofrecidos por los estudios acerca de la frontera (Paredes, Anzaldúa), a los que relaciona con la narrativa del esclavo del siglo XIX, surgida en ambos lados de la línea Mason-Dixon. Se trata de cuentos sobre el «clásico héroe», en los cuales «un texto supera el obs-

táculo de ser marginal a dos o más culturas y, de hecho, se beneficia, irónicamente, de estas limitaciones y prejuicios históricos para socavar... las estructuras opresoras». La lectura a menudo ingenua de esos relatos por parte de la academia no toma en cuenta los métodos de recontención o reasimilación promulgados por un público específico y por sus prácticas de lectura a través de las condiciones de publicación, distribución y encuadre de dichos textos.

Para Kaplan, el problema reside en un «análisis de la frontera» hipotecado por una noción no tematizada de la «historia (o la biografía)» y en los temas concomitantes de los orígenes, las tradiciones y las trayectorias rectilíneas raciales, étnicas y culturales. En suma, el discurso histórico produce un sistema cerrado y «a prueba de sonidos», sujetos interiormente coherentes en el orden individual y grupal, pero no atiende a la problemática de la «firma (o bioautografía)», donde mejor se refleja el estatuto «permanentemente amenazado» de la identidad, su eterna y constitutiva deliberación sobre «lo que se podría o no se podría tomar como propio».

Cabría sintetizar estas críticas de los estudios sobre la frontera y señalar que buscan, grupalmente, replantear y reencauzar la tendencia de dichos estudios a imaginar que el problema de las múltiples identidades fronterizas consiste en su propia solución, una vez que se contaron los relatos veraces e históricamente precisos sobre la marginalización e hibridación; una vez que se recordó el pasado remoto; una vez que se diferenciaron y situaron debidamente los pueblos y, simultáneamente (lo que equivale a un tiempo histórico ulterior), se los amalgamó o fundió de forma adecuada. Así pues, los colaboradores de este libro descubren que las instancias concretas más prominentes de la política de la identidad en los estudios sobre la frontera comparten prácticamente la misma ingenuidad y los mismos fallos. Las dos secciones de este volumen, «Las zonas fronterizas» y «Otras geografías», adhieren, como mínimo, al intento de perturbar el lugar propio de la frontera, su propiedad y peculiaridad en la formación de los discursos de la identidad. En efecto, cabe decir que en su preocupación por las fronteras de la identidad –tantos nombres y prótesis que proyectan/protegen la propia identidad, la exponen y, al mismo tiempo, la cobijan–, el ensayo de Sáenz resuena especial aunque no inequívocamente en todos los demás.

Empero, puede afirmarse, en cierto sentido, que *Teoría de la frontera* se separa en la juntera, exacerbada su unidad por la pluralidad de las perspectivas críticas que van desde lo foucaultiano y lo gramsciano influidos por el marxismo (Lugo, Castronovo) hasta los feminismos posmodernos (Chang), pasando por varias desconstrucciones (Kaplan, Johnson, Michaelson), esto es, posiciones teóricas no necesariamente compatibles. Estas tendencias teóricas se formulan según la afiliación de los escritores a disciplinas específicas: la antropología (Lugo), las literaturas norteamericanas (Johnson, Chang, Castronovo, Michaelson), la literatura comparada (Ka-

plan). Y esa diversidad se complica aún más por la presencia del epílogo, escrito por la historiadora Patricia Seed, y por el ensayo «personal» a dos voces, obsesivo y obsesionante, del escritor chicano Benjamin Alire Sáenz.

Aunque el volumen es, «en sí mismo», interdisciplinario, pues reúne los trabajos de estudiosos/escritores de diversas disciplinas, registra, sin embargo, la tensión que un trabajo de esas características debería evitar, pero que raramente evita, pues toda interdisciplinariedad ética desestabiliza, como mínimo, dos territorios: aquel que el estudioso abandona y aquel en donde ingresa. Ese paso o cruce de frontera (*border crossing*) –o, en términos de Kaplan, el cruce del huésped (*bo[a]rder crossing*)– debería ser problemático, pero no lo es. Lejos de ello, el énfasis en lo interdisciplinario en cuanto sello del «buen» trabajo académico/erudito y en cuanto salvador de lo disciplinario, la interdisciplinariedad como signo del rejuvenecimiento, del renacimiento de las disciplinas, debería apuntar al desmantelamiento del trabajo disciplinario y del concepto de frontera tal como actualmente es comprendido en los estudios sobre el tema.

Algunos de los ensayos que siguen a continuación recusan, de una manera más o menos explícita, la necesidad y eficacia de los discursos fronterizos que separan y constituyen las disciplinas, las culturas, las identidades. Sería un error suponer que todos o algunos de los autores están de acuerdo con las estrategias para desmantelar las posiciones fronterizas, o incluso con un vocabulario, con un lenguaje, traducido o no, que sirva de convocatoria a las negociaciones necesarias para rearticularlas. Pero sería un error aún mayor pensar que todos o algunos de los colaboradores de este volumen se prestarían a una negociación de esa naturaleza y, de hacerlo, acaso no defenderían el valor de las disciplinas ni, en líneas generales, otra producción y descripción de las diferencias culturales.

En rigor, varios de los ensayos incluidos aquí siguen abordando la frontera como el sitio del encuentro entre una cultura dominante y una refractaria, necesitadas ambas de una cierta identificación. Este sigue siendo, ciertamente, el modelo del grupo de estudios sobre la frontera relativo a las «zonas fronterizas», grupo al que compete la fina descripción de Castronovo sobre las tensiones a lo largo de la línea Mason-Dixon, la versión de Lugo de los discursos del nacionalismo en las teorías antropológicas del estado y el análisis de Chang de la subjetividad fugitiva. El interés demostrado en estos ensayos testimonia la potencia de la narrativa fronteriza prevaeciente hoy.

Cabría explicitar un punto conexo con respecto a los tipos de reimaginaciones metodológicas y de los anhelos utópicos manifestados en esta colección. Los textos de Castronovo y Chang tienen por meta lograr una mayor particularidad o especificidad en las narrativas fronterizas, presentando las lecturas de las geografías y las condiciones regionales y de las relaciones de poder como el cambio de las identidades fronterizas a lo largo del tiem-

po. Las distintas fronteras y zonas fronterizas son, desde luego, diferentes, y las diferencias proliferan en cuanto temas fronterizos que participan unos de otros y se relacionan entre sí. La libertad, para Castronovo, el hogar para Chang y Sáenz, son metas o sueños extremadamente elusivos que, sin embargo, se aproximan –o al menos uno se aproxima a ellos– en virtud de una analítica y una articulación de la cultura más poderosa y, *a la vez*, más específica. El nuevo modelo historicista de Castronovo de la subversión /contención, por ejemplo, es un método totalizante en lo que respecta al análisis de la frontera, cuyo resultado es una descripción de interminables batallas minúsculas; vale decir las interminables reformulaciones de la identidad cultural, cada una de las cuales debe ser tomada en cuenta. La política antiuniversalista de Lugo –su adhesión a la «guerra de posiciones» foucaultiana o gramsciana– y el sentido que reviste para Chang el movimiento de la guerrilla en las «brechas que quedaron abiertas» en la ciudad posmoderna del capitalismo tardío, son estrategias análogas para representar las posiciones múltiples, cambiantes y cada vez más fragmentadas del sujeto y para determinar sus implicaciones potencialmente subversivas. En estos textos, la esperanza depende de la capacidad de planificar *más* posibilidades dentro del campo siempre en expansión de las posiciones relativas a la identidad (Chang afirma, por ejemplo, que «la celebración de la ilegibilidad [de la identidad]» es semejante a la celebración de los sujetos «muertos»). Así pues, podríamos advertir el parentesco parcial de estos colaboradores con los presupuestos capitales sustentados por las obras más importantes de los estudios sobre la frontera (el positivismo intelectual, el humanismo, la agencia) y, al menos, un compromiso implícito con la promesa de la hibridación y multiplicación de la identidad.

Pero el intento de Chang de desdoblarse la identidad, por decirlo de algún modo –de destacar la inscripción de la identidad precisamente como la inscripción misma–, y la tentativa similar de Kaplan de textualizar la identidad apuntan en otra dirección, al igual que la triple voluntad de Sáenz de repensar una identidad que denomina «poshumana» (aunque reconoce abiertamente que esos sujetos del futuro no serían seres «vivos»), cuestionar la noción de «sujeto activo» con un potencial «radical» y romper con una política y aun con una epistemología de la «cultura» compartida y coherente.

Nuestra contribución personal al volumen procura ampliar, pero también reconfigurar, las tendencias que aparecen en las críticas de Chang, Kaplan y Sáenz, y preguntarnos si cualquier otra revisión de los objetos temáticos, protocolos y métodos de los estudios sobre la frontera los representaría «mejor». Pues la frontera –no el límite *de* la frontera ni los sujetos que habitan las zonas fronterizas, sino el límite que *está* en la frontera (*border*) y en su implícito huésped (*bo[a]rder*)– es la que debe ser sometida a indagación si vamos a comenzar por imaginar el límite de las

exclusiones, se trate de racismos, etnocentrismos, chauvinismos culturales o chauvinismos académicos con respecto a tal o cual disciplina. Estas exclusiones se hallan implícitas aun en la mayoría de las formulaciones bienintencionadas de las disciplinas, de las actividades disciplinarias que incumben a los estudios sobre la frontera.

Bibliografía

- Adorno, Rolena, 1993. «The Negotiation of Fear en Cabeza de Vacas's *Naufra-gios*», en Stephen Greenblatt (comp.): *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press.
- Agamben, Giorgio, 1993. *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. Liz Heron (trad.), Londres, Verso.
- Alarcón, Norma, 1995. «Tropology of Hunger: The "Miseducation" of Richard Rodríguez», en David Palumbo-Liu (comp.): *The Ethnica Canon: Histories, Institutions, and Interventions*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Anzaldúa, Gloria, 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.
- Arteaga, Alfred (comp.), 1994. *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Axtell, James, 1985. *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bataille, Georges, 1993. *The Accursed Share*, vols. 2-3. Robert Hurley (trad.), Nueva York, Zone.
- Behar, Ruth, 1993. *Translated Women: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon.
- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge.
- Bourdieu, Pierre, 1991. *Langage and Symbolic Power*, John B. Thompson (comp.), Gino Raymond y Matthew Adamson (trads.), Cambridge, Harvard University Press.
- Bruce-Novoa, Juan, 1993. «Naufra-gios en los mares de la significación: De *La relación* de Cabeza de Vaca a la literatura chicana», en Margot Glantz (comp.): *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, Ciudad de México, Grijalbo.
- 1994. «Dialogical Strategies, Monological Goals: Chicano Literature», en Alfred Arteaga (comp.): *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Burgos, Elizabeth, 1983. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona, Seix Barral.
- 1984. *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala*, Ann Wright (trad.), Londres, Verso.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, 1989. *Naufra-gios*, Juan Francisco Maura (comp.), Madrid, Cátedra.
- 1993. *Castaways*, Enrique Pupo-Walker (comp.), Frances M. López-Morrillas (trad.), Berkeley, University of California Press.

- Calderón, Héctor y Saldívar, José David (comps.), 1991. *Criticism in the Borderlands: Studies in the Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Cisneros, Sandra, 1991. *The House on the Mango Street*, Nueva York, Vintage.
- Derrida, Jacques, 1982. «The Ends of Man», en *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trad.), Chicago, University of Chicago Press.
- 1984. «LIVING ON* Border Lines», en *Deconstruction and Criticism*, Geoffrey Hartman (comp.), Nueva York, Continuum.
- 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Pascale-Anne Brault y Michael B. Naas (trads.), Bloomington, Indiana University Press.
- 1993 *Aporias*, Thomas Dutoit (trad.), Palo Alto, Calif., Stanford University Press.
- 1995a. *The Gift of Death*, David Willis (trad.), Chicago, University of Chicago Press.
- 1995b. *On the Name*, David Wood (trad.), Palo Alto, Calif., Stanford University Press.
- Erkkila, Betsy, 1995. «Ethnicity, Literary Theory, and the Grounds of Resistance», *American Quarterly* 47.4, págs. 563-594.
- González Echevarría, Roberto, 1990. *Myth and Archive; A Theory of Latin American Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hicks, D. Emily, 1991. *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Jameson, Frederic, 1993. «On Cultural Studies», *Social Text* 34, págs. 17-52.
- Krupat, Arnold, 1985. *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley, University of California Press.
- 1992. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*, Berkeley, University of California Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1973. *Philosophical Writings*, G. H. R. Parkinson (comp.), Mary Morris y G. H. R. Parkinson (trads.), Londres, Dent-Everyman.
- Lévi-Strauss, Claude, 1992. *Tristes Tropiques*, John Weightman y Doreen Weightman (trads.), Nueva York, Penguin.
- Michaelsen. Scott, 1995. «Problems for Emotional Politics: The Rise of Sentimentalist Cultural Studies», *Over Here: Reviews in American Studies* 15.1-2, págs. 79-90.
- Murray, David, 1991. *Forked Tongues: Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts*, Bloomington, Indiana University Press.
- Nancy, Jean-Luc, 1991. *The Inoperative Community*, Peter Connor et al. (comps. y trads.), Minneapolis, University of Minnesota Press.
- 1994. «Cut Throat Sun», en Alfred Arteaga (comp.): *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Palumbo-Liu, David, 1995. *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Pérez Firmat, Gustavo (comp.), 1990. *Do the Americas Have a Common Literature?*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- Pratt, Mary Louise, 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York, Routledge.
- Rosaldo, Renato, 1991. «Fables of the Fallen Guy», en Héctor Calderón y José David Saldívar (comps.): *Criticism in the Borderlands; Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*, Durham, Carolina del N., Duke University Press.
- 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2ª edición, Boston, Beacon.
- Saldívar, José David, 1991. *The Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Saldívar, Ramón, 1990. *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*, Madison, University of Wisconsin Press.
- 1995. «The Borders of Modernity: Américo Paredes's *Between Two Worlds* and The Chicano National Subject», en David Palumbo-Liu (comp.): *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Sánchez, Rosaura, 1995. «Calculated Musings: Richard Rodríguez's Metaphysics of Difference», en David Palumbo-Liu (comp.): *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, and Interventions*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Taylor, Mark C., 1990. *Tears*, Albany, State University of New York Press.
- Tedlock, Barbara, 1992. *The Beautiful and the Dangerous: Dialogues with the Zuni Indians*, Nueva York, Viking Penguin.
- Todorov, Tzvetan, 1984. *The Conquest of America: The Question of the Other*, Richard Howard (trad.), Nueva York, Harper & Row.
- 1993. *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Catherine Porter (trad.), Cambridge, Harvard University Press.
- Vargas Llosa, Mario, 1987. *El hablador*, Barcelona, Seix Barral.
- White, Richard, 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press.