



Tesis doctoral en regimen de cotutela

**Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco**  
**División de Ciencias Sociales y Humanidades**  
**Doctorado en Humanidades**

---

**Universidade de Brasília**  
**Instituto de Ciencias Humanas**  
**Programa de Posgrado en Historia**

**La nación estadounidense en la obra tardía de Samuel  
Huntington. Una crítica poscolonial al modelo hegemónico de  
identidad nacional en los Estados Unidos (1991-2020).**

**TESIS**  
**PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR**  
**EN HUMANIDADES Y EN HISTORIA**

**P R E S E N T A**

Rafael Antonio Rodrigues

Ciudad de México

Marzo, 2022

Rafael Antonio Rodrigues

La nación estadounidense en la obra tardía de Samuel Huntington. Una crítica poscolonial al modelo hegemónico de identidad nacional en los Estados Unidos (1991-2020).

Líneas de investigación:

Historia Cultural, Memorias e Identidades (UnB)

Estudio Culturales y Crítica Poscolonial (UAM-X)

Asesores: Dr. Mario Alberto Rufer (UAM-X) y Dra. Susane Rodrigues de Oliveira (UnB).

Defendida el día 23 de marzo de 2022

**CÓMITE SINODAL:**

Dr. Mario Alberto Rufer (asesor) – Doctorado en Humanidades – UAM-X

Dra. Susane Rodrigues de Oliveira (asesora) – Programa de Posgrado en Historia (PPG-HIS) – UnB

Dra. Frida Gorbach Rudoy – Doctorado en Humanidades – UAM-X

Dr. Anderson Oliveira Oliva – Programa de Posgrado en Historia (PPG-HIS) – UnB

Dra. Lilia Gonçalves Magalhães Tavoraro – Estudios Latinoamericanos (ELA) – UnB

Catalogación  
Servicio de Biblioteca y Documentación  
División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-X

RODRIGUES, Rafael Antonio.

*La nación estadounidense en la obra tardía de Samuel Huntington. Una crítica poscolonial al concepto hegemónico de nación en los Estados Unidos (1991-2020).*/Rafael Antonio Rodrigues; asesores Dr. Mario Alberto Rufer y Dra. Susane Rodrigues de Oliveira. –Ciudad de México, 2022.

Tesis (Doctorado – Doctorado en Humanidades; Programa de Posgrado en Historia).  
Líneas de investigación: Estudios Culturales y Crítica Poscolonial; Historia Cultural, Memorias e Identidades. División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; Departamento de Historia de la Universidad de Brasíla.

1. identidad nacional 2. minorías étnicas 3. nación estadounidense 4. raza
5. cultura 6. colonialidad

## **Agradecimientos**

Me gustaría iniciar estos agradecimientos dirigiéndome, primeramente, a mis familiares cercanos y, sobre todo, a mis padres. Mi papá, Rubens Antonio Rodrigues, ha sido una persona fundamental en la realización de este doctorado, a través de su apoyo tanto material como psicológico. Su historia de vida como integrante de las primeras generaciones de estudiantes de medicina de la Universidad de Brasilia, a finales de los años 1960 cuando la Facultad de Medicina de la UnB apenas había sido inaugurada en 1966, me ha servido como fuerte inspiración para ingresar a dicha universidad y optar por seguir una carrera académica. De igual manera, mi madre, Vera Lúcia Rodrigues, siempre estuvo presente para brindarme todo soporte necesario, principalmente en lo relacionado a la parte afectiva y emocional. Del mismo modo, mi hermana Raquel Maria Rodrigues, quien también estudió en la Universidad de Brasilia en el curso de Sociología, me ha incentivado con su ejemplo de lucha y perseverancia. A mi hermano Rubens Antonio Rodrigues, igualmente, le doy mis agradecimientos.

De la misma manera, no puedo dejar de agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y, más específicamente, al Doctorado en Humanidades, del cual soy grato por haber sido parte de su primera generación. Mis sinceros agradecimientos a todo su cuerpo docente y, en especial, al Dr. Mario Rufer, por haber aceptado asesorarme y acompañarme de cerca en el doctorado, y a la Dra. Frida Gorbach, por haberme apoyado a lo largo del curso y participar como lectora interna de mi tesis doctoral. También agradezco a las becas otorgadas por la UAM, las mensuales, las de movilidad académica y las de titulación, y por el CONACYT; la realización de la tesis no hubiera sido posible sin el soporte financiero proporcionado por ellas. Tampoco puedo olvidarme de la Dra. Susane de Oliveira, quien aceptó con mucho entusiasmo la invitación de participar en esta tesis como asesora por el programa de posgrado en Historia de la Universidad de Brasilia, posibilitando que este doctorado se realizara en cotutela entre la UAM-X y la UnB. A Susane le ofrezco mis sinceros agradecimientos por su amparo, sus constantes incentivos y su lectura atenciosa del texto. También aprovecho para agradecer a los lectores externos del comité sinodal: la Dra. Lilia Tavolaro y el Dr. Anderson Oliva, dos profesores que, así como Susane de Oliveira, estuvieron presentes en mi formación académica por la Universidad de Brasilia.

Los compañeros y compañeras de nuestra línea de investigación, al igual, no podrían pasar desapercibidos. Agradezco inmensamente a mi gran amigo Rodrigo Chaparro, una persona increíble que estuvo a mi lado a lo largo de todo el doctorado. Con Rodrigo pude

compartir largas conversaciones productivas, cafés, rodadas en bicicleta y muchos momentos de euforia, frustraciones y alegrías; a Anaeli Cáceres, alguien que siempre me ha ayudado con las inúmeras dificultades de orden burocrático que se presentaron a lo largo del curso y a la cual le admiro mucho por su sensibilidad, su capacidad de articulación, su mirada crítica y solidaridad; a Mariana Focke, una ser humana maravillosa que tuve el inmenso placer de conocer en este doctorado y con la cual compartí muchas pláticas, angustias y risas; a Juan Pablo Pinto, quien nunca dejó de echarme una mano con mis dudas sobre ciertos procedimientos burocráticos del doctorado, y a Josefina Horita y a Iris Galván, con quienes compartí clases y muchas charlas enriquecedoras al inicio del curso.

Agradezco también a mis grandes amigos y amigas que, de una forma o de otra, contribuyeron para la conclusión de esta tesis doctoral: mi gran amiga y compañera Cecilia Rojas Lombó, por el cariño, el optimismo, las muchas horas de estudio y sus valiosas contribuciones para el perfeccionamiento del texto; a la politóloga Lucía Rojas Paniagua, quien, además de haber sido la persona que más ha contribuido con las correcciones de la tesis, ha sido una amiga excepcional que siempre estuvo presente y me ha apoyado en muchos momentos críticos y difíciles del doctorado; a la historiadora Claudia Ivett Coyotzi, una amiga con la cual conservo una bonita y duradora amistad, que se gestó cuando me vine a México por primera vez, en 2010, como estudiante de intercambio en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; a Giovana Jennifer Braham y su familia, quienes, aún en los peores momentos de la pandemia, me acogieron por más de una vez en las celebraciones de año nuevo y navidad; a mi tocayo y gran antropólogo brasileño Rafael Moreira da Silva, un amigo brillante que quiero mucho y con quien, aunque en la distancia, he mantenido largas horas de conversación, reflexiones e intercambio de ideas.

Igualmente, me gustaría agradecer a los amigos y amigas que hice durante mi estancia de investigación en Estados Unidos. Agradezco, sobre todo, a Liz Huatemo, a Amelia Enrique, al profesor Dr. Roberto D. Hernandez y a todas las personas involucradas con el Centro Cultural de la Raza de San Diego. Este espacio me brindó la oportunidad de participar en varias actividades que me permitieron conocer a gran parte de la comunidad chicana de San Diego, así como a personas fenomenales, envueltas en diferentes movilizaciones políticas en América Latina y Estados Unidos, que estaban de paso por la ciudad. Otro centro cultural sumamente importante en la lucha latina dentro de los EUA y que tuve la satisfacción de conocer fue el Eastside Café, un espacio de inspiración zapatista que se ubica en el barrio latino El Sereno, en la región este del condado de Los Ángeles. Agradezco enormemente a Roberto González

Flores, quien se puso a disposición de enseñarme el lugar y contextualizarme sobre las pugnas políticas impulsadas por las comunidades latinas y chicanas de Los Ángeles.

Seguramente no me puedo olvidar de la Dra. Dhapne Taylor Garcia, quien aceptó recibirme como “visiting scholar” en el curso de Estudios Étnicos de la Universidad de California de San Diego (UCSD) e hizo posible que mi estancia de investigación en los EE. UU. se convirtiera en realidad. A través de Dhapne Garcia también tuve el privilegio de ministrar una clase en la asignatura “Circulations of Difference” para que compartiera con sus alumnos(as) mi proyecto de investigación y mi experiencia en el doctorado. Lamentablemente, mi estancia académica en dicha universidad fue interrumpida por la llegada del covid-19 y el inicio de las medidas de encierro y toque de queda. Este fue un momento extremadamente difícil porque, en función de la paranoia generalizada que se instaló en aquel momento inicial de la pandemia, fui literalmente expulsado de la casa que vivía en San Diego. Por esta razón, terminé mudándome a Tucson, Arizona, porque había un amigo de una amiga que estaba rentando un cuarto en su casa y, pese a los temores de la circulación del nuevo virus, estaba aceptando el ingreso de nuevas personas. Por ello, soy eternamente grato a Nevada, quien se solidarizó conmigo y me llevó en su camioneta, de San Diego a Tucson, a la casa de Kameron Hanson. Le agradezco a Kameron, del mismo modo, por abrir las puertas de su hogar y permitir que hiciera de ella mi nueva morada por los seis meses consecutivos.

Aun así, la experiencia en Estados Unidos fue extremadamente productiva. La pandemia no impidió que, tras el brutal asesinato de George Floyd el 25 de mayo de 2020, se llevaran a cabo las protestas masivas del *Black Live Matters* que ocurrieron no sólo en Estados Unidos sino que en las grandes ciudades de todo el mundo. En Tucson no fue diferente; fueron muchos los mítines y las marchas a las que tuve el honor de registrar y participar. Gracias a ellas pude conocer y conectarme con gente magnífica de Tucson. Agradezco inmensamente a Brian Taraz, a Angus Wensel, a Nick David y a Scott Pride, nuestras conversaciones me rindieron muchos aprendizajes sobre las dinámicas del racismo estadounidense y sobre el panorama político general del Estados Unidos contemporáneo. De la misma manera, no puedo dejar de mencionar al Espresso Art Café de Tucson, café y bar frecuentado por activistas e intelectuales de izquierda al cual accedí inúmeras ocasiones para trabajar en la tesis y sumarme a las discusiones políticas que se realizaban en el lugar.

Para finalizar, agradezco a dos de los compañeros que pasaron por la casa donde vivo actualmente en la ciudad de México. El antropólogo argentino Nahuel Valdez fue una persona que me ayudó considerablemente en la finalización del capítulo 4. Como también estaba

terminando de escribir una tesis de posgrado, pasamos muchas horas estudiando juntos y pude disfrutar no sólo de su compañía sino de sus comentarios y observaciones contundentes acerca de la redacción del texto. De igual modo, la presencia del Dr. Elio Pantoja, sociólogo brasileño que vino a México realizar una estancia de posdoctorado y vivió en la casa por unos meses, fue crucial para que lograra terminar la tesis dentro de los plazos acordados. En aquellos días en que ya me sentía extremadamente exhausto, Elio fue como una luz que me dio energía para seguir trabajando en la tesis y entregarla exactamente a las 18:00 horas del 31 de diciembre de 2021. A Elio le doy muchísimas gracias por haber estado aquí conmigo en aquellos momentos finales y decisivos del doctorado.

En fin, agradezco inmensamente a todos y todas ustedes. El resultado del siguiente trabajo no sería el mismo si no hubiera contado con sus preciosas colaboraciones. ¡Muchas gracias!

## RESUMEN

El objetivo de la siguiente tesis es reflexionar acerca del concepto de nación estadounidense en la obra tardía de Samuel Huntington para comprender su funcionalidad política en el seno del corpus social del Estados Unidos contemporáneo. La productividad política de dicho concepto está ligada a su capacidad de articularse con una cierta lectura de la historia americana, la cual reintroduce una dada noción de raza y cultura que pasa a certificar la “autenticidad” del estatus de ciudadanía estadounidense. No obstante, la raza es dislocada de la biología para la cultura y es resignificada dentro de un nuevo régimen racial que, a diferencia de los antiguos ordenes raciales que estaban estructurados en torno a un racismo explícito y biológico, opera a partir del silencio y de su propia negación. Esto le da una efectividad todavía mayor porque logra invisibilizarse en el discurso nacional y deja de ser reconocida como un elemento estructurante y actual de la jerarquía social de los Estados Unidos. Por consiguiente, la cultura estadounidense, que en los términos huntingtonianos es denominada como esencialmente protestante y anglosajona, aparece como una totalidad armónica y homogénea que, al presentarse como la única categoría válida en la definición de la identidad nacional, desautoriza el uso de la raza en la explicación de las contiendas sociales que se llevan a cabo en la sociedad estadounidense. Eso le permite a Huntington eliminar toda y cualquier acepción teórica que asocia los EUA a una historia manchada por el despojo de la guerra y del colonialismo, habilitando un sentido de cultura nacional que está libre de amarras políticas y de la propia violencia colonial. Las nuevas modalidades de racismo y colonialidad, sin embargo, no han dejado de propiciar los paradigmas identitarios que seleccionan y filtran el acceso de aquellos que desean integrar la comunidad nacional. Los inmigrantes y las minorías étnicas que no poseen los requisitos de raza solicitados por los formatos hegemónicos de identidad nacional, de esta forma, viven bajo una condición de membresía ambigua e incierta que les niega el reconocimiento pleno y el derecho de participación política efectiva al interior de la nación.

**Palabras clave:** identidad nacional; minorías étnicas; nación estadounidense; raza; cultura; colonialidad;



## ABSTRACT

The main goal of the following thesis is to reflect upon the concept of the American nation in the late work of Samuel Huntington in order to understand its political functionality within the social corpus of the contemporary United States. The political productivity of this concept is linked to its ability to articulate itself to a certain view of American history, which reintroduces a particular notion of race and culture that goes on to certify the "authenticity" of the status of US citizenship. Race, however, is dislocated from biology to culture and is resignified within a new racial regime that, unlike the old racial orders which were structured around an explicit and biological racism, operates from silence and its own denial. This makes it even more effective because it manages to become invisible in the national discourse and ceases to be recognized as a structuring and current element of the social hierarchy of the United States. Consequently, American culture, which in Huntington's terms is described as essentially Protestant and Anglo-Saxon, appears as a harmonious and homogeneous totality that, by presenting itself as the only valid category in the definition of the national identity, disavows the use of race in the explanation of the social struggles that take place in American society. This allows Huntington to eradicate all and any theoretical meaning that associates the US with a history stained by colonialism and the spoils of war, enabling a sense of national culture that is free from political conflicts and colonial violence. Nonetheless, the new forms of racism and coloniality have not ceased to promote identity paradigms that select and filter the access of those who wish to integrate themselves into the US national community. Immigrants and ethnic minorities who do not have the race requirements requested by the hegemonic formats of national identity, therefore, live under an ambiguous and uncertain membership condition that denies their full recognition and the right to have effective political participation within the US nation.

**Key words:** national identity; ethnic minorities; American nation; race; culture; coloniality;

## RESUMO

O objetivo da seguinte tese é refletir sobre o conceito de nação estadunidense na obra tardia de Samuel Huntington a fim de compreender sua funcionalidade política no seio do corpus social do Estados Unidos contemporâneo. A produtividade política desse conceito está ligada à sua capacidade de articulação com uma certa leitura da história americana, na qual se reintroduz uma dada noção de raça e cultura que passa a atestar a “autenticidade” do status de cidadania estadunidense. No entanto, a raça é deslocada da biologia para a cultura e se ressignifica dentro de um novo regime racial que, diferentemente das velhas ordens raciais que se estruturavam em torno de um racismo explícito e biológico, opera a partir do silêncio e de sua própria negação. Isso a torna ainda mais eficaz porque consegue se invisibilizar no discurso nacional e deixar de ser reconhecida como um elemento estruturante e atual da hierarquia social dos Estados Unidos. Conseqüentemente, a cultura estadunidense, que nos termos huntingtonianos é denominada como essencialmente protestante e anglo-saxônica, aparece como uma totalidade harmoniosa e homogênea que, ao se apresentar como a única categoria válida na definição da identidade nacional, repudia o uso da raça na explicação dos conflitos sociais que ocorrem na sociedade estadunidense. Isso permite que Huntington elimine todo e qualquer significado teórico que associe os EUA a uma história manchada pelos espólios da guerra e do colonialismo, possibilitando um sentido de cultura nacional que está livre de laços políticos e da própria violência colonial. As novas modalidades de racismo e colonialismo, contudo, não deixaram de promover paradigmas identitários que selecionam e filtram o acesso daqueles que desejam integrar a comunidade nacional. Os imigrantes e minorias étnicas que não possuem os requisitos de raça exigidos pelos formatos hegemônicos de identidade nacional, dessa forma, vivem sob uma condição de pertencimento ambígua e incerta que lhes nega o reconhecimento pleno e o direito à participação política efetiva dentro da nação.

**Palavras chave:** identidade nacional; minorias étnicas; nação estadunidense; raça; cultura; colonialismo;

*1,950 mile-long open wound  
dividing a pueblo, a culture,  
running down the length of my body,  
staking fence rods in my flesh,  
splits me splits me  
me raja me raja*

*This is my home  
this thin edge of  
barbwire.*

*But the skin of the earth is seamless.  
The sea cannot be fenced,  
el mar does not stop at borders.  
To show the white man what she thought of his  
arrogance,  
Yemaya blew that wire fence down.*

*This land was Mexican once,  
was Indian always  
and is.  
And will be again.*

*Gloria Anzaldúa. Borderlands. La Frontera. The New Mestiza.*

# Índice

<b>Introducción .....</b>	<b>13</b>
<b>1. Samuel Huntington y la cultura como el nuevo locus político de disputa, conflicto, agencia y pacificación .....</b>	<b>38</b>
1.1. El autor y su obra en perspectiva genealógica y arqueológica .....	38
1.2. Los Estudios culturales y el nuevo espacio delegado a la cultura en los Estados Unidos .....	58
1.3. La desasociación entre raza y cultura: el relativismo cultural boasiano y los orígenes míticos de la antropología estadounidense .....	72
<b>2. Homogeneidades petrificadas, heterogeneidades deslizantes. La nación como dimensión sublime que borra al Otro de su existencia política .....</b>	<b>84</b>
2.1. La construcción de la raza como antípoda de sí misma.....	84
2.2. <i>Color Blind-Racism</i> y la cultura como la sustitución metonímica de la raza.....	102
2.3. La batalla conceptual por los significados del movimiento de los derechos civiles .....	118
2.4. Colonos antes que inmigrantes: <i>the founding settlers</i> .....	138
<b>3. El despojo de los pueblos nativos y de las minorías étnicas de la retórica nacional. La colonialidad estructurada como vacío y silencio, científicismo y religiosidad .....</b>	<b>153</b>
3.1. La América como el Gran Desierto .....	153
3.2. Colonialismo de asentamiento y Destino Manifiesto: la sacralidad ineludible del expansionismo estadounidense.....	173
3.3. La ideología racial anglosajona como nuevo arquetipo de dominación colonial .....	184
3.4. El fatalismo del ethos puritano y el mito profético del origen nacional.....	202
<b>4. La construcción discursiva acerca de los mexicanos en <i>Who Are We?</i>. Los nuevos desafíos de la nación estadounidense en el cambio del siglo XX al XXI. ....</b>	<b>214</b>
4.1. El movimiento <i>deconstruccionista</i> y el multiculturalismo estadounidense. ....	214
4.2. <i>Americanization</i> : asimilación al estilo americano.....	230
4.3. Ciudadanos antes que humanos, humanismo y ciudadanía estadounidense .....	242
4.4. La amenaza mexicana: la fabricación del nuevo enemigo nacional .....	259
<b>Conclusiones .....</b>	<b>282</b>
<b>Corpus de archivo .....</b>	<b>298</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>299</b>

## Introducción

El problema central que nos preocupa en esta investigación es analizar el concepto de nación estadounidense en la obra tardía del politólogo estadounidense Samuel Phillips Huntington. Para ello, entendemos que tal concepto pertenece a un campo ideológico interseccional que posee funcionalidad justamente por la capacidad de articularse con otras categorías epistémicas. Pese a que son muchas las modalidades teóricas con las cuales la idea de nación huntingtoniana dialoga y se entrecruza, priorizamos, para los propósitos de esta tesis, la dimensión de raza, cultura e historia. Igualmente, queremos comprender cómo el manejo de un determinado discurso sobre la nación americana produce efectos políticos concretos y peculiares que impactan negativamente la vida de las diversas comunidades étnicas-minoritarias que habitan los EE. UU., especialmente las comunidades México-estadounidenses del oeste, del Pacífico (California) y del suroeste americano.

Por consiguiente, aunque las narrativas huntingtonianas sobre la nación estadounidense se presenten en una perspectiva científicista y desinteresada, desprendida de la historia y de las pasiones mundanas, cabe examinar su faceta ideológica y meditar acerca de las reverberaciones políticas contemporáneas que colocan en marcha. Se hace necesario capturar, por lo tanto, la dimensión representacional, colonial y discursiva de la nación, en el sentido de desnaturalizarla como algo inevitable e inmanente, proveniente de una fuerza divina y superior, para revelar las redes de poder que se ocultan a través del lenguaje y que posibilitan la construcción de una supuesta correspondencia/transparencia entre discurso y realidad (Hall, 2010; Foucault, 1998).

En ese sentido, es preciso entender el capital político que la obra tardía de Huntington posee frente a los modos recientes de hacer política, y concebir a la nación, en los Estados Unidos. La victoria presidencial de Donald G. Trump en 2016 es el mejor ejemplo de ello. Las espantosas similitudes entre su gobierno y las ideas huntingtonianas sobre la identidad nacional estadounidense revelan la potencialidad de éstas últimas en relación a los aparatos políticos e institucionales del Estado de los EUA. Huntington representa una corriente teórica sobre la nación estadounidense que no sólo se concretó como gobierno, sino que proporcionó las directrices ideológicas que revistió la figura de Trump de prestigio y legitimidad, viabilizando que el magnate americano asumiera la posición de mayor rango jerárquico en el mundo político nacional y global.

Es por ello que situamos a la producción intelectual del politólogo harvardiano más allá del ámbito académico; ella posee productividad política. Es justamente por este alcance político que también la entendemos como hegemónica, en el sentido dado por Antonio Gramsci y por el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham (CCCS). El teórico italiano se preguntaba sobre el porqué de gran parte de la clase trabajadora italiana haber apoyado a Benito Mussolini y al fascismo en su país en los años 20 del siglo pasado. Esto generaba una contradicción estructural con cierta lectura simplista del marxismo que otorgaba a los proletarios el papel de revolucionarios, o activistas en contra del *statu quo* burgués, únicamente por su condición de clase social.

Gramsci argüía que, en las condiciones modernas del capitalismo (siglo XX), la dominación de clase no se reducía al ámbito de la coacción (la fuerza bruta) y del poder económico. Era necesario construir un liderazgo intelectual y moral (cultural) que creara una alianza amplia con una variedad de fuerzas, lo que el autor llamó, a partir del filósofo francés Georges Sorel, “bloque histórico”. Este bloque estipularía las condiciones para promover un tipo de consentimiento social que garantizaría la producción de hegemonía de la clase dominante a través de un nexo de instituciones, ideas y relaciones sociales (Sassoon, 1991).

La noción de hegemonía es central para la tesis porque entendemos al poder como una dimensión estructurada en torno a la cultura que articula y traspasa fronteras de clase, género, raza, etnia, orientación sexual y nacionalidad. La cultura logra normativizar un tipo de poder que se hace eficaz justamente porque se construye en los espacios menos esperados de la vida social, invisibilizándose a través de prácticas y manifestaciones aparentemente desinteresadas y validándose al interior de lugares que, según la lógica de un marxismo más ortodoxo, deberían repudiarlo. De ahí la fuerza de la retórica trumpista dentro de circuitos sociales históricamente marginalizados y oprimidos en los Estados Unidos. La base de apoyo a Trump reside, en gran parte, en las clases blancas obreras y campesinas del país. Su soporte por parte de minorías étnicas también es expresivo; sectores significativos de afroamericanos, latinos, méxico-estadounidenses, asiáticos, mujeres y grupos LGBTQ salieron públicamente para respaldar el proyecto político del expresidente republicano.

En ese sentido, el gobierno Trump dio cabida a la concreción de un nuevo formato del discurso nacional que se rebeló contra las formas en que se pensaba, se imaginaba y se administraba a la nación en los tiempos de globalización propios de la era neoliberal de los años 80 del siglo pasado. Consecuentemente, la ambigüedad y tensión permanente que marcó al Estado-nación en la segunda mitad del siglo XX, es decir, la coexistencia de su carácter

*alterofílico* y *alterofóbico* (Segato, 2007), estuvo minada por una vuelta a los cánones clásicos y tradicionales de la identidad nacional, provocando que la *alterofobia* prevaleciera sobre la *alterofilia*.

Trump representa la consumación de un nuevo tiempo histórico en el cual los modelos clásicos de identidad nacional (siglos XIX, XX) fueron recolocados en escena. Por ello la popularidad del slogan *Make America Great Again*, un lema que respalda la premisa huntingtoniana de que las élites estadounidenses se habían desnacionalizado. Por haber adherido a un liberalismo globalista que priorizaba los intereses privados de las grandes corporaciones sobre los nacionales, la idea de la campaña de Trump era representar a éstas últimas como las traidoras del espíritu del pueblo americano. Era preciso volver a este período glorioso e incierto de la historia estadounidense en donde sus líderes serían fidedignos a la voluntad del pueblo – *the people* –, esta entidad abstracta que, tanto en la retórica trumpista como en la huntingtoniana, ganó el status de “guardián fiel de la nación”.

Por consiguiente, las narrativas nacionales neoliberales, que ganaron fuerza a finales del siglo XX y que apostaron en la fomentación de una política nacional multicultural, fueron perdiendo fuerza y cedieron el paso para un modelo de nación monocultural. Tales discursos se apoyaban en la idea de que el Estado-nación americano, al exponer a sus otros internos para luego convertirlos en mercancías lucrativas en el gran mercado del capitalismo global, podían sacar provecho y generar ganancias con las políticas celebratorias de la diversidad étnico-cultural. Con la victoria presidencial de Donald Trump en 2016, sin embargo, la nación estadounidense pasó a ser significada en términos de un repudio estructural hacia las heterogeneidades ligadas al ámbito nacional, afirmándose en torno a un proyecto que diera continuidad a la incasable tarea del Estado-nación de constituirse en una comunidad culturalmente homogénea y políticamente uniforme.

De esta forma, las formaciones nacionales de alteridad, en donde diferentes instancias regulatorias – el Estado, el mercado, los medios de comunicación, – se hacían cargo de la debida exposición y administración de sus *mismidades tranquilizantes* y *alteridades amenazantes* (Briones, 2015), se doblegaron a formaciones nacionales que poseen otro *modus operandi* de tragar, apropiar, digerir y gestionar su diversidad interior. Inusitadas formas de miedo, odio y temor fueron accionadas hacia todos aquellos que pasaron a encarnar la condición de “extranjería” y “inmigración”. La expresión del día era la de *Illegal Aliens*. La terminología era aplicada a grupos que, independientemente de ser inmigrantes o no, eran

tajados como invasores porque la imagen emanada de sus cuerpos producía desconciertos en el imaginario hegemónico (blanco) nacional.

Este nuevo miedo estuvo amparado por una serie de proyecciones y estudios estadísticos que, junto a una poderosa producción intelectual, afirmaban que la nación estadounidense podría perder aquello que es concebido como su patrimonio más precioso: la blanquitud. Tales estudios defendían la tesis de que, si las políticas inmigratorias no pasaran por una reestructuración profunda, cerrando las fronteras hacia las nuevas olas de inmigración que venían sobre todo de México y América Latina, los blancos podrían ser una minoría ya en 2045.<sup>1</sup>

Aún en 1993, en una edición especial sobre inmigración en los EE. UU., la revista *Times* publicó una edición polémica que traía en su portada la imagen, generada por computadora, de una mujer multirracial en donde se leía la leyenda “The New Face of America”. Como explicaron los editores de la revista, la producción de la imagen fue un intento digital de imaginar el posible rostro que emergería en algún momento del siglo XXI en la historia de los Estados Unidos. Como argumenta el artículo que abre a la edición, *America’s Immigrant Challenge*, la posible composición de este nuevo rostro estadounidense se debía a los altos índices de inmigración no europea, epitomizados por la aprobación de la ley de inmigración y naturalización de 1965, así como por los altos índices de natalidad entre las nuevas poblaciones inmigrantes.

En un tono aparentemente inocente, los editores parecen no mostrar remordimiento al reconocer que “the descendants of white Europeans, the arbiters of the core national culture for most of its existence, are likely to slip into minority status”.<sup>2</sup> En el mismo sentido, la directora de políticas de la Oficina de Referencia de Población de Washington, Martha Farnsworth Riche, dice que: "Without fully realizing it, we have left the time when the nonwhite, non-Western part of our population could be expected to assimilate to the dominant majority. In the future, the white, Western majority will have to do some assimilation of its own."<sup>3</sup>

Sin embargo, la débil inocencia del texto, que aparenta dar las bienvenidas a los nuevos inmigrantes y celebrar las diferencias entre los estadounidenses, no deja de resaltar la

---

<sup>1</sup> Véase <https://www.brookings.edu/blog/the-avenue/2018/03/14/the-us-will-become-minority-white-in-2045-census-projects/>

<sup>2</sup> Véase *America’s Immigrant Challenge*. Número 21, edición 29. *Times Magazine*, 1993, pág. 2. Disponible en <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,979725-2,00.html>

<sup>3</sup> *America’s Immigrant Challenge*, pág. 2. Disponible en <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,979725-2,00.html>



problemática distancia asociada entre los movimientos inmigratorios del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX y aquellos que advinieron a partir de la flexibilización de las políticas de inmigración en 1965. En ese sentido, las recientes olas de inmigración, a diferencia de las antiguas, eran “more problematic” y más difícil de asimilar, argumento que, como se verá a lo largo del texto, será vital en la construcción huntingtoniana de los latinos, especialmente los mexicanos, como grupos que no se dejan asimilar porque son incompatibles con los valores “propiamente americanos”. No es de menor importancia recordar que, mientras las segundas olas de inmigración venían sobre todo de países tercermundistas, las antiguas, idealizadas como de fácil asimilación porque “ya” estarían sintonizadas con la cultura estadounidense, eran preponderantemente norte-europeas.

De este modo, pese a la bienvenida dada a las diferencias que caracterizan a los “newcomers”, los editores del artículo también no dejan de subrayar que hay una unidad fundamental que proporciona cohesión identitaria a los estadounidenses y que la expresividad numérica de los nuevos inmigrantes, algo que las políticas migratorias no pueden dejar “fuera de control”, no debe colocar desafíos a los principios estructurales que forman el “carácter estadounidense”. Al respecto, la revista dice que “The biggest challenge the U.S. faces on the immigration front is ensure that these welcome differences are accompanied by a dedication to, or at least a healthy acceptance of, what unites Americans of every color and ethnic background: the host of values many still consider vital to the American character”.<sup>4</sup>

La aparente benevolencia del texto confiere, además, legitimidad teórica a un argumento que está entre las principales tesis de Huntington acerca de la nación estadounidense y que será ampliamente debatido a lo largo del texto: la pretendida pérdida de importancia de la categoría raza en la acepción de la identidad nacional. De igual manera, el artículo, dialogando con una perspectiva propia de sectores tradicionalistas de la sociedad estadounidense, condena las políticas de identidad y lo que nombró como “thought-control techniques popularly called ‘political correctness’”.<sup>5</sup>, una expresión que fue de uso constante en la retórica trumpista para deslegitimar a sus opositores. El argumento era que los nuevos inmigrantes estaban creando una tendencia que, para justificar que se amontonaran bajo la etiqueta de “víctimas sociales”, colocaba la etnicidad por encima de la individualidad. Consecuentemente, citando al historiador conservador Arthur M. Schlesinger Jr., un gran

---

<sup>4</sup> *America’s Immigrant Challenge*, pág. 3. Disponible en <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,979725-2,00.html>

<sup>5</sup> *America’s Immigrant Challenge*, pág. 3. Disponible en <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,979725-2,00.html>

contribuidor para el pensamiento huntingtoniano que también analizaremos en la tesis, afirmaban que el “dogma multiétnico” menospreciaba el *unum* y glorificaba el *pluribus*, lema que estuvo presente en la constitución estadounidense entre 1776 y 1956.<sup>6</sup>

Del mismo modo, Samuel Huntington, en su último libro, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004b), señala que los Estados Unidos han dejado atrás el peso de la raza y de la etnicidad en la definición de la identidad nacional del país. El autor apuesta, así, en una perspectiva histórica cohesiva y lineal en la cual la eficacia del *Melting pot* estadounidense, o la del *Transmutting pot*, nunca ha dejado de cumplir con su función homogeneizante y avasalladora: deglutir y asimilar los componentes “foráneos” de la nación, haciendo que el inmigrante partícipe del *Melting pot* sea sólo aquél capaz de esfumarse y diluirse en los valores de la cultura anglosajona protestante hegemónica.<sup>7</sup>

Los referenciales históricos de identidad étnica y racial, que marcaron la historia de los Estados Unidos, se desvanecen ahora en una nueva narrativa que afirma que estos referenciales han dejado de operar colectivamente y pasaron a un nivel subjetivo e individual. Al dislocar la identidad social de la raza y de la etnicidad al individuo, sin embargo, se provoca un movimiento que desmantela a la propia identidad étnico-racial en sí, porque ésta sólo cobra vida debido a su dimensión colectiva y social. De esta forma, Huntington encontró el método perfecto para sostener la tesis de que la nación de Tío Sam se ha transformado en una sociedad no étnica y no racial.

La preeminencia del individuo sobre cualquier identidad que asuma matices étnicos/raciales se debe a la glorificación huntingtoniana de los preceptos individualistas de la ética protestante del trabajo. Según Huntington (2004b), esta ética fue creada por las comunidades religiosas puritanas inglesas, disidentes del protestantismo inglés, que vinieron a América en una misión divina para edificar ahí la verdadera iglesia de Cristo. Las colonias que

---

<sup>6</sup> *E Pluribus Unum* es una expresión en latín que significa “De muchos, uno” y representaba la determinación de los Estados Unidos de formar una sola nación a pesar de la formación del sistema federalista que se formó con la independencia y que sigue vigente hasta hoy. En 1956, sin embargo, éste fue substituido por el slogan “In God We Trust”, que fue aprobado por la Cámara y el Senado por unanimidad y sin debates. En el artículo *America's Immigrant Challenge*, los editores se refieren al término para argumentar que el “dogma multiétnico”, al privilegiar el “Pluribus” en detrimento del “Unum”, pone en peligro la unidad de la nación.

<sup>7</sup> El *Transmutting pot* es una idea que Huntington toma del historiador estadounidense George Rippey Stewart para afirmar que este modelo es más apropiado para el caso americano porque, en vez de enfatizar un proceso de síntesis y amalgama étnico/cultural, reestablece la supremacía de la cultura anglosajona protestante sobre las demás y las somete al paradigma central del asimilacionismo americano. Como resalta Stewart: “as the foreign elements, a little at time, were added to the pot, they were not merely melted but were largely transmuted, and so did not affect the original material as strikingly as might be expected” (Stewart, 1954, apud Huntington, 2004b:184).

constituyeron a la Nueva Inglaterra fueron el mejor ejemplo de ello. Ellas se remontaban a los asentamientos anglosajones que se aposaron de Inglaterra en el siglo V d.c. y resistieron, durante seis siglos, a las invasiones normandas que tomaron a la isla británica de asalto en el siglo XI.

Así como pasó con el carácter mesiánico de la versión puritana del protestantismo, la vertiente americana de las reformas anglicanas en las palabras de Huntington (2004b), la cultura introducida por los anglosajones en territorio inglés fue idealizada como aquella que construyó los pilares básicos de la libertad y de las instituciones democráticas modernas. Sin embargo, esta cultura sólo podría realizarse cabalmente en suelo estadounidense. Aunque fueran protestantes (anglicanos), el politólogo harvardiano afirmaba que la dinastía Tudor introdujo en Inglaterra una cultura política y religiosa despótica que imposibilitó la realización plena de los valores anglosajones. La formación de las trece colonias inglesas en la costa este de la América del Norte fue lo que viabilizó la continuidad de la experiencia democrática iniciada por los asentamientos anglosajones en la Inglaterra del siglo quinto de la era cristiana. Estados Unidos se transformó, así, en un espacio sagrado por excelencia, pues garantizó que los anglosajones pudieran materializar su verdadera razón de ser. Este será un tema que se abordará en el capítulo 3.

Es este el sentido que la expresión “anglo protestant culture” asume en *Who Are We?* (2004b). Los anhelos de realización de esta cultura, antes de proyectarse hacia el futuro, se ampara en un movimiento de retorno a la “época dorada” fundada por los anglosajones, que fue interrumpida primero por el autoritarismo de los pueblos normandos y después por la ascensión tiránica de la dinastía Tudor. El poder de esta cultura es tal que no sólo logra detenerse en el tiempo, sino que alcanza reconectarse con este pasado perdido de la historia inglesa para reubicarlo en el orden del día de la vida nacional de los Estados Unidos. Esta cultura se postula, además, como los orígenes míticos de la nación, condicionando el desarrollo de la historia estadounidense a los dictámenes establecidos por este principio fundacional y colocando la apertura del devenir para fuera del campo histórico. En ese sentido, para contrarrestarse a la retórica huntingtoniana que esencializa la historia americana en un discurso teleológico, homogéneo y fatalista, nos apoyamos en una perspectiva genealógica de Michel Foucault (2010) para pensar el tiempo como diferencia y no como repetición; volveremos a este tema más adelante.

De este modo, como se dijo anteriormente, la historicidad de la cultura estadounidense (anglosajona) entraba en una etapa *posracial* en donde los caracteres de raza y etnicidad habían

quedado atrapados al pasado. Al igual que la perspectiva levantada por el artículo de la revista *Times*, cuando relacionaba los nuevos inmigrantes con las políticas de identidad étnica y racial, el politólogo harvardiano señala que el problema de la raza en la historia reciente de los Estados Unidos es un problema provocado tanto por las minorías étnicas como por las nuevas corrientes de inmigración. Son ellas las que, a contramano de la historia y en plena disonancia con el estadounidense blanco, que pudo borrar el adjetivo “white” de su percepción identitaria, traen de vuelta a la esfera pública las prerrogativas de raza y etnia cuando demandan por políticas de acción afirmativa y reconocimiento étnico-racial. Es preciso subrayar, sin embargo, una gran ironía que aparece en los discursos huntingtonianos sobre la raza en los EUA: al mismo tiempo que se descualifica a las minorías por llevar a cabo reivindicaciones étnicas y raciales, éstas son constantemente racializadas por el propio discurso hegemónico nacional.

Es esta constante racialización de los *otros* nacionales lo que vuelve posible su constante deslegitimación como integrantes partícipes de la nación, a fin de cuentas, la anulación de la raza es válida sólo y cuando el sujeto en cuestión posee los requisitos raciales (blancos) no declarados que le otorga la condición de sujeto legítimo de enunciación. Por el mismo hecho de que estas minorías son racializadas y tienen que convivir diariamente con el estigma del racismo, exigen demandas que pasan por el criterio racial. De esta forma, la reivindicación de la categoría raza no sólo es válida, sino que sumamente importante porque nombra a las nuevas modalidades del racismo estadounidense y explicita la pirámide jerárquica racial que sigue dictando las relaciones de poder en este país.

En ese sentido, para garantizar que los pilares de la individualidad no se desvanezcan frente a las amenazas engendradas por la raza y la etnia, Huntington (2004b) acciona a este gran propulsor de la identidad nacional que es la cultura protestante anglosajona. De esta manera, al igual que en la figura retórica de la metonimia, en donde se designa una idea con el nombre de otra y el todo es presentado como una pequeña parte, la cultura sustituye a la raza y la cultura anglosajona pasa a asociarse automáticamente con un dado modelo de blanquitud de modo que tal relación sea proyectada hacia el exterior del dominio discursivo. La nación estadounidense, por consiguiente, solapa a la propia operación discursiva que le dio forma para (re)presentarse como una categoría ausente de color; los que lo poseen, así, justamente por carecer de este elemento (blanquitud) no declarado que constituye al “estadounidense auténtico”, son empujados hacia los bordes fronterizos de la nación.

De este modo, la raza pasará a ser una categoría invalida en el discurso nacional porque “distorsionaría” lo que sería, en realidad, el efecto de la cultura. Todos los problemas que eran

antes atribuidos a la raza se lanzan hacia una perspectiva culturalista que entiende que los problemas de retraso y no asimilación por parte de las nuevas comunidades de inmigrantes se deben a un problema de naturaleza cultural. Para ello, Huntington rechazará las perspectivas culturales puestas en marcha por el campo de los estudios culturales británicos, chicanos y estadounidenses para apoyarse en una cierta tradición de la antropología estadounidense que piensa a la cultura como aquello que denota unidad, totalidad y encierro, y no hibridismo, apertura y fragmento.

En ese sentido, así como lo hace con los mexicoamericanos, Huntington (re)presenta a los mexicanos como partidarios de una cultura estática, monolítica y encerrada en sí misma, inconciliable con las premisas que caracterizan a la identidad nacional. Como será visto en el capítulo 2, tanto los vecinos al sur de la frontera estadounidense como los *Mexican-Americans* no se incorporan a la cultura anglosajona protestante porque son perezosos, porque no están comprometidos con una ética del trabajo individualista, porque están atrapados a una cultura de la pobreza, de la falta de ambición, del catolicismo y de la postergación. No obstante, al esencializar y fijar ciertos valores estereotipados en el ámbito de la cultura, el proceso de culturalización que guía las narrativas huntingtonianas reproduce las mismas dinámicas racistas, que condicionan el comportamiento humano a prerrogativas dadas por la biología.

Para Huntington (2004b), el éxito de este proceso de desracialización se debe a una nueva actitud del estadounidense blanco, que se abrió a relaciones de matrimonio mixto entre las diferentes razas y etnias que inmigraron a los Estados Unidos a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. El autor señala que, a partir de la segunda y de la tercera generación, el *Melting pot* americano entra en un proceso de asimilación estructural en donde los lazos étnicos/raciales, que marcaron a los inmigrantes *a priori*, se disuelven plenamente en la sociedad (anglosajona) estadounidense. El politólogo harvardiano alega que, a partir de ese momento, empezó a gestarse un modelo de asimilación matrimonial que, sobre todo al finalizar la segunda guerra mundial, incluyó no apenas diferentes grupos étnicos, sino que también distintas comunidades religiosas.

De esta manera, los matrimonios mixtos entre diferentes religiones e identidades étnicas hicieron que lo anglosajón dejara de ser entendido en su acepción étnica-racial para ser comprendido en una dimensión política (credo americano) y cultural (cultura anglosajona), provocando que el color blanco, históricamente asociado a la cultura anglosajona, desapareciera como un componente central en la definición de la identidad nacional. Es en ese sentido que el autor, citando a la edición especial de la revista *Times* que mencionamos aquí,

afirma que los anglosajones ya no predominan como raza sino como cultura. De esta forma, la posibilidad virtual de un nuevo rostro mestizo para los EUA, que emergería en algún momento del siglo XXI, corroboraba su argumento de que la nación estadounidense había ingresado en una era posracial.

Sin embargo, los mecanismos discursivos que desasocian la raza de la identidad estadounidense logran articular una nueva modalidad de racismo que gana efectividad justamente porque funciona en un espacio que no lo reconoce como tal. Debido a que está constituido por una mutabilidad que no cesa de realizarse en los códigos semánticos de la lengua, ha podido sobrevivir a las intemperies de la historia estadounidense y adaptarse a las geografías disonantes que fragmentan el territorio nacional. Fue esta capacidad de modificarse continuamente lo que posibilitó la construcción de este nuevo régimen racial, lo que también provocó que, dado a que es entendido preponderantemente como un fenómeno ahistórico y exclusivamente biológico, muchos pensaran que lo que estaba en juego era el fin del racismo en sí.

De este modo, en la segunda mitad del siglo XX en los EE. UU., la raza se dislocó de la biología para la cultura, dando forma a un racismo cultural que, como argumentado anteriormente, transfirió su determinismo biológico para un determinismo cultural. Por consiguiente, ocurrió una racialización de la cultura que hizo que las minorías étnicas no sólo estuvieran presas y condicionadas a sus culturas originarias, sino que imposibilitadas al progreso y al cambio histórico. Como recuerda el sociólogo puertorriqueño Bonilla-Silva (2014), este nuevo racismo, a diferencia del racismo biológico y científicista del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, no habla de razas superiores o inferiores sino de civilizaciones y culturas desarrolladas o subdesarrolladas, progresivas o retrogradadas. En vez de apoyarse en un sistema abierto y explícito de opresión racial, su operatividad reside en las entrelineas y sutilezas del discurso, haciéndose pasar por otra cosa que, por pertenecer ahora al ámbito de la cultura y no al de la raza, imposibilita que sea nombrado como aquello que realmente es.

Este nuevo régimen racial, no obstante, no elimina la dimensión de la violencia bruta como artificio utilizado en la manutención del *statu quo* racial. Como será visto en el segundo capítulo, Bonilla-Silva (2014) dice que los nuevos regímenes raciales nunca son completamente nuevos y puros; siempre traen en su bagaje procedimientos y lógicas propias a las formas anteriores de racismo. Como se argumenta también en el capítulo 2, el uso de la fuerza física se tornó evidente con el asesinato del afroamericano George Floyd; su muerte

provocó la explosión de manifestaciones globales en contra del racismo que colocó a la vista de todos la violencia explícita que el nuevo racismo estadounidense quería ocultar. El caso de Floyd, no obstante, fue apenas el detonador que dio visibilidad a una práctica corriente en la sociedad americana actual: la muerte y agresión física de grupos no blancos por parte de la policía y de la sociedad civil.

En ese sentido, aunque el poder hegemónico logre traspasar fronteras de clase y realizarse en todos los ámbitos de la vida social, su poder nunca es total e inquebrantable porque siempre hay un espacio de resistencia que, aunque juegue con las mismas cartas marcadas por las reglas discursivas, evidencia las grietas y contradicciones de las narrativas dominantes. Eso implica pensar que el borramiento de la raza en el discurso nacional estadounidense nunca se concretiza en términos absolutos, pues es constantemente desafiado por grupos subalternos que no apenas (re)producen el orden hegemónico, sino que también construyen espacios de agencia, creación y contestación.

A este respecto, aunque el recorte temporal de la investigación termina en 2020, exactamente porque ahí “finaliza” el experimento político institucional de las ideas huntingtonianas, es interesante ver que la victoria del gobierno Biden apunta hacia un horizonte político que, a su propia manera, parece desafiar algunas de las premisas huntingtonianas que marcaron el gobierno Trump, sobre todo en lo relacionado al campo racial. Como el gobierno Biden aparece en un contexto histórico marcado por disputas políticas en torno a las acepciones de la categoría raza, en donde el movimiento *Black Lives Matters* jugó un papel esencial, ésta no sólo volvió a ser reivindicada en la esfera pública, sino que pasó a disfrutar de un capital político inédito y valioso.

Irónicamente, aunque Biden representó la victoria del ala más conservador en las elecciones primarias de los Demócratas, supo capitalizar estas luchas para construir una narrativa oposicional al gobierno del magnate americano que lo proyectara como el candidato anti Trump por excelencia. La elección de Kamala Harris como la vicepresidenta también fue una jugada tácita para alcanzar tal objetivo. Hija de una india tamil con un jamaiquino que fueron activistas en el movimiento de los derechos civiles, su imagen, al tiempo que empodera la lucha de las minorías no blancas, también perturba los códigos gramaticales de la raza en

Estados Unidos, visto la dificultad de éstos en comprender la constitución de linajes raciales híbridos que no se encajan en el purismo de las identidades raciales americanas.<sup>8</sup>

En ese sentido, puede ser que las políticas de celebración étnica/racial, que reconocen la existencia de las razas para luego someterlas al juego mercadológico del capitalismo global, hayan vuelto a habitar, de forma diferenciada, los discursos oficiales sobre la identidad nacional estadounidense. No obstante, así como todavía es temprano para ver con más exactitud los rumbos que el tema tomará en la administración Biden, no es el interés de la tesis avanzar temporalmente hacia la administración del nuevo presidente. Este sería el trabajo para otra investigación.

De todas maneras, el nuevo capítulo de la historia estadounidense parece reflejar un momento en donde las políticas de ocultación de la raza, y la subsecuente naturalización de la violencia racista, han perdido fuerza política al interior de grandes sectores de la sociedad americana. Eso se dio en función de las presiones de movimientos sociales que tuvieron que apoderarse de las calles para que el aparato político institucional reaccionara de alguna forma. Parece ser este el caso de la administración Biden. Ahora, el gran desafío está puesto en la comprensión de que las luchas étnicas y antirracistas no pudieron dar mejores resultados porque fueron, históricamente, apropiadas por grandes corporaciones que querían promoverse económicamente en el ámbito de la globalización. Por lo tanto, es preciso tener en vista este problema para no dejar que las luchas contemporáneas en contra del racismo estadounidense se institucionalicen y se incorporen a la lógica capitalista impulsada por los intereses financieros de las grandes multinacionales.

La victoria “inesperada” de Biden, del mismo modo, nos posibilita pensar que las relaciones entre el capital político de Samuel Huntington y las instituciones estadounidenses no son fatalistas ni están impregnadas en la estructura del Estado americano. Su relación es mucho más de gobierno que de Estado e involucra también la sociedad civil. Esto implica pensar en Huntington como una forma de potencia y virtualidad política en la cual sus ideas, aunque no siempre sean puestas oficialmente en práctica, están continuamente a la disposición

---

<sup>8</sup> No podemos perder de vista, igualmente, el peso de la norma “one drop rule”, que afirma que cualquier persona con un solo antepasado de ascendencia africana (una sola gota de sangre negro) debe ser considerada negra. La regla de una gota es un principio social y legal de clasificación racial que fue históricamente prominente en los Estados Unidos en el siglo XX y se asociaba a la “negrura invisible” que se desarrolló después de la larga historia de “interacción racial” que se dio en el Sur a partir de la abolición de la esclavitud. Pese a ello, aunque la idea siga vigente, ha perdido fuerza en el siglo XXI y no ha dejado de generar malestar en las maneras de leer a los linajes raciales mixtos en los EUA.



de la sociedad, de políticos e instituciones que, por ventura, pueden servirse de ellas. La no reelección de Trump tampoco significa el fin de las *formas trumpistas* de hacer política, sino que, además de seguir poseyendo mucha fuerza dentro de los Republicanos, expresan su dislocamiento para una arena política no institucional. De este modo, éstas ganaron un grado de autonomía que, independiente de la participación directa del exmandatario estadounidense, seguirán ejerciendo fuerte presión política en la sociedad americana actual.

Otro aspecto que conforma el discurso huntingtoniano en torno a la nación estadounidense, y que es fundamental para el análisis de esta tesis, es la colonialidad. Como indica el propio título que da nombre a este texto, apostamos por una lectura de la obra tardía de Samuel Huntington que esté posicionada dentro de una perspectiva de la teoría poscolonial. Pensar en la construcción de la identidad nacional en términos poscoloniales implica entender al Estados Unidos contemporáneo como un Estado-nación que, de manera muy singular, supo actualizar el legado histórico del colonialismo. Sin embargo, al igual que la raza, este legado se invisibiliza en el vocabulario político nacional para sostener un modelo de nación que se concibe como una instancia pacificada, en donde las relaciones coloniales de poder están muertas y enterradas en el pasado colonial.

Por esta manera, así como la colonialidad es entendida como la otra cara de la modernidad capitalista por los estudios decoloniales, comprendemos al discurso colonial como la cara oculta que posibilitó la formación histórica del Estado-nación moderno. Éste último fue concebido en el interior de los diferentes contextos históricos del colonialismo, y los distintos movimientos independentistas que ocurrieron en las antiguas colonias lograron realizar una ruptura sólo parcial con relación al patrón de poder ejercido anteriormente por sus respectivas metrópolis.

La legitimidad de los nuevos Estados-nacionales frente al mundo, al independizarse de sus antiguos centros de poder, recaía en su capacidad de articular y reproducir la vieja lógica colonial en el ámbito del territorio administrado ahora por el Estado-nacional. Era preciso que éste no sólo expusiera a sus nuevos vasallos, sino que ratificara su poder sobre ellos. La experiencia del colonialismo se constituyó, por consiguiente, en el terreno histórico que propició el material teórico para la edificación del Estado-nación. Nación y colonialismo pasan a ser, así, dos facetas que componen un mismo rostro; hablar de uno es hablar del otro que lo hizo posible.

Lo (pos) colonial en Estados Unidos, a diferencia de lo que sucedió con la formación de los Estados-nacionales latinoamericanos y con los países africanos y asiáticos recién independizados en el siglo XX, se constituyó como una experiencia colonial pionera en el mundo a partir de la proclamación de independencia en 1776. La formación de los Estados Unidos de la América, al final de la guerra con Inglaterra en 1783, se caracteriza como un movimiento de dislocamiento gradual de poder a nivel global. El antiguo centro de gravedad del poder imperial – Gran Bretaña – se trasladaba, así, del Norte de Europa hacia el Norte de América. Aunque la órbita de poder del imperialismo británico creció y continuó presente en Oceanía, África y Asia a lo largo del siglo XIX y XX, Estados Unidos pasaba a asumir la posición de comando en el continente americano y, desde entonces, fue expandiendo paulatinamente sus redes de poder hacia otras partes del globo. Esta transferencia de poder se finaliza al término de la segunda guerra mundial, cuando los EE. UU. se consolidan como la nueva potencia en el mundo y entran en una fase de poder propiamente imperialista.

La historia del colonialismo estadounidense es, en parte, la historia de este dislocamiento de poder. La lógica del poder imperial que marcó la historia de Inglaterra, y que formó, posteriormente, la Gran Bretaña y el Reino Unido, estaba presente desde la constitución del colonialismo de asentamiento que marcó la experiencia de las trece colonias inglesas; con la independencia de éstas, sin embargo, el nuevo Estado americano colocó en marcha una política de expansionismo territorial que osciló entre la compra y negociación de territorios (generalmente con otras potencias europeas que ocupaban la región) y la declaración de guerra total o parcial (generalmente cuando se trataba de las poblaciones indígenas que residían en lo que es hoy el oeste estadounidense).

Como se verá en el capítulo 3, cuando no era posible negociar la obtención de tierras, los Estados Unidos poseían en sus manos un conjunto de dispositivos teóricos, así como un arsenal de aparatos bélicos, que viabilizaban su conquista a través del exterminio y de la fuerza bruta. De la misma forma, Estados Unidos supo crear una política asimilacionista que se revelaba en una alternativa preminente siempre y cuando la guerra no podía ser aplicada. De igual manera, el asimilacionismo era accionado cuando se mostraba más eficaz que el exterminio físico de las poblaciones indígenas. En ese sentido, el historiador australiano Patrick Wolf (2006) señalaba que, al no implicar una afronta directa al estado de derecho de la sociedad nacional, las políticas asimilacionistas decimonónicas podían derivarse en un modo más efectivo de eliminación que las antiguas formas de asesinato del período colonial.

El asimilacionismo decimonónico de los indígenas se convirtió, así, en un palco de experiencia que se reeditó en la historia contemporánea de los Estados Unidos. Es con base en estos preceptos de asimilación, saqueo y expropiación que Huntington irá delinear los procedimientos actuales de despojo y rechazo de las minorías étnicas estadounidenses. Estos mecanismos se remontan al campo de la historia para encontrar un punto de apoyo que los legitime como los dispositivos apropiados para imposibilitar la existencia del Otro al interior de la nación. Por consiguiente, al reproducir las lógicas de dominio propias a esta dinámica colonialista, los modos de exclusión que la narrativa huntingtoniana legitima y coloca en marcha es un ejercicio de poder típicamente colonial.

Más aún, para Huntington (2004b), es preciso crear un sistema de *otrerización* en el cual este otro figure no sólo como un “outsider” sino como un enemigo nacional. El politólogo harvardiano es asertivo cuando de la necesidad de forjar un enemigo externo, una amenaza foránea a la nación, para habilitar la imagen de un *nosotros* estadounidense a contrapelo de los que entonces pasan a ser vistos como *los otros* de la nación. En *The Clash of Civilizations* (1996), este enemigo fue construido en términos de un componente externo a las líneas divisorias que demarcan los límites fronterizos nacionales, ubicándose en el Oriente Medio y Lejano y en el resto del mundo islámico y musulmán. En *Who Are We?* (2004b), sin embargo, este enemigo ingresó al interior de las fronteras nacionales y pasó a ser identificado con la fuerte inmigración y presencia hispana en el país, especialmente aquella venida de los Estados Unidos Mexicanos.

Curiosamente, como se verá a lo largo de todo el texto, Huntington (2004b) vuelve al período de la formación colonial inglesa en las Américas para argüir que ahí se encuentra el meollo de la identidad nacional de su país. Para diferenciarla de los demás modelos coloniales establecidos en el mundo y respaldar la idea de la excepcionalidad americana, el autor vincula la experiencia de los colonos ingleses en el Norte de las Américas a los asentamientos anglosajones en Inglaterra. El colonialismo de asentamiento fundado por los primeros, así, representaba una continuidad con aquel formado por los segundos. Así como habían creado una sociedad nueva en tierras inglesas, los colonos anglosajones, obligados a trasladarse nuevamente a otro continente debido a la tiranía de la dinastía Tudor, crearon una nueva sociedad en las Américas; una sociedad que no era nueva del todo porque, como visto, sus “orígenes” se remontaban al período medieval inglés cuando de las invasiones de los pueblos anglos y sajones a la isla británica.

De este modo, en la lógica huntingtoniana, los anglosajones que inmigraron a América no podían ser concebidos como inmigrantes porque no vinieron de una sociedad para acomodarse a otra ya formada, sino que llegaron para erigir los pilares de una nueva sociedad. Fueron ellos los que, antes de los “padres fundadores”, establecieron los principios originarios que conformarían la esencia del mito de la cultura protestante anglosajona. Esta cultura, por consiguiente, se vuelve en una categoría que es indisociable del experimento colonial; hablar de ella, así, es hablar de una *sociedad de colonos – settler society* – que no cesa de dictar los rumbos que la identidad de la nación asume a lo largo de su propia historia (Huntington, 2004b).

La posibilidad de integrar un concepto de cultura con el de *sociedad de colonos*, convergiendo las dos instancias en el amago de la identidad nacional, sólo es viable porque Huntington (2004b) le da un sentido al término “colonia” que lo despoja de cualquier acepción política. El autor le quita a la expresión todo aquello que de hecho la constituye y la caracteriza como tal: una dimensión de conquista y poder que se manifiesta en todos los espacios de la vida social, tanto en la época propiamente colonial como en el período de emergencia del Estado-nación. La preminencia de su acepción al término surge como una maniobra política que busca ocupar y apagar el lugar de los otros enunciados atribuidos a la palabra. Como se verá, la terminología es introducida para luego esquivarse de las teorías en torno al colonialismo, deslegitimándolas como paradigmas satisfactorios en la explicación de la identidad nacional en los Estados Unidos.

Irónicamente, si el tiempo de la nación huntingtoniana transforma a sus orígenes coloniales en una instancia que, al condicionar su desarrollo histórico, se hace siempre presente en la historia nacional, la lectura de la colonialidad puesta en marcha por los estudios poscoloniales también se pauta en un esquema que la coloca en un panorama de larga duración. No obstante, en vez de situarse en una perspectiva serial, teleológica y secuencial que reduce el presente histórico a una presencia sincrónica en la historia, la temporalidad poscolonial, tal como la entendemos, reside en un espacio que se ubica en el *más allá*: un lugar híbrido que está marcado por una diferencia que no está ni aquí, ni allá (pasado o futuro), pero sí en una discrepancia que articula, de manera inusitada, distintas posibilidades históricas y maneras de estar en el tiempo (Bhabha, 2010).

De esta manera, antes de significar repetición y semejanza con la época propiamente colonial, el prefijo “pos” del poscolonial nos empuja hacia la apertura de un tiempo que reedita las prácticas coloniales hacia un horizonte histórico de incertidumbre e imprevisibilidad,

desconciertos y ambivalencias. Un tiempo inconcluso en el cual las continuidades que se construyen con el período colonial no se caracterizan como lazos muertos e inertes que se reproducen automáticamente. Por lo tanto, a través de la costura de nexos históricos que se proyectan tanto al futuro como al pasado, lo colonial se rehace a cada instante del presente de modo a (re)habilitar su presencia en la historia.

El desafío está puesto, pues, en pensar a la colonialidad como una *continuidad descontinua* que regresa al pasado no para restablecer la supremacía de la identidad sobre la diferencia, sino para abrir el campo de la historia hacia la edificación de inéditos regímenes de colonialidad. En ese sentido, cabe recordar a Gramsci para percibir que la hegemonía de los grupos dominantes no es total ni absoluta porque no es natural sino histórica y políticamente construida. De este modo, a partir de una perspectiva benjaminiana (1994), podemos pensar en los muertos y en los dominados como un grupo que puede volver a irrumpir en el campo de la historia para revelar, a través de las brechas y fallas de las narrativas hegemónicas, que el significado y la operatividad de categorías como nación y colonialidad pertenecen a una contienda política que no cesa nunca de vibrar.

En lo que concierne a la metodología, la tesis trabaja con una perspectiva foucaultiana del análisis del discurso y de la arqueología del saber que dialoga con reflexiones levantadas por la crítica poscolonial. Foucault trató de comprender que lo que es concebido como “real” se manifiesta a través de un campo discursivo que no puede ser pensado como desconectado de los fenómenos materiales de la geografía y del poder. La materialidad del mundo sólo nos es accesible a través de formas específicas del lenguaje que posibilitan la concreción y operatividad de ciertas modalidades discursivas que “traducen” la “extratextualidad” del mundo social. De esta forma, como el poder es una variante indisociable de las prácticas sociales que sólo puede emerger por intermedio del lenguaje, el discurso pasa a ser este lugar en donde la lengua encuentra al poder.

El discurso, por su vez, se disimula a sí mismo en el sentido de que se presenta al mundo como un habla y una escritura desinteresadas, que oculta tanto a las reglas sistemáticas de su formación como sus afiliaciones concretas con la materialidad de los hechos sociales. La ocultación de este modelo operacional, que caracteriza al discurso en sí, no se trata de un descuido del lenguaje que, sin saberlo, lo dejó inadvertidamente en olvido. Se trata de un patrón de poder sistemático, deliberado y funcional que da cabida y forma a los modos de eficacia por los cuales se estructura la propia lógica del discurso. Foucault se ha interesado por los textos,

así, como parte integral, y no meramente accesorio, de los procesos sociales de diferenciación, exclusión, incorporación y dominio.

Sin embargo, al mismo tiempo que Foucault ha sido apropiado por la crítica poscolonial para trabajar con conceptos como discursividad, poder, biopoder, entre otros, se ha hecho críticas sustanciales al filósofo francés justamente por la ausencia de un análisis del poder que incorporara una dimensión colonial. Hay algunas referencias pasajeras que enseñan que Foucault no era del todo inconsciente a los efectos específicos de poder producidos por el mundo colonial. En sus conferencias que se reunieron posteriormente en el libro *Society Must Be Defended* (2003), admitió que las técnicas y armas que Europa transportó a sus colonias tuvieron un efecto “boomerang” que también impactó las instituciones y los aparatos de poder del mundo occidental. Sobre ello, Foucault dijo que: “A whole series of colonial models was brought back to the West, and the result was that the West could practice something resembling colonization, or an internal colonialism, on itself” (Foucault, 2003:103).

No obstante, este fue uno de los pocos reconocimientos que el autor dio a la importancia de la dimensión colonial del poder. En ese sentido, el profesor de Geografía Histórica de la Universidad de Nottingham, Stephen Legg, en su texto *Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism* (2007), ha advertido sobre un problema de naturaleza eurocéntrica y universalista en el concepto de poder del filósofo francés. Según Legg (2007), Foucault sometió la multiplicidad de la experiencia colonial a un universalismo francocéntrico que silenció las particularidades que marcaron a los regímenes coloniales de los distintos continentes y espacios alrededor del globo. Por consiguiente, le faltó a Foucault un compromiso teórico con el estudio de casos particulares y específicos de colonización que pudiera contrarrestarse con su perspectiva universalista y francocéntrica del poder.

En *El orden del Discurso* (2005), la antropología parece surgir como una alternativa teórica para confrontar las pretensiones universalistas del modelo eurocéntrico de historia, colocando a este último como un producto exclusivo al universo europeo. Las afirmaciones historicistas quedaban expuestas, así, como dependientes de las tecnologías del colonialismo, estableciendo la antropología como el contra discurso de la modernidad. Sin embargo, Legg (2007) afirma que Foucault se retiró del desafío de deconstruir el mundo occidental como un etnógrafo crítico y reprodujo un modelo de espacialización global que ratificó las prerrogativas hegemónicas espaciales de la modernidad capitalista. El tiempo histórico de la colonización europea en Foucault, de este modo, capturó las historias de ultramar apenas para devolverlas a la lógica ordenadora e historicista del núcleo colonial (Legg, 2007).

Otro caso emblemático es el del Edward Said. Aunque fue uno de los primeros defensores de Foucault, también es cierto que lo rechazó por su anti humanismo y su quietismo político. En *The World, the Text, and the Critic* (1983), el teórico palestino empieza a problematizar con más claridad la noción de agencia, resistencia e intencionalidad del poder. En el capítulo *Criticism Between Culture and System*, en donde realiza tanto una crítica como un diálogo con Derrida y Foucault, señala que éste último adopta una visión pasiva y estéril acerca de cómo y por qué se obtiene el poder. Said (1983) resalta que esta noción se debe a un peligroso desacuerdo con el marxismo en donde la importancia de la lucha de clases fue reducida al estatus de una concepción política anticuada que era rehén de la economía política europea decimonónica.

El autor de *Orientalism* subraya también que no sólo se ejerce el poder sino que se lo posee. Esta prerrogativa es fundamental porque, además de comprenderlo como una posición estratégica, permite percibir al poder como un privilegio adquirido por las clases dominantes. De este modo, para entenderlo en sus múltiples aspectos, es preciso situar socialmente tanto a los que lo detienen como revelar quién domina a quién, evidenciando que el poder, a través de la lucha de clases, la guerra imperialista, el poder de Estado y la resistencia, permanece con los gobernantes, los monopolios y los Estados, a fin de cuentas, “you cannot have the web without the spider” (Said, 1983:221).

Por consiguiente, el análisis foucaultiano del poder, en la perspectiva de Said (1983), excluye elementos de suma importancia como las tensiones entre gobernantes y gobernados, la riqueza y el privilegio, los monopolios de coerción y el aparato estatal. Pese a que el poder está intermediado por una serie de mecanismos y tecnologías que operan bajo un control “tecnocrático”, no hay que perder de vista la dialéctica central de fuerzas opuestas que estructuran la sociedad moderna. En ese sentido, el teórico palestino dice que es necesario recuperar una noción de poder que esté alineada con la propuesta gramsciniana de la hegemonía, de los bloques históricos y de los conjuntos de análisis realizados por una clase obrera comprometida tanto con la descripción del poder como con la construcción de los medios requeridos para implosionarlo (Said, 1983).

Contra la idea foucaultiana de un poder no inmediato que se produce en el anonimato y que anula la agencia e intencionalidad del individuo, Said (1983) dice que sí hay un sujeto interesado por detrás del discurso que tensiona su anonimidad con una voluntad de poder ejercida a través de egos particulares. Sin la inmediatez del poder y la intencionalidad de los sujetos, afirma que las transformaciones históricas sugeridas por Foucault no tendrían impulso.

En el mismo sentido, el también profesor de Geografía Histórica Alan Lester (2002), cuando habla de la formación de redes británicas trans-imperiales que se conectan discursivamente con sus (ex) colonias, enfatiza que éstas sólo funcionan porque hay un espacio de agencia individual que actúa en el sentido de facilitar los flujos y la constitución de las propias redes de las que habla. Por consiguiente, habría que pensar en una espacialización del poder, que está atravesada por la relación colonial entre Europa y el ultramar, que explicara el cómo y el porqué de la distribución espacial de las personas y las cosas en el mundo (Lester, 2002).

En otro capítulo de *The World, the Text, and the Critic* (1983), intitulado *Traveling Theory*, Said revela que es solamente con la publicación de *Vigilar y Castigar* en 1968 que la noción de poder en Foucault asume un aspecto más conectado con el mundo de las instituciones y de la sociedad. En ese sentido, Said (1983) afirma que la *Historia de la Locura, Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber* carecían de una perspectiva de poder que se relacionara a instancias más específicas de la sociedad, debruzándose sobre un esquema que era mucho más intelectual que institucional y que estaba ligado únicamente a la necesidad de dar funcionamiento a estamentos, discursos y archivos.

Del mismo modo, Said (1983) argumenta que la noción de que “el poder está en todos lados” de la *Historia de la Sexualidad* ha caído en una suerte de simplificación y generalización abstracta que, en vez de detenerse en las minuciosidades que constituyen al poder, se dirigió a un intento de comprenderlo como algo que abarcara la sociedad como un todo. Por consiguiente, los análisis realizados sobre las cárceles en *Vigilar y Castigar*, que se preocupaban con las maneras específicas de ejecutarse el poder, cedieron el paso a la comprensión de éste como un fenómeno casi que transcendental que eliminaba todos los obstáculos que aparecían en su camino para reificar su soberanía microfísica. El problema, otra vez, aparece como una subestimación de las categorías analíticas del marxismo – las bases económicas, la lucha de clases, la explotación, la rebelión, la resistencia – que, según Said (1983), excluyó la importancia de pensar el ejercicio del poder como un efecto que se produce de manera diferenciada de acuerdo a las distintas posiciones sociales que cada uno ocupa dentro del espectro social. Los análisis del poder, así, deben pautarse en una lectura que reconozca el esfuerzo, la intención, la agencia, la insurgencia y la resistencia como modalidades de lucha que lo permean y que no son absorbidas silenciosamente en las microrredes foucaultianas (Said, 1983).

Esta posición crítica de Said hacia Foucault se mantuvo a lo largo de sus escritos posteriores. En el obituario de Foucault en 1984, Said lo trató con respecto y reconoció su



contribución teórica en el debate sobre la resistencia y el poder, pero también condenó el pesimismo y el determinismo de su obra final. En el artículo *Foucault and the imagination of power* (1986), dijo que Foucault, frente a las consideraciones de Chomsky acerca de lo que podía vencer las relaciones de poder y configurarse como un horizonte utópico, restringía las posibilidades de actuación política a los que efectivamente “tenían” el poder. Consecuentemente, la imaginación de una utopía política, para el filósofo francés, sólo era posible si uno estaba con el poder, y no en su contra. De esta manera, Said (1986) argüía que Foucault se negó a pensar en un futuro que estuviera más allá de los mecanismos de poder del tiempo presente, refutando la posibilidad de imaginar órdenes futuros alternativos y afirmando que todo fenómeno social estaba reducido a la imparable expansión del poder.

No obstante, Said, un teórico activista que vivió casi toda su vida bajo el contexto de la ocupación israelí en territorio palestino, está cobrando de Foucault algo que éste nunca se propuso a hacer: politizar y moralizar a los propios modos de funcionamiento del poder. El autor de *Vigilar y Castigar* siempre actuó a favor de una premisa conceptual que colocara en jaque el propio sistema moral del cristianismo y los preceptos morales dicotómicos que lo estructuran. Ahí se nota la fuerte presencia de Friedrich Nietzsche en el autor y su propuesta política de situarse más allá del bien y del mal. Las prerrogativas del poder en Foucault, de esta forma, no están circunscritas a una valoración moral binaria que se desarrollaría en cada capa del estrato social y que, subsecuentemente, se concretaría como una conciencia de clase que estuviera por encima de los intereses brutos que conforman al poder en sí.

La falta de compromiso político de Foucault con su propia teoría perturba a Said profundamente porque todos los modos de resistencia al poder son vistos apenas como otros modos posibles de poder, y no como una fuerza moral necesaria para sucumbir a proyectos de poder de naturaleza colonial e imperialista. Por lo tanto, no hay una toma de posición política en Foucault, por lo menos en el sentido exigido por Said, ni una voluntad de crearse una teoría sobre el poder que viabilizara la consumación de un movimiento de insurgencia o de revolución social. Cualquier proyecto emancipador de sociedad futura es visto, así, apenas como una proyección temporal que es el resultado del propio sistema de clases establecido por el tiempo que vivimos. Por consiguiente, antes de significar una transcendencia que se escapa a las prácticas históricas y discursivas, expresiones cargadas de sentido moral como justicia, igualdad y libertad deben ser entendidas como constructos socioculturales que poseen acepciones particulares a los contextos sociales específicos que los crearon.

También hay que subrayar que, tal como dicho en *Vigiar e Punir* (1987), los efectos del poder no deben ser descritos en términos de una negatividad porque está constituido por un “papel epistémico positivo” que produce a la propia realidad. Más que un mecanismo represivo, es una red productiva que forma la verdad y el conocimiento que atraviesa todo el cuerpo social. En ese aspecto, hay una divergencia en la manera como Said y Foucault piensan al poder. Por un lado, Said considera el poder como una posesión que tiene por detrás una intención oculta y maliciosa; Foucault, por otro lado, considera el poder como una red que, al no poderse poseer ni localizar, no se personifica en un agente maligno en particular, sino que involucra a la misma red en su totalidad (Foucault, 1998).

No por ello las críticas de Said son inválidas. Éstas son crucialmente relevantes cuando interrogan la falta de politización de la teoría foucaultiana en torno al poder, lo que dio brecha a que otras modalidades de poder, como el colonialismo y el imperialismo, estuvieran casi del todo ausente en la obra del filósofo francés. Este es un problema conceptual que reconocemos como de suma importancia justamente porque omite las especificidades del poder creadas por los diferentes ordenes coloniales que gobiernan al mundo. Es preciso adjetivar al poder, entenderlo como una instancia que no agota su significado en sí mismo, sino que se abre hacia la construcción de nuevas variantes de fuerza, coerción y persuasión. Por eso la importancia de la noción de poder colonial y poder imperial, para no mencionar varias otras formas de poder peculiares que se dan a través de relaciones de clase, género, raza, nacionalidad y orientación sexual.

El poder precisa ser politizado porque cumple con una función política que, así como quiere Said (1983), beneficia a unos en detrimento de otros. Es preciso significar a la propia práctica del poder para comprender que nosotros, como seres humanos, nunca permanecemos neutrales y pasivos ante las manifestaciones sociales del poder. En ese sentido, aún en la pasividad, hay una toma de posición política, y eso Foucault lo tiene con mucha clareza; es quizás exactamente esa clareza lo que provoca que varios autores de los estudios poscoloniales, como Said, cobren que Foucault haga pública su orientación política. Por eso también Said (1983) extraña tanto a Gramsci en *The World, the Text, and the Critic*; éste no sólo producía teoría política, sino que actuaba políticamente en el mundo; más aún, el comunista italiano colocaba la teoría a servicio de la práctica, algo que Foucault ciertamente no ha hecho. La importancia de reconocer que hay personas que se sitúan como dominantes y como dominadas, de esta forma, recae en el hecho de entender que estos dos grupos no se equivalen en valor

político, es decir, el poder ejercido por los oprimidos como resistencia no puede ser igualado políticamente al poder ejecutado por los opresores.

De este modo, pese a que el poder no se lo obtiene porque se lo ejerce, es decir, no se trata de un objeto sino de una relación (en discordancia con lo que propone Said), son los sujetos que se encuentran por detrás de los aparatos discursivos los que hacen posible que este mismo poder aparezca y gane legitimidad. Hay que subrayar la tensión insuperable e irresoluble que subyace en la relación entre agencia individual y formación discursiva, a fin de cuentas, el discurso necesita al individuo para colocarse en práctica de la misma forma que éste sólo emerge porque está sostenido por un conjunto de reglas lingüísticas que tornaron posible su aparición. De esta forma, no se puede apagar por completo la presencia de un sujeto interesado, así como descentrado, que participa tanto en la construcción de las reglas del discurso como de la contestación o manutención de los medios que hacen realizable su circulación.

También es preciso recordar al profesor australiano de la Facultad de Cultura, Historia e Idiomas del Colegio de Asia y el Pacífico, Peter Jackson (2003), cuando dice que el concepto de diferencia en Foucault ha sido el de una complejidad que, antes de manifestar una multiplicidad que actúa entre distintas sociedades, opera al interior de una dada sociedad. Cabe agregar que se trata de una pluralidad existente entre sociedades colonizadoras y colonizadas que no sólo crea diferencia sino también similitud, es decir, un espacio común que se construye en los intersticios de la relación colonial y que sirve como referencia social tanto para la metrópoli como para el mundo colonizado.

Esta crítica está relacionada con una idea basilar de los estudios poscoloniales que entiende que la colonialidad es *mutuamente constitutiva*: está posicionada en los dos lados del orden colonial. Stuart Hall, en su texto *Quando Foi o Pós-Colonial* (2011), afirma que la colonización es un proceso híbrido y global, transnacional y transcultural, que se formula a través de una *dupla inscripción* que rompe con las demarcaciones binarias puristas y simplistas de un “aquí” y un “allá”, un “entonces” y un “ahora”. Una de las principales contribuciones del término poscolonial, según el autor británico jamaicano, fue el hecho de pensar a la colonización como algo interno a las sociedades metropolitanas imperiales, lo que provocó que las tácticas particulares de gobierno y control inscritas en la cultura de los colonizados siempre estuvieran inscritas también en la cultura de los colonizadores (Hall, 2011).

Said, del mismo modo, también habló de una interdependencia entre colonizadores y colonizados que se manifiesta en un terreno cultural en el cual los dos grupos luchan y

coexisten. En *Culture and Imperialism* (1993), libro que habla de las formas perspicaces en que el poder imperial se introdujo en el campo aparentemente desinteresado de la cultura, resalta que la historia del imperialismo no puede ser estudiada como algo monolítico o compartimentado que se restringe al mundo directamente impactado por las políticas imperialistas de los centros globales de poder. En ese sentido, al igual que Hall, Said (1993) reclama por una noción de experiencia imperial que se ubica tanto en el mundo imperialista como en el mundo rotundamente afectado por él. El imperialismo debe ser leído, así, como un campo híbrido y compartido que, pese a los efectos que repercuten de manera desigual en el seno de los distintos grupos y naciones involucrados en la guerra imperial, contribuyó para la unificación de ambos lados del mundo colonial. Uno de estos efectos fue la nueva redistribución de la población mundial, es decir, la diáspora, que movilizó la inmigración de grandes conjuntos poblacionales hacia el interior de las fronteras nacionales de los países imperialistas y primermundistas (Said, 1993).

Como un país que es simultáneamente imperial y colonial, los Estados Unidos reúne hoy en su territorio no sólo poblaciones indígenas ancestrales, que ocupan el Norte de América desde tiempos inmemorables, sino que una diversidad de grupos étnicos y culturales que se vieron en la inminencia de inmigrar debido a las políticas imperialistas estadounidenses de ultramar. Este movimiento diaspórico es, no obstante, la otra cara del proceso colonial/imperial que los Estados Unidos, así como otros Estados imperialistas, no quieren aceptar.

De esta forma, el discurso colonial articulado por Huntington (2004b) no está libre y escindido de las voces subalternas que quiere tanto borrar de la identidad de la nación. Las alteridades internas estadounidenses no son apenas una figura de retórica nacional que construye a sí misma a través del contraste producido con la proyección estereotipada de sus *otros* indeseables. El discurso colonial que da soporte a las narrativas puristas y delirantes de la nación está manchado inextricablemente por la reverberación incesante de los contra-discursos colocados en marcha tanto por los inmigrantes como por las minorías étnicas de los Estados Unidos.

Lejos de ser estas figuras apáticas y estáticas que Huntington (2004b) dibuja a todo instante, las comunidades minoritarias ejercen una participación activa que, pese a su posición de subalternidad, pone constantemente a prueba los esencialismos petrificantes que intentan congelar las imágenes del *Ser* estadounidense. Se coloca en práctica, así, una resistencia que sabe jugar con las cartas dadas por los aparatos discursivos dominantes no para reproducir pasivamente el poder, sino para crear estrategias que, de alguna manera, lo puedan driblar y

subvertirlo. Se trata de una oposición política que, así como quiere Said, y también Foucault a su propia manera, coloca desafíos a los presupuestos hegemónicos de la nación para revelar una faceta del tiempo histórico nacional que no significa semejanza sino transformación.

# 1. Samuel Huntington y la cultura como el nuevo locus político de disputa, conflicto, agencia y pacificación

## 1.1. El autor y su obra en perspectiva genealógica y arqueológica

What I want to examine is how the process of imperialism occurred beyond the level of economic laws and political decisions, and – by predisposition, by the authority of recognizable cultural formations, by continuing consolidation within education, literature, and the visual and musical arts – were manifested at another very significant level, that of the national culture, which we have tended to sanitize as a realm of unchanging intellectual monuments, free from worldly affiliations.

**Edward Said. Culture and Empire.**

La propuesta de este capítulo radica tanto en tejer una genealogía histórica de la obra y del autor que nos inquieta en esta tesis, el politólogo estadounidense Samuel Phillips Huntington, como desmitificar el estatus de neutralidad académica que revistió la etapa de su obra final.<sup>9</sup> La idea de pensar una genealogía del autor parte de la premisa de entender que ni su obra, ni su biografía, gozan de la coherencia y unicidad que le obsesiona tanto a la producción editorial de relatos biográficos, como si existiera una supuesta correspondencia inmediata entre la producción de una obra y la vida de un autor. Al contrario, pensamos aquí como la relación entre obra y autor está marcada por incongruencias y contradicciones que no señalan hacia una progresividad lineal en la cual la etapa de producción final de un autor se desdoblaría en un momento de esplendor y transcendencia conceptual. Para ello, pensamos en una arqueología del saber para reflexionar sobre las condiciones de posibilidad discursiva que, a través de la anulación de otras epistemes, habilitaron ciertos enunciados que se legitimaron como un saber capacitado de devolver al mundo la realidad “idéntica” e “intocada” del objeto de su análisis.

En ese sentido, es preciso problematizar las correlaciones envueltas entre los espectros políticos y las formas de saber-poder (discursos) que habilitaron la emergencia y la validación teórica del concepto de nación huntingtoniano. De esta manera, se hace necesario cuestionar la noción de genialidad y sujeto constitutivo que la literatura y la filosofía han creado, para pensar al autor como un sujeto que está amarrado tanto a las condiciones de posibilidad histórica (Foucault, 2010) como a las condiciones sociales de producción del conocimiento (Bourdieu, 2014).

---

<sup>9</sup> Lo que no quiere decir que su “obra temprana” estuviera exenta del problema de la neutralidad académica.

De igual modo, el capítulo realiza una crítica a una determinada noción de cultura que tomó forma con la publicación de *The Clash of Civilizations* en 1996 y que jugó un rol esencial en la producción teórica de la obra tardía de Samuel Huntington. Esta noción ganó destaque, además, en la realización de un simposio nacional, que se llevó a cabo en abril de 1999 en la Universidad de Cambridge, Massachusetts, intitulado *Culture Values and Human Progress*. El simposio logró reunir una serie de intelectuales, entre ellos el propio Huntington, que poseía un objetivo afín a los intereses del libro mencionado: definir un concepto de cultura que pudiera funcionar como un facilitador en el cambio de culturas consideradas retrógradas y no alineadas con los modelos hegemónicos de progreso, desarrollo y modernidad.

En el mismo camino teórico, Samuel Huntington y el diplomático estadounidense Lawrence Harrison publicaron, en 2000, el libro *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*.<sup>10</sup> Al igual que el simposio y *The Clash of Civilizations*, la preocupación del libro era construir nuevas posibilidades de desarrollo político/económico por medio de la erradicación de los factores considerados como barreras culturales a la realización del progreso y el bienestar general. Para ello, la civilización de estirpe occidental, y su proyecto de desarrollo y modernidad capitalista, pasó a ser considerada como el modelo estándar a ser seguido, generando un largo debate acerca de los procedimientos que Occidente debería tomar para interferir en otras culturas y civilizaciones que se ubicaban no sólo en el plano internacional, sino que también al interior de los Estados Unidos.

Aunque reivindicasen la necesidad de crear un renacimiento de los estudios de la cultura, así como del propio campo de los estudios culturales, los autores del libro se alejaron de los esquemas teóricos forjados por los estudios culturales británicos y estadounidenses para apoyarse en una visión nostálgica y romantizada del concepto de cultura construido por Franz Boas y por la antropología americana. De este modo, dado que la relatividad cultural boasiana deduce que no se puede juzgar y comprender una dada cultura a partir del prisma cultural de otra, el paradigma en torno al relativismo cultural se constituyó en una solución al mismo tiempo que un problema. Se lo reclamaba sólo y cuando no provocara una “censura” al proyecto intervencionista de Estados Unidos y Occidente. Consecuentemente, al postular la necesidad

---

<sup>10</sup> Lawrence Harrison fue un diplomático y académico estadounidense que quedó conocido por su trabajo como director de varias misiones de la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional (USAID - *United States Agency for International Development*) en diferentes países de América Latina. También fue ex director del Instituto de Cambio Cultural en la Escuela Fletcher, Universidad de Tufts, donde se desempeñó como conferenciante adjunto. Disponible en [https://en.wikipedia.org/wiki/Lawrence\\_Harrison\\_\(academic\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Lawrence_Harrison_(academic)).

de forjar categorías que viabilizasen una *injerencia cultural* del mundo desarrollado sobre el subdesarrollado, así como de la cultura anglosajona sobre las minorías étnicas estadounidenses, se viabilizaba también una noción política que, bajo nuevas prerrogativas analíticas, se invisibilizaba en los discursos sobre la cultura y negaba a su propia politización.

De esta forma, para trazar una genealogía y arqueología tanto de Huntington como de su obra, así como para interrogar a la noción de cultura que él y sus interlocutores llevaron a cabo, es necesario entender al contexto histórico que se gestaba en aquel momento de la historia estadounidense. Las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI son caracterizadas por un renacimiento de valores extremadamente conservadores que fomentaban el odio y un nuevo tipo de apartheid racial/cultural hacia aquellos grupos que pasaron a encarnar la posición de “Inmigrantes/Extranjeros”, o, de manera más peyorativa, la de “Illegal Aliens”. Esa nueva clase de odio fue impulsada por publicaciones y libros que se volvieron *bestsellers* en Estados Unidos como *The Path to National Suicide: An Essay on Immigration and Multiculturalism* (1990), de Lawrence Auster, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (1991), por Arthur Schlesinger, *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster* (1995), del inglés naturalizado estadounidense Peter Brimelow, entre otros.

La línea argumentativa de estos materiales se apoyaba ideológicamente en un patriotismo nostálgico que se aferraba a una idea de mito y origen nacional, cerrándose a las posibilidades de cambio presentadas en el tiempo presente y remetiéndose frecuentemente a los “padres fundadores” (siglo XVIII) como aquellos que definían el meollo de la identidad nacional. Sin embargo, el problema es aún peor cuando encontramos a prestigiados científicos estadounidenses, que gozan de legitimidad teórica y de un amplio espacio de poder, aportando validez conceptual a teorías que estimulan el racismo y la negación de derechos a grupos considerados “outsiders” a la comunidad nacional. Este es el caso de Samuel Phillips Huntington.

Huntington fue un reconocido profesor de Ciencias Políticas en el Eaton College y director del Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard (1978-1989) – *Harvard's Center for International Affairs* –, Nueva York, EUA. Nacido en la ciudad de Nueva York, en 18 de abril de 1927, se graduó por la Universidad de Yale en 1945, sirvió el ejército,<sup>11</sup> recibió su título de Maestría por la Universidad de Chicago (1948) y terminó su doctorado en la Universidad de Harvard en 1951. A partir de la fecha, empezó a trabajar

---

<sup>11</sup> No se logró encontrar más informaciones acerca de la participación de Huntington en el ejército estadounidense.



como profesor en dicha universidad (1950-1958) hasta el momento en que pasó a ser director asociado del Instituto de Guerra y Estudios de Paz en la Universidad de Columbia – *Institute of War and Peace Studies* (1959-1962).

Después de su estancia en Columbia, Huntington regresó a Harvard y ocupó el puesto de presidente en el Departamento de Gobierno de Harvard – *Harvard Department of Government* – en los años de 1967 a 1971. En 1970, junto al diplomático y editor francés Warren Demian Manshel, fundó el famoso periódico estadounidense *Foreign Policy*, una publicación de noticias centrada en asuntos globales y en política nacional. Huntington se mantuvo como coeditor hasta 1977.

Además de académico, también actuó políticamente junto al Estado Americano y ocupó importantes cargos a lo largo de su trayectoria académica y política. Entre 1969 y 1970 fue miembro de la Fuerza de Tarea Presidencial en Desarrollo internacional – *Presidential Task Force on International Development* – y, durante el período de Jimmy Carter (1977-1981), invitado por su amigo Zbigniew Kazimierz Brzezinski, un diplomático y politólogo polaco-estadounidense que había sido nombrado Asesor de Seguridad Nacional por la misma administración, fue coordinador de planificación del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca.

También participó de la Comisión de las Relaciones entre Estados Unidos y América Latina – *Commission on the United States-Latin American Relationships* – y de la Comisión de Estrategias Integradas de amplio alcance – *Commission on Integrated Long Term Strategy*. De 1996 a 2004, se desempeñó como presidente de la Academia de Harvard para Estudios Internacionales y de Área y se convirtió en una de las principales autoridades académicas de dicha institución. Al 24 de diciembre de 2008, el politólogo murió, en la isla americana Martha's Vineyard, Massachusetts, de insuficiencia cardíaca congestiva complicada por diabetes, a los 81 años.<sup>12</sup>

Asimismo, aparte de elaborar trabajos direccionados a la comprensión de la identidad nacional estadounidense y de las dinámicas sociales del mundo posguerra fría, publicó libros y materiales sobre diversos temas que incluían la estrategia de seguridad nacional, la formulación de políticas de defensa, la ideología política estadounidense, las organizaciones transnacionales, la gobernabilidad de las democracias, los procesos de democratización, entre otros. Aunque comenzó su carrera como especialista en política americana, su investigación y

---

<sup>12</sup> Disponible en [https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel\\_P.\\_Huntington](https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_P._Huntington).

análisis se ramificaron en el área de política comparada, política exterior, relaciones internacionales y modernización. Su primera obra importante, *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations* ([1957], 1981b), examinó las contradicciones entre el liberalismo estadounidense y el conservadurismo militar, proponiendo una teoría sobre la profesionalización de las fuerzas armadas en donde la sociedad civil no debería estar apta para imponer restricciones legales a la autonomía del cuerpo militar.

En este libro, Huntington ([1957], 1981b) sostenía que, a pesar de los militares y los miembros civiles estar mutuamente vinculados, los primeros actuaban bajo una “ética profesional” que los diferenciaba de las fracciones de la sociedad civil que también hacían uso de la violencia. En ese sentido, el autor, en una crítica semejante a la de Max Weber en su célebre *La Política como Vocación* ([1919], 1982), defendía el monopolio de la violencia por parte de los militares, y su debida autorización por parte del Estado, con el argumento de que la profesión militar requería un conjunto intelectual de habilidades – organización de fuerzas, ejecución y planificación de actividades, etc. – que los capacitarían para tal (Huntington, [1957], 1981b).

En otro libro publicado en 1968, *Political Order in Changing Societies*, Huntington defendió la idea de que el desarrollo económico y social sólo podían llevarse a cabo, en los países recién independizados al final de la segunda guerra mundial, a través de la consolidación de un orden político que debería constituirse, a su vez, en el eje central de las sociedades en desarrollo. Por consiguiente, Huntington (1968) defendía que las transformaciones necesarias para el advenimiento del progreso en las sociedades tercermundistas eran causadas por tensiones inherentemente políticas, rechazando a las teorías de modernización de la época que afirmaban que el cambio económico y el desenvolvimiento social eran los factores principales en la creación de sistemas políticos democráticos y estables.

Este libro, al sostener la tesis de que el campo político poseía cierta autonomía frente a la economía, parece constituirse en un esbozo conceptual de títulos como *The Clash of Civilizations* (1996), *Culture Matters* (2000) y *Who Are We?* (2004b). Como se verá en los otros apartados del capítulo, Huntington usará un cierto concepto de cultura y civilización para delegar el plano económico a un campo de menor relevancia en la construcción tanto del nuevo orden mundial como de la identidad nacional estadounidense. En *Political Order in Changing Societies* (1968), sin embargo, el desplazamiento de lo económico no se da por la vía cultural sino por la vía de lo político, una categoría que también será desprestigiada por los preceptos

teóricos que embazarán a estos tres últimos libros. Lo que parece “ligar” estos dos momentos de la trayectoria académica del autor, así, es un cierto “desprecio” a las explicaciones, proferidas por diferentes teorías políticas, que enaltecían el rol desempeñado por las características de orden económico.

En 1981, publicó *American Politics: The Promise of Disharmony*, libro que, a través del concepto del credo americano (*the American creed*), noción fundamental que dará orden, conexión y continuidad a lo que Huntington considera ser los elementos políticos vitales y estructurales del Estado-nación americano, apostó en la centralidad de la política en la constitución de la identidad nacional en los Estados Unidos. El libro examina también la relación entre la promesa de los ideales del credo americano y el desempeño de las instituciones y de la clase política del país. Según Huntington (1981a), había una brecha persistente entre estos ideales, que se han visto frustrados a través de las mismas instituciones y jerarquías políticas creadas para llevarlos a cabo, y su aplicabilidad práctica en el campo político. Sin embargo, pese a que las discrepancias entre el credo y el funcionamiento de las instituciones normalmente lograban pactarse y construir etapas de estabilidad política, el autor señalaba que la historia de los EE. UU. estaba también atravesada por momentos históricos en donde predominaba lo que denominó “creedal passion”: períodos en que los ciudadanos realzaban estas tensiones para postular desafíos a la funcionalidad del poder político, reivindicando reformas institucionales y el cumplimiento cabal de los ideales sobre los cuales se fundó la nación estadounidense (Huntington, 1981a).

Curiosamente, la vida política estadounidense actual, en la cual Donald Trump perdió la elección presidencial de 2020 para el candidato demócrata Joe Biden, parece estar pasando por uno de estos momentos que Huntington definió como “pasión por el credo”. El fin del mandato presidencial del ex jefe del ejecutivo se desdobló en una nueva forma de hacer política en los EE. UU., en donde la figura de Trump asumió el aspecto de un efecto de poder que gana, cada vez más, terreno y fuerza política en las vías no institucionales del país. Más que centrarse en la figura individual del ex presidente republicano, debemos entender al *Trumpismo* como un inédito fenómeno de poder que transfirió su capital político para sectores expresivos de la sociedad civil que rechazan la credibilidad de las instancias políticas oficiales del Estado americano. La falta de legitimidad social del nuevo presidente electo por grandes fracciones del corpus civil estadounidense se fundamenta justamente en la idea de que los ideales constitutivos del credo americano han sido abruptamente violados.

Diez años después de *American Politics* (1981a), Huntington publicaba *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (1991), en el cual describía el proceso global de transición democrática, que se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XX, de varios países europeos, latinoamericanos, asiáticos y africanos. Huntington (1991) decía que el comienzo de la tercera ola de democratización correspondía al *Acta Final de Helsinki* de 1975, lo que ayudó a asegurar, según el autor, compromisos para los derechos humanos y la gobernabilidad democrática de los países de Europa del Este. De la misma manera, la consolidación de la Unión Europea provocó una presión continental para que países como Portugal, España y Grecia establecieran instituciones democráticas para garantizar su membresía a la UE y asegurar, así, los beneficios económicos envueltos en la participación de dicha comunidad. A partir de la reformulación de su política exterior a mediados de los años setenta, los Estados Unidos, igualmente, pasaron a restringir su apoyo económico a países que adhirieron a los regímenes democráticos y se comprometieron con la fomentación de políticas basadas en las libertades civiles y en los derechos políticos (Huntington, 1991).

Cinco años después, con la publicación de *The Clash of Civilizations* (1996), entramos en lo que llamamos aquí “obra tardía” de Huntington, la que tiene realmente interés para este trabajo. Este período va del año 1996 hasta la publicación de su último libro, el que posee mayor relevancia para el análisis de esta tesis doctoral, el *Who Are We?* (2004b). Sin embargo, pese a que éste ha sido publicado en 2004, y que el propio Huntington murió cuatro años más tarde, el período de interés de la tesis va hasta 2020. Esto se debe a que consideramos crucial relacionar la producción académica y teórica del politólogo de Harvard con el mandato presidencial de Donald G. Trump (2016-2020). Aunque no haya logrado reelegirse, su victoria confirma nuestra premisa acerca de la potencia y prominencia de las ideas de Samuel Phillips Huntington sobre lo que considera ser los elementos definidores del *American way of life*. De la misma manera, el inicio del período de la investigación regresa hasta el año de 1991 por comprender que fueron los acontecimientos históricos de esta época – la disolución de la Unión Soviética, el fin de la guerra fría y el inicio de la Guerra del Golfo – los que impactaron y propiciaron el desarrollo de su obra tardía.

Con Trump en el poder, el proyecto de nación huntingtoniano logró fusionarse con el Estado americano, propiciando coherencia teórica al guion que une el Estado a la nación. Sus ideas salieron, así, de la academia americana para convertirse en gobierno, norma, leyes e instituciones. La historia americana pasaba, de este modo, de un escenario de la guerra, en donde se disputaban los significados de la nación al exterior de las vías institucionales, para un

escenario de la regla, eliminando, ficticiamente, los conflictos envueltos en la definición de la nación en pro de un régimen de orden y progreso. No por ello, la violencia, característica de toda guerra, fue suprimida. Apenas se la dislocó para una dimensión sublime del pacto social, que se actualizó bajo otros moldes de dominación. De esta forma, aunque Huntington fuera afiliado al partido demócrata y defendiera un concepto de nación basado en valores culturales y principios políticos que renegara categorías étnicas y raciales, su discurso abrió las brechas necesarias para que una gran parcela de la población estadounidense, identificada con los WASPs (*White Anglo-Saxon Protestants*), se sintiera a gusto para salir a las calles y reivindicar lo que creían ser la cultura protestante blanca anglosajona, a fin de cuentas, ellos contaban, en aquél momento, con el respaldo político del Estado y del expresidente estadounidense.

Esta breve descripción de la vida y de la obra de Huntington, no obstante, tal como se ha señalado al inicio del apartado, no respalda la idea de una coherencia mutua e indefinible entre obra y autor, como si esta relación estuviera ausente de fallas, tropiezos y contradicciones. Nos apoyamos, así, en una metodología del análisis del discurso, pautada en una perspectiva arqueológica y genealógica de Michel Foucault, para interrogar a las narrativas esencialistas que atribuyen una supremacía inmanente tanto al autor como a su obra, como si estas dos estuvieran marcadas por una relación de correspondencia mutua y transparente que se proyectara para fuera tanto del discurso como de la propia historia.

La célebre clase dada por Foucault en el *College de France* en 1969, intitulada *Qu'est-ce qu'un auteur?*, arroja luz a reflexiones que son pertinentes a este tema. Aunque Foucault haya pensado en términos de un campo de existencia anónimo que destituyó a la idea clásica del sujeto constitutivo de la filosofía y de la literatura, el centro de su preocupación estaba más allá de la cuestión que concernía a la muerte o no del autor. Foucault (1969) entendía que éste último, tras el vacío dejado por el “asesinato del autor” producido por la crítica literaria estructuralista, había reaparecido en el discurso para cumplir con los designios de una nueva misión autoral que nombró *fonction-auteur*. Esta categoría, que estaba siempre en proceso de movimiento y transformación, aparecía para dar cuenta de los nuevos papeles asignados al autor en el interior de las especificidades históricas y discursivas forjadas por la modernidad occidental,

En ese sentido, la reivindicación de una dada idea de autor fue necesaria para corroborar y legitimar una dada noción de obra, que, a su vez, debería asumir, así como el autor, el aspecto de una unidad y congruencia discursiva. El autor pasaba a existir, así, porque existía una obra que le correspondía y que justificaba su existencia a través de la creación de una relación de

codependencia entre uno y otro. De la misma manera, la función-autor operada por la modernidad occidental individualizaba tanto a la obra como al autor, sacando a éste del anonimato para forjar una sensación de libertad creativa y reclamar el derecho a la propiedad intelectual de lo que estaba escrito bajo su nombre. La construcción de este nuevo régimen de individualidad, sin embargo, es una acción peligrosa porque desdibuja las condiciones históricas/sociales de producción epistémica, así como las reglas de funcionamiento de las discursividades específicas que son anteriores al autor, para proyectarlo como una fuente indefinida de significaciones que estaría avalada por la culminación de su obra (Foucault, 1969).

Por consiguiente, Foucault (1969) señala que la función-autor de la modernidad pone en marcha un cierto *principio funcional* mediante el cual se delimita, se excluye, se selecciona y se obstaculiza la libre circulación de lo que puede concretarse como discurso. Sería una gran ilusión imaginar a una cultura en la que los relatos circularan en estado absolutamente libre, desarrollándose sin atribución a una figura necesaria o coactiva. De este modo, al presentar el autor como genio desprendido de las condiciones de posibilidad que le dieron existencia, como este ser capaz de proferir sentido a un mundo inagotable de significaciones, se lo hace funcionar de un modo exactamente inverso a la función que asumió en las sociedades modernas. En la medida en que se hace del autor una *representación invertida* de su función histórica real, así, él pasa a existir como una producción ideológica que cumple con una doble función: liberarse del conjunto de reglas discursivas que autorizaron y posibilitaron su aparición y reintroducirse al interior del discurso como un elemento que respalda y garantiza la aceptabilidad de los enunciados que constituyen su habla (Foucault, 1969).

De esta manera, Huntington puede ser pensado dentro de la categoría función-autor en el sentido de que su nombre, así como planteó Foucault (1969) cuando diferencia el nombre propio del nombre de autor, es invocado no sólo para reivindicar una autoridad conceptual sobre un determinado objeto sino que para aprobar y validar su discurso como auténtico, legítimo y científico. Podríamos decir que su nombre invoca, por su vez, un concepto, una manera definida de abordar, clasificar, delimitar y construir el objeto teórico de su preocupación. Un concepto que también intenta borrar la dispersión de su pensamiento para otorgarle el estatus ideológico tanto de sujeto creador, que se inscribe para fuera del discurso, como de sujeto dotado de unidad y homogeneidad conceptual.

La función-autor desempeñada por Huntington, así, pasa a cumplir con las expectativas y requerimientos exigidos por el discurso para que pueda asumir el rol de un sujeto parlante

que está más allá de los propios enunciados que lo volvieron posible. Para ello, toma forma la presunción de una historia continua que se convierte en el correlato indispensable de la función creadora del sujeto. Consecuentemente, la dispersión y la no identidad de los objetos en el tiempo son recompuestas de modo a restituir al sujeto todo aquello que, por ventura, le haya sido escapado, restaurando su supremacía sobre ellos y haciendo de la diferencia constituida por el espacio histórico el lugar de su morada por excelencia (Foucault, 2010).

La unidad de la obra y la del autor, de esta forma, antes que dadas por la naturaleza, son construidas bajo un conjunto de elecciones y criterios que buscan edificar una imagen soberana de este último. Estas unidades sólo pueden existir, sin embargo, porque hay unidades discursivas de mayor alcance que construyen el campo de las posibilidades históricas y discursivas en donde aquellas podrán realizarse. Desde este punto de vista, la unidad de la obra y la del autor es un elemento débil y accesorio de unidades discursivas más amplias que le sirven como soporte. En *Arqueología del saber* (2010), Foucault se preocupó justamente en poner de manifiesto las incongruencias y las lagunas insuperables que caracterizan a estas unidades accesorias tanto de la obra como la del autor. La cuestión era demostrar cómo este esquema, apoyado, a su vez, en una cierta noción de la historia de las ideas y del pensamiento, inauguró narrativas y relatos historiográficos que, bajo nuevos modelos conceptuales, reintrodujo el tema de la continuidad y de la teleología en la historia.

Luego al inicio del libro, empieza diciendo que el campo de la historia de las ideas trajo un nuevo abordaje en relación a los análisis historiográficos que, en vez de priorizar los largos períodos y las continuidades seculares, se desplazó hacia los fenómenos de ruptura e interrupciones. El problema ya no era más los vínculos que se establecían entre acontecimientos dispares y los nexos que los conectaban y les daban una sensación de coherencia y totalidad. Ya no se trataba de pensar a las tradiciones y a los rastros, o un fundamento que se perpetuaba indefinidamente hacia un progreso incesante. Se trataba ahora de meditar sobre la formación de tiempos nuevos que se escindían de sus “comienzos silenciosos” y de sus orígenes intactos, que se multiplicaban en sus transformaciones y no terminaban de romper con los viejos conceptos de unidades arquitectónicas e inacabables. La historia de las ideas, dice Foucault (2010), forjaba un nuevo tipo de racionalidad histórica que pasó a enfocarse en la necesidad de hacer recortes y trazar límites, de delimitar coherencias internas y cadenas deductivas, es decir, de debruzarse sobre nuevos procedimientos que permitieran pensar la discontinuidad.

El modelo metodológico que respaldará este nuevo enfoque de análisis será el de la construcción de series, o mejor, series de series, lo que Foucault (2010:17) llamó *cuadros*. En ese sentido, era necesario trazar los fundamentos envueltos en la demarcación de cada serie, “definir para cada una sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico y formular su ley y, como fin ulterior, describir las relaciones entre las distintas series” (Foucault, 1969:17). La historia de las ideas había individualizado, así, la formación de series diferenciadas que se entrecruzaban pero que no se sometían a la formulación de un esquema lineal y total. Por consiguiente, las series producían escalas peculiares que cargaban consigo una historicidad que le era propia a cada una de ellas y que no se reducía a una ley general. La discontinuidad debería formular funciones específicas a los distintos niveles posibles de análisis, propiciándoles una periodización particular que individualizaba y delimitaba los campos y los nuevos dominios de estudio.

Pese a ello, esta “historia nueva” no trataba de obtener una pluralidad de historias yuxtapuestas e independientes unas de las otras. Lo que se planteaba era la formación de un conjunto de relaciones que podía ser legítimamente descrito entre las distintas series a través de la construcción de un sistema vertical que colocaba en marcha un juego de correlaciones. Se trataba de meditar sobre los efectos distintos producidos por cada tipo de desfase y temporalidad, reflexionando sobre la existencia de ciertos elementos que podían (co)habitar diferentes conjuntos seriales y establecer, así, una relación entre ellos que era posible de ser constituida.

En ese sentido, Foucault (2010) concluye que el campo de la historia de las ideas no ha podido desatarse por completo de una cierta noción continuista de la historia y, de esta forma, ha reanudado otras formas de continuidad que eran funcionales a este campo de estudios. Consecuentemente, el filósofo francés afirma que la discontinuidad propuesta por la historia de las ideas se caracteriza apenas como un efecto de superficie que, al final, legitima la aparición de nuevas narrativas historiográficas que restablecen formas de desarrollo histórico basados en la lógica de una historia lineal. Al reconstituir un régimen de series particulares que se erigían bajo la forma de una historicidad que poseía un origen y una fecha de caducidad propias, la historia del pensamiento se establecía como una disciplina de los comienzos y de los fines, de la descripción de continuidades oscuras y de retornos ineludibles a génesis fundacionales.

La temporalidad serial, establecida por el sistema de series de series, obedecía a una lógica evolutiva, al final, en que las transformaciones históricas no eran más que la



confirmación de los fundamentos originarios que ordenaron el desarrollo de su sentido de historicidad. Los cambios y rupturas propugnadas por este modelo no concernían a novedades natas y repentinas; estas mudanzas sólo podían llevarse a cabo al interior de una red de sistemas que postulaba una coherencia interna de funcionamiento que no podía ser desafiada. Lo que estaba en juego, entonces, no era la formulación de una apertura de la historia a lo nuevo y a lo intempestivo; los movimientos de cambio y variación ocurrían dentro de lógicas prescritas que corroboraban las premisas que daban cohesión y sistematicidad al conjunto de relaciones estipulado por los *cuadros*. En ese sentido, Foucault arguye que la historia de las ideas

Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina pinta de la obra. Génesis, continuidad, totalización: éstos son los grandes temas de la historia de las ideas, y aquello por medio de lo cual se liga a cierta forma, ahora tradicional, de análisis histórico (Foucault, 2010:180-181).

No obstante, hay que pensar al discurso como una irrupción de acontecimiento; no hay que devolverle a la lejana presencia del origen sino tratarlo en el momento de su instancia. La constitución de continuidades no declaradas constreñía el acontecimiento a un origen secreto que lo encerraba a un sistema agotado de significaciones. Éste último haría que todo discurso manifiesto reposara secretamente, así, sobre un “ya dicho” que, a su vez, estaría estructurado bajo la idea de un “jamás dicho”. Esto se debe a que la historia serial de las ideas hacía que la instauración del discurso sólo podía darse a través de la reconstitución de discursos otros que colocaría de manifiesto los silencios que los caracterizaron en el pasado. De este modo, todo discurso se encontraba ya articulado en un *semisilencio* que le era previo. Él no podía realizarse como novedad porque su función estaría circunscrita a la articulación de lo que ya fue dicho y de lo que podía ser dicho, pero no se dijo. “Su función es garantizar”, dice Foucault (2010:38), “la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia en el juego de una ausencia siempre renovada”.

Es en contrapartida a esta esquematización de una historia de las ideas que el filósofo francés propone formular una arqueología del saber. Se trata de elaborar una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* (2010:40) para poder recuperar su multiplicidad constitutiva y estas unidades más amplias del discurso que establecen las posibilidades de su enunciación. De la misma manera, es necesario determinar los dominios constituidos por el conjunto de

todos los enunciados efectivos en su dispersión, y en la instancia que le es propia a cada uno, para poder agruparlos bajo la forma de otras unidades. Foucault (2010) entiende que la singularidad del discurso o del acontecimiento sólo es posible realizarse al interior de las reglas de funcionamiento estipuladas por estas unidades discursivas que le son anteriores, pero no deterministas.

Hay una tensión permanente entre las posibilidades que “condicionan” la emergencia de un discurso y su carácter intempestivo y original. La singularidad del discurso, como un acontecimiento que marca una discontinuidad, debe ser entendida dentro de las condiciones de posibilidad discursiva que hicieron que su aparición fuera realizable. No obstante, cuando el discurso irrumpe como transformación y acontecimiento, rompe con las propias reglas que lo constituyeron para colocar otras en su lugar. No está obligado a repetirse ni a actualizarse; le está dada la opción de irrumpir como novedad que se desprende de sus propias reglas de funcionamiento.

De este modo, el análisis del campo discursivo trata de captar el enunciado en la estrechez y en la singularidad de su acontecer y de establecer las correlaciones con otros enunciados con los cuales pueda tener vínculo. La instancia del acontecimiento enunciativo se formula para poder captar otras formas de regularidad y otros tipos de conexiones que no estaban puestos por una historia de las ideas o del pensamiento. De esta manera, hay que poner de manifiesto el espacio en que se despliega los acontecimientos discursivos para describir en él sus juegos de relaciones y deconstruir las unidades inmediatas que le habían caracterizado anteriormente.

De esta forma, el afán de agrupar diferentes enunciados, que se encuentran históricamente dispersos y que se refieren a un mismo objeto, se debe a la necesidad de trazar otros conjuntos enunciativos. Sin embargo, es imprescindible entender que las unidades que intentan abarcar a un objeto son efímeras y no forman un horizonte único de objetividad. Lo que se plantea es la aprehensión del juego de las reglas que demarcan a las transformaciones de estos diferentes objetos al paso del tiempo. En ese sentido, Foucault (2010:49) se propone a pensar sobre una *ley de repartición* que fuera capaz de definir un conjunto de enunciados que captara no aquello que unifica a los objetos sino los intersticios y las distancias que los separan. A estos conjuntos de enunciados Foucault (2010) llamó *formaciones discursivas*.

El conocimiento no puede ser pensado, así, sin su contra parte que lo hizo posible, es decir, el poder. Las reglas de funcionamiento creadas por cada formación discursiva se

desarrollan al interior de una red de poderes que viabilizó la emergencia de un determinado discurso a través de la eliminación de otro. El conocimiento, luego, da cuerpo y legitimidad a ciertos enunciados y hacen que otros “ordenes de saber” se callen y desaparezcan como discurso. Por consiguiente, debemos entender cómo una formación discursiva pasó a ocupar, en competición y en relación a otros conjuntos discursivos, un lugar que ninguna otra pudo ocupar, a fin de cuentas, sólo es posible hablar de ciertas cosas en determinadas épocas y geografías específicas; no es posible hablar de cualquier cosa en cualquier momento (Foucault, 2010).

Consecuentemente, la institucionalización de un dado “orden de saber” es la legitimación histórica que una dada sociedad confiere a las nuevas normas de decir, explorar, problematizar y crear los objetos de conocimiento de su época. Su vinculación con las redes de poder que la tornaron posible, de esta forma, es indisociable del conocimiento en sí. Un conocimiento, al estar inextricablemente asociado a una red de poder, se forma para desbaratar a otras posibilidades de enunciación. Hay diferentes formas para excluir e interditar la palabra del otro. No sólo se le prohíbe que hable sino que su habla no se hace posible. La realización y productividad de un horizonte discursivo sólo se efectúa, así, mediante la anulación de otras epistemes concurrentes que no están insertas en las redes de poder necesarias para concretarlas como tales.

Por eso hay que debruzarse sobre la posición de sujeto que ocupa Huntington al interior de su contexto histórico/espacial. Hay que subrayar el papel que desempeñó no sólo como politólogo y profesor de ciencias políticas en Harvard sino como presidente de Estudios Internacionales y de Área, en la misma institución, justamente en el período de la producción de su obra tardía. Esto lo califica como un sujeto autorizado que puede apropiarse y hacer circular ciertos discursos y enunciados que no estarían disponibles, o no poseerían la misma efectividad, a sujetos ubicados en otros espacios del espectro político, social e intelectual.

Por consiguiente, la relación saber/poder del mundo académico articula una serie de mecanismos que hace que un sujeto posible, dentro de un campo de saber socialmente validado, tenga el monopolio de habla acerca de un dado objeto, descualificando a la voz de todos aquellos que no fueron iniciados en los códigos y rituales de formación académica y científica. De esta manera, el estatus académico confiere al individuo la condición de experto, es decir, aquél que fue instruido “correctamente” en los dominios de un cierto campo del saber y aprendió a utilizar las técnicas y herramientas “adecuadas” para construir y problematizar un

determinado objeto de investigación. Igualmente, la posición de Huntington como hombre blanco, que encarna los preceptos identitarios hegemónicos (*WASP*) que validan su membresía a la comunidad nacional, no puede pasar desapercibida. Todo esto da cabida a que las minorías étnicas estadounidenses sean pensadas como grupos inaptos y no autorizados a abordar el tema de la identidad nacional de su propio país.

El conocimiento tampoco anula formas de contestación de sí mismo, pero no deja de marcar las reglas del juego que estipulan las condiciones en que estas formas de contestación puedan ser materializadas. La obra de Samuel Huntington, así, deja abierto ciertas posibilidades de objeción, pero como su formación discursiva se inscribe al interior de las reglas académicas estadounidenses, y, más precisamente, dentro de los parámetros de la ciencia política, las modalidades de confrontación sólo son válidas si confirman a las reglas de funcionamiento de los modos de enunciación de su discurso. Las formas de refutación de las tesis sostenidas por el autor, por consiguiente, deben utilizar los procedimientos de intervención que pueden ser legítimamente aplicados a sus enunciados. De otra manera, circularán en espacios marginalizados y estarán incapacitadas de producir impactos significativos en la operatividad de las categorías discursivas huntingtonianas.

Las narrativas que Huntington transforma en discurso académico tampoco fueron una novedad exclusiva del período histórico que nos preocupa en esta investigación. Aunque *Who Are We?* se publique sólo en 2004, las ideas que lo embazan teóricamente se remontan a múltiples autores que, a lo largo del siglo XIX y XX, ya habían creado el mito de la supremacía de la cultura anglosajona, blanca, protestante y patriarcal (*WASP*). Por consiguiente, muchos elementos de su relato académico ya estaban presentes a lo largo de la historia estadounidense: el nativismo, el nacionalismo blanco (declarado y no declarado), la nostalgia de los colonos y de los padres fundadores, entre otros. Sin embargo, la época de Huntington le ofrece la posibilidad de organizar estos elementos dispersos en un discurso que gana aires de novedad por la manera como los organiza, como los convierte en una unidad secuencial dotada de una racionalidad académica propia de su época y de su posición social e intelectual dentro de la sociedad estadounidense y del sistema mundo.

Foucault (2010) habla de tres funciones distintas que el discurso puede asumir en el momento de su emergencia: la repetición, la actualización y la transformación. Creemos que, en el caso de Huntington, su discurso se inscribe en el campo de la actualización, es decir, él no es lo que el filósofo francés llamó *fondateurs de discursivité* (1969:12). Lo que él hizo fue

construir una combinación peculiar entre distintos elementos narrativos que estaban a la disposición del autor, actualizando un debate que, según el profesor iraní-americano de literatura comparada Ali Behdad, estaba presente desde la formación de las 13 colonias inglesas en el continente americano (Behdad, 2005).

La crítica que hace Pierre Bourdieu acerca de la producción intelectual en su libro *Intelectuales, Política y Poder* (2014) también es sumamente interesante para comprender al autor como una categoría sujeta tanto a las condiciones sociales de producción como al sistema de factores asociados a la posición social que ocupa en su sociedad. La obra de un autor sólo puede ser comprendida, así, si se la reinserta en el campo ideológico del cual forma parte, lo que expresa, a su vez, la posición de una categoría particular de escritores, que poseen un capital acumulado específico, en la estructura del campo intelectual que pertenecen; será este campo lo que asignará una dada posición a la fracción intelectual y política que el autor representa.

De igual modo, tal como se ha señalado antes, el culto hacia a las biografías es parte integrante de un sistema ideológico en el cual se inscribe una concepción de la creación que se presenta como una expresión irreductible a la persona del artista. El género de las memorias, igualmente, ha recolectado los pormenores de la vida del autor para reconstruir, *a posteriori*, la unidad de un proyecto que se supone meramente estético. La historia del arte y de la literatura han construido una relación de encantamiento entre obra y autor, haciendo que una corroborase la genialidad de la otra y legitimase el desprendimiento de ambas del espectro político y social que las constituyó. En ese sentido, es preciso romper con la ideología carismática de la creación y de la lectura creadora para comprender la significación real que las regularidades establecen en el campo intelectual (Bourdieu, 2014).

El autor sólo puede ser comprendido si se lo sitúa en un sistema jerárquico de relaciones entre relaciones que confiere particularidad a cada posición a través de las demandas objetivas socialmente existentes. Para Bourdieu (2014), son estas demandas objetivas las que estructuran las posibilidades subjetivas, el *habitus*, que tornan viables la materialización de la obra de un dado autor. Por consiguiente, tenemos que cuestionarnos no sobre

cómo tal autor ha venido a ser lo que es, sino lo que debía ser, bajo la relación del *habitus* socialmente constituido, las diferentes categorías de artistas y de escritores de una época y de una sociedad determinada, para que les fuera posible ocupar las posiciones que les reservaba un estado determinado del

campo intelectual y adoptar, al mismo tiempo, las tomas de posición estéticas o ideológicas objetivamente ligadas a esas posiciones (Bourdieu, 2014:30-31).

En otras palabras, tenemos que entender qué es lo que el autor tiene que decir para que pueda asumir el papel que le fue asignado dentro de la correlación de fuerzas constituyentes del campo intelectual que habita. Así, para asumir una toma de posición dentro del mercado concurrente de la producción de bienes simbólicos que es plausible de concretarse como tal, es necesario hacernos aquí una serie de preguntas que también son solidarias a un horizonte conceptual foucaultiano: ¿Qué es lo que se puede decir? ¿Por qué se debe decir? ¿Para qué se debe decir? A fin de cuentas, el campo que conforma lo que es factible de ser dicho o no está inserto en un sistema de posibilidades o imposibilidades objetivas que son correlativas a las relaciones de poder establecidas en un dado tiempo y espacio (Bourdieu, 2014).

De esta manera, podemos pensar en Huntington más como alguien que pudo asumir la función de un sujeto autorizado para hablar sobre la “naturaleza” del Estado-nación americano y menos como un sujeto creador, que supuestamente gozaba de plena libertad y autonomía para hacerse las reflexiones que juzgaba pertinentes en la explicación de su objeto de estudio. Lo que estaba en juego, así, no sólo eran las intenciones del autor, sino las condiciones históricas/sociales que habilitaron la emergencia de una dada narrativa sobre la identidad nacional estadounidense que, tanto para ponerla en circulación como para darle un sentido de propiedad intelectual, Huntington supo y pudo apropiarse.

Dentro de la misma perspectiva, hay que pensar sobre las relaciones que se establecen tanto entre el autor y su público como aquellas que se llevan a cabo entre la producción intelectual y el mercado de bienes simbólicos, es decir, el mercado de trabajo. Bourdieu (2014) entiende que éste último está conformado por un estado de la demanda objetiva que, al final, será el que estipulará y creará las condiciones reales de producción del conocimiento. El campo intelectual no puede existir, así, si no hay un mercado correspondiente y disponible que le permita desarrollarse y concretarse como tal. De esta manera, el éxito, la repercusión y la receptividad de la obra tardía de Huntington debe ser comprendida dentro de esta gama de posibilidades reales determinadas tanto por un nicho del mercado editorial como por la existencia de un público consumidor. En ese sentido, tanto la publicación de *The Clash of Civilizations* (1996) como la de *Who Are We?* (2004b) gozaron de condiciones de público y mercado privilegiadas que convirtieron a Huntington en un politólogo de prestigio nacional e internacional.

El nuevo escenario mundial que nació con el fin de la guerra fría demandaba la construcción de un nuevo aparato teórico y conceptual que fuera capaz de explicar y definir las bruscas transformaciones políticas que tomaron cuerpo en la década de los noventa. Diferentes autores se lanzaron a este desafío y varias teorías fueron planteadas. Samuel Huntington, sin embargo, a través de *The Clash of Civilizations* (1996), no sólo supo explorar las demandas y expectativas conceptuales creadas por la época, sino que supo formular un esquema teórico que también correspondía a los anhelos políticos tanto de las élites tradicionales como de los nuevos grupos que se alzaban al poder. Más aún, el aparato conceptual elaborado por el politólogo harvardiano cumplía con una función ideológica que era la de legitimar y corroborar la posición hegemónica de los Estados Unidos dentro del nuevo contexto global, delineando los caminos y estrategias políticas que el país debería asumir no sólo para mantener su posición protagónica en el escenario mundial, sino que para ampliarla a espacios antes no ocupados por las fuerzas intervencionistas estadounidenses.

La función-autor desempeñada por el nombre Huntington, así como el capital político y simbólico acumulado por el autor – es decir, su posición privilegiada como académico no sólo dentro de la academia americana sino que en el propio campo académico internacional –, también hizo posible que *The Clash of Civilizations* (1996) fuera consolidado como uno de los libros de mayor autoridad académica en la explicación de los conflictos nacidos al calor de la posguerra fría. El éxito mercadológico del libro también despertó enormes intereses por parte del mercado editorial debido a las inmensas ganancias que el libro generó. Hasta el día de hoy, tuvo más de cien ediciones y fue traducido para más de treinta idiomas – entre ellos el árabe, el turco, el alemán, el francés, el checo, el ruso, el italiano, el romano, el vietnamita, el búlgaro, el indonesio, el polonés, el griego, el chino, el albanés, el lituano, el finlandés, el croata, el persa, el húngaro, el dutch, el sueco, el eslovenio, el malaio, el hebreo, entre otros.<sup>13</sup>

La publicación de *Who Are We?* (2004b) gozó de condiciones muy diferentes a pesar de que también fue un gran éxito editorial, siendo traducido para más de diez idiomas – entre ellos el árabe, el turco, el alemán, el francés, el español, el portugués, el checo, el ruso, el italiano, el croata, el dutch, el búlgaro, etc. – y teniendo más de 20 publicaciones hasta la fecha de hoy.<sup>14</sup> El libro fue publicado a sólo tres años después de los ataques del 11 de septiembre de 2001, y éste jugó un papel crucial en la tesis sostenida por el trabajo. El politólogo harvardiano

---

<sup>13</sup> Véase <https://www.goodreads.com/work/editions/403464-the-clash-of-civilizations-and-the-remaking-of-world-order>.

<sup>14</sup> Véase <https://www.goodreads.com/work/editions/7007753-who-are-we-the-challenges-to-america-national-identity>.

empieza el libro diciendo que, tras el vacío dejado por la disolución de la URSS y el fin de la guerra fría, Estados Unidos atravesó un delicado momento en su historia porque había perdido uno de los ejes vitales de su identidad: la existencia de un enemigo objetivo que proporcionaba cohesión y unicidad a la propia sociedad estadounidense. Con los ataques del 11 de septiembre, sin embargo, ese problema había sido resuelto. Osama Bin Laden, y el grupo terrorista *Al Qaeda*, hizo que el islam, tal como profetizado en *The Clash of Civilizations*, pasara a ser el nuevo enemigo de que Estados Unidos tanto necesitaba para definirse como tal.

Sin embargo, simultáneamente a la construcción del islam como el gran antagonista de los intereses nacionales, otro enemigo emergía en el horizonte estadounidense: las recientes olas masivas de inmigración mexicana y la fuerte presencia de mexicoamericanos en el oeste y suroeste del país. Para ese entonces, la población americana de ascendencia mexicana había superado numéricamente a los afroamericanos y se había convertido en la minoría-étnica más numerosa de Estados Unidos.<sup>15</sup> De esta manera, mientras la civilización representada por el islam se convertía en un adversario a nivel internacional, los méxico-estadounidenses se transformaban en un enemigo doméstico que, de manera silenciosa y no declarada, amenazaban fracturar la nación americana en dos lenguas y en dos culturas antagónicas. “(...) continuing flood of Mexicans”, decía Huntington (2004b:16), “will split the U.S.A. into two languages: Spanish and English, and between two cultures: Hispanic and Anglo-Protestant”.

En ese sentido, la repercusión diferenciada de *Who Are We?* (2004b) puede explicarse debido a las especificidades circunscritas al nuevo público para el cual se dirigía. Mientras que *The Clash of Civilizations* (1996) formulaba un contenido direccionado a un público internacional, *Who Are We?* (2004b) se direccionaba a un público preocupado con temáticas ligadas al ámbito nacional. La recepción y el nicho de mercado del nuevo libro, así, se trasladó de un contexto internacional hacia un nacional, aunque no podemos olvidar que el espacio nacional estadounidense se construye a través de la idea de un espacio global, es decir, de la conformación de un imperio (Said, 1993).

---

<sup>15</sup> En 22 de enero de 2003, la Oficina del Censo de los Estados Unidos – *U.S. Census Bureau* – publicó estadísticas detalladas sobre raza y etnia por primera vez desde el censo de 2000. Los números mostraron que la población americana de origen latino, la cual, a su vez, está compuesta por una mayoría expresiva de mexicanos, había aumentado en un 4.7% desde el último recuento, comparado con un aumento del 1,5% entre los negros y afroamericanos. Esto colocó a los latinos, y entre ellos a los mexicoamericanos, como el grupo minoritario más grande del país. En este mismo año, gracias a tasas de natalidad más altas y a las grandes olas de inmigración, la población latina/mexicana se situaba alrededor de 37 millones, en comparación con 36,2 millones de estadounidenses negros. Disponible en <https://www.history.com/this-day-in-history/census-hispanics-declared-largest-minority-group-in-us>.



Otra diferencia con relación a la receptividad entre *The Clash of Civilizations* y *Who Are We?* fue la de que el último libro se centraba en un gran ataque a las élites globalistas pertenecientes tanto a demócratas cuanto a republicanos. El libro tejió una crítica sustancial a las élites del país que, según Huntington (2004b), se desnacionalizaron y abandonaron las premisas fundacionales de la nación para comprometerse con las nuevas lógicas del capitalismo global. De esta forma, en vez de priorizar una política pautada en la unicidad cultural y en los valores predominantes de la identidad nacional, las élites globalistas pasaron a promover el multiculturalismo y la celebración de la diversidad étnica/cultural a cambio de ganancias particulares.

Consecuentemente, Huntington (2004b) apostaba en una narrativa que enaltecía al pueblo y a la clase obrera estadounidense con el argumento de que eran ellos los verdaderamente preocupados e identificados con la preservación de los valores “típicamente” americanos, lo que sería profundamente explorado por la campaña de Trump 12 años después. Aun así, la publicación del libro pudo gozar de un amplio soporte del mercado editorial porque los sectores conservadores y nacionalistas que abrazaron las ideas de Huntington no estaban únicamente compuestos por la clase obrera o campesina, sino que por millonarios, como el propio Trump, que, al tiempo que promovían ideas nacionalistas en el campo político, supieron aprovecharse de los beneficios económicos ofrecidos por el neoliberalismo global.

Curiosamente, el aspecto más polémico del libro, la manera como el autor representó tanto a los inmigrantes mexicanos como a las comunidades México-estadounidenses instaladas en el país, fue lo que le dio más fama y difusión. Además de haberse convertido en el nuevo enemigo nacional, las comunidades mexicanas/mexicoamericanas fueron caracterizadas como enclaves étnicos/culturales que padecían del mal de la carencia. A ellas les faltaban todos los componentes que “verdaderamente” constituían a la identidad nacional estadounidense: la ética del trabajo, el espíritu empresarial, la lengua inglesa, la moral protestante, la iniciativa individual, el liberalismo, la ambición de enriquecer, los valores cívico-republicanos, la democracia, el código de leyes y la concepción de la justicia británica. De este modo, Huntington afirmaba que los mexicanos demostraban “lack of initiative, self-reliance, and ambition; low priority for education; acceptance of poverty as a virtue necessary for entrance into heaven” (2004b:254).

No obstante, como se verá en el capítulo 4, diferentes intelectuales y sectores de la sociedad estadounidense repudiaron la descripción despectiva de los *Mexican-Americans* elaborada por Samuel Huntington. Historiadores y sociólogos americanos como David

Gutiérrez (1995; 2004) y Edward Telles (2006) defendieron el argumento de que el problema no era la renuncia o no de los mexicanos en la adopción de los valores y de la cultura estadounidense, sino el fracaso de las instituciones sociales, particularmente de las escuelas públicas, en la incorporación efectiva de estos segmentos poblacionales. En ese sentido, era preciso demoler las barreras institucionales que obstaculizaban la inclusión de las comunidades de origen mexicano para construir una democracia participativa que permitiría su inserción eficaz a la sociedad de los Estados Unidos (Gutiérrez, 1995).

Pese a todo esto, la tesis del libro acerca de los elementos que fundamentaban la identidad nacional estadounidense tuvieron gran aceptación y disfrutaron de gran soporte por parte del mercado editorial. Aun en los aspectos más controvertidos del libro, como fue el caso del retrato de las comunidades mexicoamericanas y de la inmigración mexicana en los EUA, hubo una gran receptividad por parte de un público más conservador que veía con mucha desconfianza tanto a la inmigración mexicana cuanto a la fuerte presencia de americanos de origen mexicano no sólo en el oeste y en el suroeste estadounidense, sino que en todo el país. De este modo, a pesar de que no existe un único modo de ver y significar la nación estadounidense entre los propios grupos dominantes, creemos que la línea teórica desarrollada por Huntington representa una síntesis histórica e intelectual de los modelos hegemónicos de pensar y conceptualizar a la nación en los Estados Unidos. En ese sentido, Huntington gozó de las condiciones históricas y sociales que le permitieron destacarse en la historia de su país como un prestigioso académico que ha influenciado diferentes generaciones de estadounidenses en sus formas de entender y concebir la identidad nacional americana.

## **1.2. Los Estudios culturales y el nuevo espacio delegado a la cultura en los Estados Unidos**

Hacer estudios culturales es explicar un proceso centrándose en todo, excepto en eso que antropólogos e historiadores han llamado *cultura*.

**Stuart Hall.**

La caída del muro de Berlín en 1989 y la disolución de la antigua Unión Soviética en 1991 dieron forma a un nuevo escenario político/sociocultural que colocó en jaque las distintas teorías políticas producidas en el ámbito de la guerra fría. En el contexto estadounidense, más específicamente, se produjo un verdadero revuelco académico institucional que desestabilizó el *statu quo* de las canónicas disciplinas que hasta entonces gozaban de cierta inmunidad

intelectual, sobre todo en el área de las Humanidades y de las Ciencias Sociales. Consecuentemente, un nuevo paradigma teórico emergió para contrarrestarse a los viejos argumentos de la academia americana en la explicación de las relaciones políticas y sociales entre los países del ahora triunfante capitalismo global, así como entre los distintos grupos internos a cada Estado-nación.

En el verano de 1993, la revista *Foreign Affairs* publicó un artículo de Huntington intitulado *The Clash of Civilizations?*. El artículo, de acuerdo con el politólogo estadounidense y los editores de la revista, provocó, en apenas tres años, más discusión que cualquier otro artículo publicado por ellos desde 1940, movilizandando la reacción de intelectuales de varios países y de todos los continentes y civilizaciones del mundo (Huntington, 1996:13). La repercusión del texto y la potencia de su hipótesis, la de que la dimensión central de los conflictos del emergente mundo político global radicaba ahora en una contienda de naturaleza cultural y civilizacional, hizo que el autor se interesara en profundizar las cuestiones suscitadas por el artículo y que lo publicara en forma de libro tres años después. Huntington concluyó que la suposición de su argumento era cierta, y cuando publicó el libro que lo volvió famoso en el mundo decidió quitar el punto de interrogación que estaba antes en el título y lo cambió por *The Clash of Civilizations and the remaking of the world order* (1996).

El argumento central del libro apuntaba hacia una perspectiva en la cual la nueva configuración política internacional no estaría más sujeta a fuerzas de orden político/económico sino a tensiones de carácter cultural, religioso y civilizatorio. El orden ideológico bipolar de la guerra fría, siguiendo al autor, había dado paso a una formación multipolar y multi-civilizacional, organizada por diferentes Estados-naciones que pasaron a alinearse a partir de intereses culturales comunes y compartidos al interior de cada bloco de civilización. De este modo, el politólogo estadounidense dividió el mundo en nueve grandes civilizaciones: la Subsahariana, la Latinoamericana, la Sínica, la Hindú, la Budista, la Nipona, la Occidental, la Ortodoxa y la Islámica. Éstas fueron caracterizadas como culturas activas que poseían una memoria particular y que portaban consigo códigos normativos encerrados en sí mismos, colocándolas, en la mayoría de las veces, en posición de conflicto y antagonismo cultural con relación a otras civilizaciones alrededor del globo (Huntington, 1996).

El autor afirmaba que, pasado los turbulentos años de la guerra fría, las sociedades abandonaron las premisas ideológicas y económicas propias de dicho período y volvieron a conectarse con aquello que “verdaderamente” constituía el amago de sus existencias: la identidad cultural. La cultura volvió a ser el espectro esencial que organizaba el eje social y

que lograba contestar la pregunta, tan cara a Huntington, acerca de quiénes somos. En ese sentido, el politólogo, en uno de sus primeros intentos en definir y conceptualizar a la cultura, señalaba que la respuesta residía en aquello que era lo más importante para la gente: la ancestralidad, la religión, el lenguaje, la historia, los valores, las costumbres y las instituciones. Al respecto, Huntington decía que:

In the late 1980s the communist world collapsed, and the Cold War international system became history. In the post-Cold War world, the most important distinctions among peoples are not ideological, political, or economic. *They are cultural*. Peoples and nations are attempting to answer the most basic question humans can face: *Who are we?* And they are answering that question in the traditional way human beings have answered it, by reference to the things that mean most to them. People define themselves in terms of ancestry, religion, language, history, values, customs, and institutions. They identify with cultural groups: tribes, ethnic groups, religious communities, nations, and, at the broadest level, civilizations. People use politics not just to advance their interests but also to define their identity. We know who we are only when we know who we are not and often only when we know whom we are against (Huntington, 1996:21, cursivas nuestras).

Y Huntington continua:

In this new world the most pervasive, important, and dangerous conflicts will not be between social classes, rich and poor, or other economically defined groups, but between peoples belonging to different cultural entities. Tribal wars and ethnic conflicts will occur within civilizations. Violence between states and groups from different civilizations, however, carries with it the potential for escalation as others states and groups from these civilizations rally to the support of their “kin countries” (Huntington, 1996:28).

La cultura, desde ya, se presentaba como ese *locus pacificado* en donde los problemas envolviendo diferencias de clase, género, raza, orientación sexual, etc. habían sido resueltos y vaciados de sentido e inteligibilidad. Esto porque, según Huntington (1996), el conflicto sólo se llevaba a cabo en el interior de una zona de diferencia cultural, es decir, entre una y otra cultura antagónicamente distintas. El interior de las unidades culturales, no obstante, seguía siendo visto como algo intocado, puro, coherente y unificado, y ese argumento será de vital importancia en la construcción, *a posteriori*, del concepto huntingtoniano de identidad y cultura nacional en los Estados Unidos (Huntington, 1996).

Otro argumento que ya podemos señalar aquí es el de la esencialización de la cultura y de una dada concepción de la misma que la confiere un grado asustador de independencia, desprendimiento y autonomía, como si estuviera arriba y desconectada de otros ámbitos igualmente estructurantes de la vida social como lo político, lo económico, lo histórico y lo espacial. Es como si Huntington (1996) realizara una inversión teórica de aquella tradicional lógica marxista que colocaba a las condiciones materiales de existencia – los modos de producción – como una infraestructura que determinaba las posibilidades de desarrollo de la conciencia, de la cultura y de la ideología, es decir, la superestructura. En ese sentido, era ahora la cultura quien pasaba a determinar las condicionantes que, en una relación jerárquica, dicotómica y reduccionista, fabricaban el mundo político, económico y social. Acerca del tema, Huntington afirmaba que:

(...) the major differences in political and economic development among civilizations are clearly rooted in their different cultures. East Asian economic success has its source in East Asian culture, as do the difficulties East Asian societies have had in achieving stable democratic political systems. Islamic culture explains in large part the failure of democracy to emerge in much of the Muslim world. Developments in the postcommunist societies of Eastern Europe and the former Soviet Union are shaped by their civilizational identities. Those with Western Christian heritages are making progress toward economic development and democratic politics; the prospects for economic and political development in the Orthodox countries are uncertain; the prospects in the Muslim republics are bleak (Huntington, 1996:36).

De este modo, Huntington (1996) trabajaba con una definición de cultura en la cual no sólo era origen sino que también destino, una estructura determinante que conformaba el fondo de un no-tiempo sobre el propio tiempo de la historia. Igualmente, de manera similar a la metáfora de larga y corta duración de Fernand Braudel elaborada en su clásico *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1953), la cultura era (re)presentada como una fuerza de larga duración, sumergida en los subterráneos de la historia, que moldeaba a la vida política, social y económica de las naciones y, consecuentemente, de las civilizaciones. Éstas últimas, en contraste, eran relegadas a la *espuma de las olas de la historia* (Braudel, 1953), este tiempo de corta duración que no podía resistir a la acción implacable y destructora del tiempo.

La cultura, a su vez, esta fuerza casi que inamovible, gozaba de un poder reparador que restablecía y reunificaba a los pueblos que fueron, arbitrariamente, separados por los “errores”,

a capricho de intereses políticos, cometidos por la historia. Huntington (1996) señalaba que diversas culturas, sobre todo en el período de la guerra fría, se vieron en la inminencia de desagregarse en función de las imposiciones ideológicas nefastas operadas por las dos grandes potencias políticas de la época, a pesar de que el carácter despótico no sea nunca atribuido a los EE. UU., ya que éstos, a diferencia de la URSS, eran los diseminadores y representantes de la democracia y de la libertad. No obstante, las prácticas políticas e ideológicas se desvanecían al corto plazo para permitir que la cultura, en la perspectiva huntingtoniana, volviera a emerger como esta potencia esencializadora que devolvía al palco de la historia su coherencia y su cimiento de la larga duración.

In the post-Cold war world, culture is both a divisive and a unifying force. People separated by ideology but united by culture come together, as the two Germanys did and as the two Koreas and the several Chinas are beginning to. Societies united by ideology or historical circumstance but divided by civilization either come apart, as did the Soviet Union, Yugoslavia, and Bosnia, or are subjected to intense strain, as is the case with Ukraine, Nigeria, Sudan, Indi, Sri Lanka, and many others. Countries with cultural affinities cooperate economically and politically. International organizations based on States with cultural commonality, such as the European Union, are a far more successful than those that attempt to transcend cultures. For forty-five years the Iron curtain was the central dividing line in Europe. That line has moved several hundred miles east. It is now the line separating the peoples of Western Christianity, on the one hand, from Muslim and Orthodox peoples on the other (Huntington, 1996:40).

Sin embargo, al igual que la crítica hacia la teoría marxista clásica acerca de la metáfora base-superestructura, podemos tejer una crítica aún más radical con relación a la formulación teórica de la cultura en su acepción huntingtoniana. Si el marxismo más tradicional cometió equívocos al sobrevalorar lo económico en detrimento de lo cultural, colocando a este último como un producto secundario y de menor importancia, la noción de cultura huntingtoniana también lo hizo al seguir pensando en términos de jerarquía y sobredeterminación, excluyendo a las dinámicas políticas y económicas como artefactos de poder que también participan en la fabricación de la vida social. Entendemos que la cultura no es ni el producto ni lo que sobre determina la realidad social; lo que la constituye es su eficacia en articular, de una manera no vertical y no determinista, diferentes marcos e instancias de poder de modo a atribuirles sentido, productividad y organicidad en el interior de un determinado tiempo y espacio. En ese sentido, la noción de cultura huntingtoniana es problemática porque no se la comprende como

un dispositivo que está atravesado y constituido por otros campos de poder que igualmente actúan en la producción social de lo real.

Dando continuidad a las premisas teóricas dada a la cultura por Samuel Huntington en *The Clash of Civilizations* (1996), la academia de Harvard para estudios de área y temas internacionales, en el verano de 1998, decidió explorar las conexiones entre cultura y desarrollo político, económico y social, principalmente en lo que tocaba a los países de bajo desarrollo económico y a las minorías de bajo rendimiento en los EUA. En el siguiente año, en abril de 1999, se organizó un gran simposio en la Academia Americana de Artes y Ciencias de la Universidad de Cambridge, Massachusetts, que tuvo como nombre “Cultural Values and Human Progress”. El evento era fruto de un renacimiento de los “Estudios Culturales” en Estados Unidos que tomó forma en los últimos quince años y que había creado un nuevo paradigma de desarrollo y progreso humano centrado en la cultura (Harrison, 2000).

La publicación de *Culture Matters* (2000) por Huntington y Harrison, en el año siguiente, fue un nuevo paso dado en esa dirección. Se trataba de un compilado de artículos que explicaban el subdesarrollo en América Latina, África y Asia a través del argumento de que en estos continentes no se generó una cultura propicia al desarrollo, al progreso material y a la modernidad capitalista. El libro se apoyaba, igualmente, en una lectura nostálgica tanto del clásico de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ([1905], 2011) como del *Democracy in America* ([1835], 2002) del politólogo francés Alexis de Tocqueville.

De esta forma, la tesis de Weber sobre la relación entre la ética protestante y el capitalismo era glorificada, acríticamente, en términos de una relación de causalidad directa y unilateral por parte de un tipo de religión – el protestantismo – y un modo de producción económico – el capitalismo – específicos. El peligro de tal lectura, tal como señalamos antes, residía en el hecho de hacerse una mera inversión de los postulados básicos de un marxismo más tradicional, reproduciéndole en su misma dinámica, pero al revés. Las condiciones materiales de producción propias del mundo capitalista contemporáneo, de acuerdo con esa lectura simplificada de Weber, serían meramente el resultado de este nuevo *modus operandi* de la religión cristiana introducido por la reforma protestante luterana en el siglo XVI. Lo que pasaba desapercibido en esta lectura de Weber, sin embargo, era que el sociólogo alemán, tal como nos alerta el cartógrafo español Ignacio Carlos Maestro Cano (2018), no habló en términos de una determinación casual y mecánica por parte del protestantismo sobre el

capitalismo, sino en términos de *afinidades electivas y compatibilidad de caracteres* (Maestro Cano, 2018).<sup>16</sup>

Consecuentemente, los integrantes del libro sustituían la religión por la cultura, como si hubiera sido ésta, y no más la religión, la responsable directa por la construcción de las condiciones históricas que propiciaron la formación y consolidación del capitalismo. No obstante, el concepto de cultura con el cual operaban partía básicamente de los mismos principios que utilizaban para definir a la religión. Como afirmaba Huntington en el prefacio del libro, intitulado *Culture Counts*, su concepción de cultura era bastante solidaria a la definición dada por la antropología (estadounidense) a lo largo del siglo XX, en la cual la noción de religiosidad había jugado un papel decisivo (Huntington, 2000).

El autor se refería a Clifford Geertz para justificar el argumento de que la cultura debía ser entendida como un todo cohesivo que agrupaba a todos los elementos constituyentes de la vida cotidiana, eliminando aquella visión romantizada que la dividía entre alta y baja cultura. Aunque Geertz había pensado en la cultura en términos de un sistema semiótico de interpretaciones en el cual las estructuras de significación estarían configuradas en la propia práctica interpretativa de los sujetos sociales, Huntington (2000) no se preocupaba en pensar como éstos interpretaban y vivenciaban los propios valores que fundamentaban la vida social. Pese a ello, la pérdida de importancia de la dimensión del conflicto en la obra de Geertz, que se produjo al paso del tiempo, posibilitó que lecturas más conservadoras como las de Huntington (2000) se apropiasen del autor para sostener una definición de cultura en la cual los sujetos sociales simplemente no tenían participación. Nada de muy distinto, no obstante, de lo que ya había sido propuesto en *The Clash of Civilizations* (1996).

To wrestle with these questions effectively, it is first necessary to define our terms. By the term “human progress” in the subtitle of this book we mean movement toward economic development and material well-being, social-economic enquiry, and political democracy. The term “culture”, of course, has had multiple meanings in different disciplines and different contexts. It is often used to refer to the intellectual, musical, artistic, and literary products of a society, its “high culture”. Anthropologists, perhaps most notably Clifford Geertz, have emphasized culture as “thick description” and used it to refer to the entire way of life of a society: its values, practises, symbols,

---

<sup>16</sup> A ese respecto, Maestro Cano, citando a Gil Villegas, afirmó lo siguiente: “Tal y como se ha expresado, «tanto “el espíritu del capitalismo” como “la ética protestante” están contruidos por Weber como tipos ideales, y (...) la relación entre ellos no está planteada en términos de una causalidad directa, simple y mecánica, sino en términos de una afinidad que apela más al parentesco de una estructura significativa que a una relación causa-efecto»” (Villegas, 2005, apud Maestro Cano, 2018).



institutions, and human relationships. In this book, however, we are interested in how culture affects societal development; if culture includes everything, it explains nothing. Hence we define culture in purely subjective terms as the values, attitudes, beliefs, orientations, and underlying assumptions prevalent among people in a society (Huntington, 2000:XV).

Tratando de justificar su argumento de que la “cultura importa”, Huntington (2000) empezaba el prefacio procurando entender el porqué del desarrollo desigual en dos países que en los años sesenta compartían básicamente las mismas condiciones de subdesarrollo y retraso político/económico: Ghana y Corea del Sur. Según el raciocinio del politólogo estadounidense, Corea del Sur pudo, en treinta años, equipararse a los modos de vida de las grandes potencias globales y convertirse en un país de primer mundo, transformándose en un gigante industrial que, además de ocupar la posición décima cuarta en la economía mundial, igualó su ingreso *per capita* a países como Grecia (Huntington, 2000).

El cambio en la estructura económica vino acompañado por un cambio en la estructura política, y Corea del Sur, en los años noventa, estaba en su camino hacia las instituciones políticas liberales y democráticas primermundistas. Ghana, al contrario, estuvo atascada en su nivel de atraso y penuria económica, imposibilitada, igualmente, de prosperar políticamente hacia las libertades democráticas de los países constituyentes de la modernidad capitalista. ¿Cuál podría ser la explicación? La cultura; es decir, estos valores subjetivos que Huntington (2000) señaló en la citación arriba: actitudes, creencias, orientaciones y suposiciones subyacentes prevalentes en una dada sociedad. Surcoreanos valoraban el trabajo duro, el ahorro, la inversión, la organización y la disciplina, valores típicos de lo que consideraba la ética del trabajo protestante weberiana. La sociedad ghanesa, a su vez, poseía diferentes valores a dicha ética del trabajo y de la cultura, y los efectos del colonialismo inglés bajo la forma del “indirect rule” en dicho país simplemente fueron invisibilizados en la comprensión de las discrepancias políticas/económicas entre Ghana y Corea del Sur. Al respecto, Huntington resaltaba que:

In the early 1990s, I happened to come across economic data on Ghana and South Korea in the early 1960s, and I was astonished to see how similar their economies were then. These two countries had roughly comparable levels of per capita GNP; similar divisions of their economy among primary products, manufacturing, and services; and overwhelmingly primary product exports, with South Korea producing a few manufactured goods. Also, they were receiving comparable levels of economic aid. Thirty years later, South Korea had become an industrial giant with the fourteenth largest economy in the

world, multinational corporations, major exports of automobiles, electronic equipment, and other sophisticated manufactures, and a per capita income approximating that of Greece. Moreover, it was on its way to the consolidation of democratic institutions. No such changes had occurred in Ghana, whose per capita GNP was now about one-fifteenth that of South Korea's. How could this extraordinary difference in development be explained? Undoubtedly, many factors played a role, but it seemed to me that culture had to be a large part of the explanation. South Koreans valued thrift, investment, hard work, education, organization, and discipline. Ghanaians had different values. In short, *cultures count* (Huntington, 2000:XIII, cursiva nuestra).

La reivindicación y la nueva conceptualización de la cultura que se dio en los años noventa en los EE. UU., y que tenía a *The Clash of civilizations* (1996) y *Culture Matters* (2000) como dos parteaguas, era parte de un movimiento más amplio que se remontaba a la publicación del libro, de Lawrence Harrison, *Underdevelopment is a State of Mind – The Latin American Case* (1985). La tesis del libro era la de que los países latinoamericanos no habían prosperado, como sus vecinos al norte del continente (Estados Unidos y Canadá), porque estaban aferrados a modelos culturales retrógrados que obstaculizaban e impedían el advenimiento del progreso y de la modernidad capitalista.

Luego, en diciembre de 1996, un grupo de intelectuales americanos publicó, en la renombrada revista *The Economist*, una serie de trabajos que tenía como objetivo rescatar la centralidad de la cultura como paradigma explicativo en las Humanidades y en las Ciencias sociales estadounidenses (Huntington, 2000). El grupo reunía intelectuales como Francis Fukuyama, Lawrence Harrison, Robert Kaplan, Seymour Martin Lipset, Robert Putnam, Thomas Sowell y, por supuesto, Samuel Huntington. El grupo, prácticamente centralizado en Harvard y bautizado por Huntington como un “contramovimiento” que recuperó la importancia de las interpretaciones culturales en la academia estadounidense (Huntington, 2000:XIV), se reunió otra vez en *Culture Matters* (2000) para reificar y dar continuidad a la idea central del grupo de que era la cultura lo que posibilitaba el desarrollo político y económico, tal como se ha expresado en *Underdevelopment is a State of Mind* (1985) de Lawrence Harrison y en *The Clash of civilizations* (1996) de Huntington.

En la introducción de *Culture Matters* (2000), Lawrence Harrison, al igual que Huntington, tomaba como ejemplo el caso de Corea del Sur para explicar como un país que no sólo era parte del tercer mundo, sino que era también una colonia japonesa, pudo alcanzar, a partir de la cultura, índices de desarrollo comparables a de los países del capitalismo central. Harrison (2000), de una manera más clara y explícita, estaba preocupado en demostrar que las

teorías en torno al colonialismo, a la dependencia y al racismo, así como demás teorías de corte marxista-leninista, no eran satisfactorias en la aclaración del fenómeno de la pobreza y de las disonancias socioeconómicas entre el primer y el tercer mundo.

En ese sentido, además de Corea del Sur, el autor también tomaba como ejemplo el caso de otra ex colonia japonesa, Taiwán, y de dos antiguas colonias británicas, Singapur y Hong Kong, para descalificar a las teorías en torno al colonialismo como referenciales teóricos válidos en la explicación de las desigualdades sociales en el ámbito internacional. La conclusión del autor era la de que si estas ex colonias, al independizarse de sus antiguas metrópolis, pudieron superar su condición de subdesarrollo y acercarse a los países del primer mundo, el paradigma del colonialismo no servía como argumento para justificar la situación de pobreza y atraso económico de las demás antiguas colonias alrededor del mundo. Esto era válido sobre todo en el caso de África y América Latina, donde el autor no encontró ningún país, con la curiosa excepción de Costa Rica, que haya logrado obtener éxito político y económico (Harrison, 2000).

El libro expresaba una clara preocupación, como ya estaba colocada en *The Clash of civilizations* (1996), en recuperar un dado sentido de cultura que rompiera con las acepciones de corte marxista y del conflicto de clases. La propuesta, sin embargo, no se restringía a la mera reformulación de un determinado concepto de cultura; como lo deja claro Harrison, la idea era producir un “renacimiento del propio campo de los estudios culturales” en los Estados Unidos (Harrison, 2000:XXI-XXII). Sin embargo, para ello, era necesario liberar una verdadera batalla conceptual en contra de los paradigmas teóricos forjados por las distintas trayectorias de los estudios culturales alrededor del globo, sobre todo las que se remitían a los estudios culturales británicos, que nació con el centro de estudios culturales contemporáneos (CCCS) de la Universidad de Birmingham, y a los estudios culturales del propio Estados Unidos.

En ese sentido, tales autores se respaldarán mucho más en un modelo de cultura forjado por la propia antropología americana, aunque, como se verá en el próximo apartado, también tratarán de rechazarla cuando pasa a incorporar una cierta problemática relacionada al poder y a los conflictos sociales. La cultura debería ser comprendida como un sistema unitario de valores congruentes entre sí que formaba una fuerza estructural que le quitaba al individuo cualquier papel de agencia y acción. Es por ello que decimos que Huntington realizó una inversión teórica de los paradigmas marxistas clásicos, sustituyendo la supremacía de lo económico por una supremacía de lo cultural. También es por ello que las teorías de la cultura que planteaban la necesidad de pensarla a partir de las dinámicas de poder establecidas por el

colonialismo, el racismo, el marxismo y la lucha de clases pasaban a ser un obstáculo de magnitud estructural.

No obstante, había un problema analítico en la propia lectura que hacían acerca del marxismo, ya que no lograban entender que éste se había reeditado históricamente y había ganado nuevos marcos conceptuales que abarcaban un universo inagotable de abordajes y perspectivas teóricas. De este modo, los autores de *Culture Matters* (2000) caían en el error de encapsular el marxismo a un esquema conceptual forjado al interior del escenario dicotómico y bipolar de la guerra fría. Consecuentemente, en su obsesión pragmática de alejarse de cualquier teoría que estuviera vinculada al contexto de la guerra protagonizada por los Estados Unidos y la Unión Soviética, acababan por rechazarlo de manera acrítica, torpe e irrestricta. En ese sentido, vale la pena recordar que los estudios culturales británicos nacieron en la guerra fría, lo que no implica inferir que fueron pasivos e indiferentes a los matices teóricos y disciplinares hegemónicos del período, como era el caso del propio marxismo.

En el caso británico, entendemos que los estudios culturales recuperaron una dada noción del marxismo para reformularlo bajo una nueva perspectiva que no cesó de problematizar su carácter eurocéntrico, teleológico y determinista, dejando de privilegiar la categoría de clase social como la protagonista del conflicto social. El mundo posterior a la segunda guerra mundial había transformado sustancialmente a las condiciones de vida política-social y el propio *modus operandi* del capitalismo, sobre todo con respecto a Gran Bretaña y a los modos de vida de las clases obreras de la isla, que fueron invadidas por formas inusitadas de control como los medios de comunicación de masas, la industria cultural y la televisión. Era preciso comprender a la cultura como una nueva modalidad de poder que pasó a articular las diferentes prácticas de dominio de la vida social. La idea de la lucha de clases, no obstante, no era descartada sino que reelaborada a partir de otros términos de comprensión del fenómeno del poder (Hall, 2011).

De este modo, pese a que Stuart Hall, en su texto *Estudios Culturais e seu legado histórico* (2011), dejó bien claro que la propuesta de los estudios culturales británicos nunca fue la de convertirse en una práctica crítica marxista, y que la *Nueva Izquierda* nunca vio al marxismo como solución sino como problema, el autor jamaicano reconoció también que tanto él como los estudios culturales en Inglaterra fueron fuertemente influenciados por las cuestiones que el marxismo, como proyecto político, colocó en su agenda: el poder, las capacidades históricas de realización del capital y su extensión global, las clases sociales, la

teoría, la política y la práctica, las cuestiones económicas, políticas, ideológicas, etc. (Hall, 2011).

Ya en los Estados Unidos, la “tradicción” de los estudios culturales, como nos alerta George Yúdice (1993), también estuvo orientada hacia una comprensión de la cultura como algo que centralizaba y ponía en marcha nuevas dinámicas de poder. Sin embargo, los estudios culturales estadounidenses tuvieron un “impacto más grande en las Humanidades (particularmente en idioma inglés), en las que habitualmente ha sido encasillada la transdisciplina, junto con los estudios sobre los medios y las comunicaciones” (Yúdice, 1993:10). Igualmente, si lo comparamos con la faceta que asumió en América Latina, donde se vinculó más con las luchas políticas de los movimientos sociales urbanos y campesinos y tejió un diálogo más intenso con las ciencias sociales, los estudios culturales en los EE. UU. se convirtieron en una política de identidad y representación que, más ligados a los departamentos de literatura inglesa y de comunicación, no produjeron cambios políticos estructurales en la sociedad americana (Yúdice, 1993).

Ahí residía otra diferencia que vale la pena ser resaltada en el caso estadounidense; la falta de diálogo con el marxismo y la “experiencia de clase” afectó no apenas al “contramovimiento” cultural huntingtoniano sino que a los propios estudios culturales en este país. En ese sentido, Yúdice (2002) formulaba una crítica social a los estudios culturales estadounidenses con el argumento de que este campo interdisciplinar de estudios fue apropiado, en gran parte, por el mercado de consumo y por la industria cultural de masas, imposibilitando que se produjera reverberaciones y efectos políticos más concretos en la vida de las comunidades étnicas minoritarias americanas.

Aun así, los estudios culturales en los Estados Unidos contaron con diversas formas de expresión y, como señalaba el propio Yúdice (1993), sería imposible cubrir exhaustivamente su amplio terreno en este país. Un grupo de Dexter también elaboró un proyecto de estudios culturales muy cercano al modelo británico. Dos de sus principales interlocutores, Neil Campbell y Alasdair Kean, en su libro *American Cultural Studies: an introduction to the american culture* (2005), tenían una visión de la cultura que deconstruía a las narrativas esencialistas y unificadoras en torno a la nación en los Estados Unidos. Los autores entendían que la identidad cultural debía examinar las líneas y discursos que posibilitaron su construcción y reconocer la existencia de muchos significados en su interior.

Los Estados Unidos pasaban a ser, así, un lugar donde diferentes identidades se chocaban y se volvían híbridas, constituyendo una multiplicidad identitaria que no cesaba de transformarse y producir nuevos sujetos, imposibilitando la formación de una identidad única y cerrada en un conjunto específico de valores. Por consiguiente, Estados Unidos debía interpretarse o "leerse" como un texto complejo y multifacético, como una novela o una película que poseyera una gran variedad de personajes y eventos distintos en la cual pululaban muchas voces que contaban historias disimiles y diferenciadas. Y como con cualquier texto de este tipo, existían tensiones internas, dramas y contradicciones, que constituían, de hecho, lo que podría llamarse su identidad (Campbell, Kean, 2005).

No obstante, pese a las diferencias rotundas que caracterizan a la experiencia británica y la estadounidense en relación a los estudios culturales, una de las ideas primordiales que de cierta forma unifica a las dos trayectorias es la comprensión, a partir del concepto de hegemonía en Gramsci, de que el poder opera a través de un patrón de dominación circular que penetra y se hace eficaz en todos los aspectos de la vida social, atravesando categorías de clase, género, raza y etnicidad. De este modo, se llevaba a cabo una crítica rotunda a cierto tipo de marxismo que reducía los dominios de la conciencia a un determinismo mecanicista que era rehén de las condiciones puestas por la condición de clase social.

Sin embargo, la reivindicación del concepto gramsciano no infería deducir que los grupos dominados repetirían y reproducirían acríticamente estas nuevas modalidades y patrones de poder. En pleno contraste con la formulación cultural del grupo alineado a Huntington, la noción reclamaba también por una capacidad de agenciamiento y contestación por parte de las masas dominadas, aunque no se podía perder de vista que su capacidad de acción estaba mediada siempre por una condición de desequilibrio de fuerzas y desigualdad de poder. En ese sentido, Yúdice (1993), a partir de una lectura de la obra del teórico político argentino Ernesto Laclau, afirmaba que la hegemonía se concreta como una especie de fusión entre formas de "conocimiento legítimo" y contestatarios, convirtiendo lo cultural en un espacio de articulación de conocimientos de dominación y resistencia (Yúdice, 1993).

Por consiguiente, el autor, citando a Laclau, señalaba que la política, el conocimiento legítimo y la cultura "funcionan, básicamente, como una *articulación* de 'contenidos no clasistas – interpelaciones y contradicciones – que constituyen la materia prima sobre la que operan las prácticas ideológicas de clase.'" (Laclau apud Yúdice, 1993:12). De esta manera, las formas históricas de dominación de clase se transformaron en modos distintos de ejercer el poder, convirtiendo a prácticas aparentemente desinteresadas y desproveídas de contenido

político – contenidos no clasistas – en los nuevos espacios privilegiados en donde se manifestaba la política y el control social. Las formas de dominación de clase, así, tal como argumentado antes, no desaparecieron del todo, sino que se actualizaron bajo nuevas formas de actuación.

Además de la crítica de los estudios culturales británicos y estadounidenses, en la misma década que Huntington y Harrison llevaban a cabo su proyecto de “renacimiento de los estudios culturales”, nació en los Estados Unidos, a partir de un amplio debate con otros campos disciplinarios y de una nueva intersección entre los estudios de raza, género, clase, nacionalidad, colonialismo, sexualidad y crítica literaria, lo que pasó a llamarse *Chicano Cultural Studies* (Saldívar, 1997). Intelectuales chicanos como José David Saldívar, Sonia Saldívar-Hull, Vicki Ruiz, Alejandra Elenes, Emma Pérez, Arturo J. Aldama, Naomi Quiñonez, entre otros, estuvieron al frente del nuevo “movimiento”.

Para ello, la publicación, en el año de 1997, del libro *Borders Matters: Remapping American Cultural Studies* de José Saldívar, así como del *Decolonial Imagery: Writing chicanas into History* (1999) de Emma Pérez y del *Decolonial Voices. Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century* (2002), editado por Arturo J. Aldama y Naomi H. Quiñonez, fueron de una importancia crucial en las transformaciones y rupturas epistémicas en torno a la concepción de cultura en los EUA. La propuesta radicaba en resituar la frontera México-Estados Unidos como un espacio privilegiado para pensar y reimaginar a la nación, desestabilizando sus presupuestos hegemónicos y evidenciando las fracturas y no congruencias entre identidad cultural y Estado nacional (Saldívar, 1997).

De este modo, para que se pudiera llevar a cabo un nuevo proyecto de estudios de la cultura que estuviera libre de amarras políticas, los autores de *Culture Matters* (2000) emprendieron una batalla académica en contra de lo que creían ser los obstáculos conceptuales para tal emprendimiento: el marxismo, la lucha de clases y demás teorías que se preocupaban en trabajar con categorías en torno al poder y al colonialismo. Fue a través de la exclusión de la clase, y de la eliminación de dispositivos económicos de poder, lo que legitimó accionar una noción despolitizada de la cultura que se colocaba como una estructura inamovible de larga duración.

Sin embargo, consideramos fundamental problematizar los presupuestos culturalistas forjados por el grupo intelectual alineado a Samuel Huntington para habilitar un sentido de cultura que viabilice los modos de lucha y contienda política que toman forma al interior de

cada formación cultural. Entendemos que una cierta lectura del marxismo, en este caso, es necesaria en el sentido de rescatar una dimensión social del conflicto que no esté, sin embargo, reducido a un determinismo economicista. De este modo, pensamos en la cultura como una dimensión siempre abierta que relabora, articula, organiza, produce y pone en práctica diferentes significados y modalidades políticas de disputa y embate que nunca son superadas, sino que se transforman y ganan nueva vida y organicidad mediante los diversos contextos históricos y espaciales que las constituyen y las atraviesan.

### **1.3. La desasociación entre raza y cultura: el relativismo cultural boasiano y los orígenes míticos de la antropología estadounidense**

La perspectiva huntingtoniana de nación y cultura se forjaba no sólo a través de la eliminación del factor clase y colonialidad; le era esencial también, como se verá a lo largo de toda la tesis, hacer desaparecer el uso de la categoría raza. Para ello, Huntington realizaba una vuelta a los “orígenes míticos” de la antropología estadounidense de principios del siglo XX, recuperando aquella tradición culturalista creada por Franz Boas y por los demás antropólogos que se adhirieron a su círculo de influencia. Boas era representado como la voz autorizada para discernir y definir qué es eso que antropólogos y otros investigadores llaman cultura. Su obra tuvo como foco principal la desvinculación de las características raciales de aquellas pertenecientes al ámbito de la cultura y de lo social. Su antropología fue una respuesta directa a la premisa central del evolucionismo de que el progreso cultural de los grupos humanos estaba relacionado con características de naturaleza física-biológica. Al desasociar raza y cultura, el antropólogo alemán naturalizado en los Estados Unidos permitió realizar la desmitificación de la superioridad racial de Occidente frente a otras culturas no occidentales, arguyendo a favor de una “igualdade fundamental da mente humana”, en la cual todas las sociedades estarían igualmente habilitadas a realizarse y a desarrollarse plenamente (Boas, 2010:28).

Siguiendo las premisas teóricas de la antropología boasiana, Huntington (2004b) llevaba a cabo una lectura acerca de las desigualdades socioeconómicas de su país, sobre todo en lo relacionado a las minorías-étnicas, a partir de una perspectiva que enfatizaba la supremacía de la cultura sobre lo racial. Con el rechazo del discurso que vinculaba el problema del “atraso” y de la marginalidad social padecidos por las poblaciones no blancas en Estados



Unidos a una supuesta inferioridad innata y racial, el politólogo de Harvard señaló que este problema estaba relacionado a la incompatibilidad cultural existente entre los grupos étnicos y la cultura anglosajona; el bagaje cultural que estas minorías cargaban consigo impedía que se asimilasen y se incorporasen al progreso de la sociedad estadounidense, lo que provocaba que estuvieran siempre en una posición de desventaja social en comparación a los americanos que encarnaban los valores “auténticos” del “american way of life” (Huntington, 2004b).

A pesar de ello, tanto Huntington como los demás autores de *Culture Matters* (2000) se ubicaban en el interior de una lucha académica en la cual, reclamaban, no se permitía usar argumentos pautados en la cultura porque ésta, tanto para la academia como para el censo común estadounidense, estaba casi siempre marcada por el factor racial. Estos autores entendían que los presupuestos boasianos fueron fructíferos en su época, pero se quejaban de que no se consolidaron, a lo largo del siglo XX, en el escenario americano. De este modo, por no haber podido librarse por completo de la cuestión de la raza, se censuraba el uso de la cultura, como si aquellos que lo hiciesen estuvieran aún aferrados a paradigmas racistas en la explicación de los fenómenos sociales. En ese sentido, Harrison afirmaba que la aversión a lo cultural se debía a que “it touches the highly sensitive nerves of national, ethnic, and personal self-esteem by communicating the idea that some cultures are better than others.” (Harrison, 2000:XXX-XXXI).

Acerca del tema, uno de los participantes del libro, el sociólogo estadounidense Nathan Glazer, en su artículo *Disaggregating Culture* (2000), se mostraba más pesimista acerca de los usos contemporáneos de la cultura, aunque reconocía que ésta no dejaba de operar como la categoría central en la aclaración de los problemas de orden social. La incomodidad del autor estaba justamente en su constatación de que la raza no había desaparecido completamente de los debates sociales en los Estados Unidos, y que la gente seguía relacionando una dada raza con una dada cultura. El autor, entonces, decía que debíamos apoyarnos, una vez más, en una noción progresista de la antropología americana para refutar a las teorías, conservadoras, que se utilizaban de esquemas raciales en su argumentación. Para ello, Glazer, usando como referencia el célebre libro *Patterns of Culture* (1934) de la antropóloga americana Ruth Benedict, destacaba que:

We prefer not to refer to or make use of it today (race), yet there does seem to be a link between race and culture, perhaps only accidental. The great races on the whole are marked by different cultures, and this connection between culture and race is one reason for our discomfort with cultural explanations.

There was a time when culture seemed a more benign form of explanation of difference than race. Consider Ruth Benedict's *Patterns of Culture*, a highly respected work of the 1930s, read widely in American college classes in the 1950s and 1960s because it explained group difference in non-genetic, non-racial terms. Racial explanations have always been conservative or worse than conservative. They don't seem to allow for change. Progressive anthropologists resisted and attacked race as a category in social explanation. Culture explanations, in contrast, seemed liberal, optimistic. One could not change one's race but one could change one's culture (Glazer, 2000:220-221).

Y el sociólogo estadounidense, nuevamente reivindicando a Ruth Benedict, junto al propio Boas y a Margaret Mead, en una narrativa un tanto nostálgica y romantizada de los “tiempos dorados” de la “escuela boasiana de antropología”, seguía con lo siguiente:

Culture as an explanatory variable is no longer considered so benign. First as I pointed out, there is the inevitable link, not in logic but in fact, between race and culture. Second, it seems invidious to use culture to explain why a group or nation has not prospered. Since we all accept economic advancement as desirable, there must be something undesirable about a culture that hampers economic advance. (...) On the political left, explanations based on differences in power and degree of exploitation are favoured to explain differences among nations and continents, as well as differences among American ethnic and racial groups. Among radicals, and liberals too, cultural explanations are looked at suspiciously. They seem to “blame the victim.” Cultural explanations have thus lost the liberal and progressive aura they possessed in the days of Franz Boas, Ruth Benedict, and Margaret Mead. Then, race was unchangeable but culture was not. Today, we find culture almost as resistant as to change as race. If we resort to world religions and civilizations, whose origins we have to trace back two or three millennia to explain the nature of distinctive cultures, what hope do we have of really changing their characteristics? And on the smaller scale of American ethnic groups, if we resort to cultural explanations, what hope do we have for the progress of the backward groups? (Glazer, 2000:221).

Al tiempo que se reconocía la existencia de una conexión histórica entre raza y cultura, Glazer intentaba demostrar que, tal como en la época de Boas en donde se explicaba a la cultura en términos opuestos a los de raza, la primera seguía siendo crucial en la comprensión de las sociedades humanas mientras que la segunda se había vuelto en una categoría obsoleta. De esta forma, a la vez que las condiciones genéticas-biológicas eran estáticas y no aptas a la transformación, explicaciones en torno a la cultura eran optimistas y liberales porque comprendían la posibilidad de cambio y mutabilidad (Glazer, 2000).

Sin embargo, habría que preguntarse: ¿Cuáles son las culturas que cambian y cuáles son las que se resisten al cambio? O, puesto de otra manera, ¿Cuáles son las culturas que deben cambiarse y cuáles son las que deben permanecer como son? Estas preguntas son pertinentes porque, al igual que Huntington en *The Clash of civilizations* (1996) cuando relacionaba la cultura con este espectro más amplio que es la civilización, se subordina la cultura a las premisas fundacionales de una dada matriz civilizacional y se habilita, así, la idea de que sí hay culturas que son preferentes y superiores a las demás.

Cuando se trata de la cultura protestante anglosajona, y de su subsecuente adscripción a la civilización occidental, la cultura parece estar aferrada a una condición prístina de origen que le posibilita participar de un proceso histórico de transformación – léase modernización – que es cohesivo, progresivo y lineal. Ya cuando hablamos de estas culturas étnicas-minoritarias que habitan el interior de los Estados Unidos, estas culturas supuestamente de menor valor que son retratadas como si fueran apenas el reflejo acrítico de sus civilizaciones originales, estamos al frente de dos posibilidades: las minorías que reconocieron la “inferioridad” de sus culturas y civilizaciones originales y lograron adherirse a la supremacía de la cultura protestante anglosajona y las minorías que no pudieron asimilarse al patrón hegemónico del *American way of life* y que se encuentran, así, paralizadas y estacionadas en el tiempo. Éstas últimas, si es que cambian, lo hacen de manera desconcertada y desordenada, sin obedecer a estructuras y premisas previas de orientación y estructuración histórica.

A éstas últimas se les otorga la condición inexpugnable de la raza. No hay duda de que la necesidad de cambio que los autores de *Culture Matters* (2000) tanto reivindican está diseñada, única y exclusivamente, a ellas. Sus culturas se parecen tanto con sus razas, estáticas e inmutables, que no dejan de provocar la odiosa confusión entre raza y cultura que, como decía Glazer (2000), aún ciega a gran parte de la sociedad estadounidense. Es como si estuvieran condenadas a repetir, una y otra vez, los valores fijados y estipulados en los orígenes de sus civilizaciones y no modernizarse jamás. De este modo, visto la incapacidad de estas culturas en actualizar sus tradiciones y legados culturales, poniéndolos al orden del día, se hace necesario la intervención correcta y científica de las culturas que sí lograron hacerlo (Glazer, 2000).

Ahí reside la gran misión que el concepto de cultura debía jugar: incorporar a las sociedades de cultura “inerte y subdesarrollada” hacia los estándares de la modernidad del capitalismo global. En ese sentido, la cultura debía ser un concepto manejable para que el Estado y sus instituciones supieran cómo llevar a cabo políticas de desarrollo social que

interfirieran “apropiadamente” en la cultura, tanto de las minorías étnicas estadounidenses como de los países que albergan grandes niveles de pobreza y desigualdad social. La justificación para tal, una vez más, se apoyaba en la idea de la “necesidad inexorable” de fomentar el crecimiento y el desarrollo de las sociedades que no consiguieron prosperar política y económicamente.

De esta forma, la propuesta del relativismo cultural de Boas entraba en un esquema de contradicción estructural. Según su noción de relativismo, las manifestaciones culturales de los diversos grupos étnicos no se podían jerarquizar en un único conjunto de valores, como lo propone el evolucionismo unilateral. Era necesario, ahora, que cada grupo étnico fuera comprendido y valorado a partir de las especificidades de su propio contexto histórico y cultural, para que no se utilizaran nociones de superioridad e inferioridad cuando estos grupos fueron confrontados entre sí. Mediante este nuevo sesgo antropológico, las sociedades humanas ya no eran entendidas bajo el prisma evolucionista del darwinismo social, que, presumiblemente, dirigía el "espíritu humano" a través de leyes eternas, inmutables y universales; por el contrario, ahora se las veía como realidades múltiples que construían diferentes posibilidades de valoración y significación del mundo, y de la propia existencia humana, a partir de su particular condición histórica y cultural (Boas, 2008).

En otro artículo de *Culture Matters* (2000) intitulado *Taking Culture Seriously: A Framework and an Afro-American Illustration*, el sociólogo americano-jamaicano Orlando Patterson decía que, al tratar la cultura como un campo inamovible en el cual nada se podía hacer, se producía un verdadero malentendido, especialmente por parte de los especialistas en políticas públicas. En una perspectiva muy cercana a la colocada por Glazer (2000), Patterson argüía que tal inferencia era equivocada porque partía del principio de que las culturas, así como las razas, eran inmutables (Patterson, 2000).

No obstante, el sociólogo de origen jamaicano, al tiempo que reconocía la importancia de la obra de Boas en la desconstrucción tanto del racismo como de la asociación raza-cultura, afirmaba que el relativismo cultural mordió a su propia cola y descendió hacia otro tipo de esencialismo. Eso se debía a que, a diferencia de lo que ocurrió en los principios del siglo pasado, la raza volvió a ser reivindicada al palco de las contiendas políticas, por parte de los grupos afro-americanos, con el movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos, tema que se verá con más detalles en el próximo capítulo. Estos movimientos se equivocaron porque, según el autor, en vez de eliminar a la raza de una vez por todas, la rescataron de modo a reinsertarla en la cultura y esencializarla en una perspectiva revivalista y afro-centrista.

Yet another reason for the suspicion of cultural explanations is the misunderstanding, especially on the part of policy specialists and others concerned with correcting social ills, that nothing can be done about culture. This misunderstanding springs from the view of culture as something immutable. Closely related to this reason for the rejection of cultural explanations is a conviction held by many that it is a racist view of a group. Behind this charge is a riot of intellectual ironies. The modern anthropological study of culture began as an explicitly anti-racist reaction against the racialism of social Darwinism, especially under the liberal influence of Franz Boas's cultural relativism. For the first half of this century, culture was precisely that which was not biological in human development. Cultural relativism, however, has a way of biting its own tail and descending into essentialism, as I pointed out in my critique of its use during the seventies by both ethnic revivalists in America and defenders of the apartheid regime of South Africa (Patterson, 2000:204-205).

Lawrence Harrison (2000), en el mismo sentido, sospechaba del relativismo cultural de Boas (o, mejor dicho, de lo que hicieron de él) cuando éste se transformaba en una instancia de reivindicación política que reclamaba por identidades basadas en criterios raciales. Inevitablemente, al frente del racismo estructural estadounidense, la reivindicación de la raza por parte de los grupos subalternos fue necesaria no sólo para nombrar al propio racismo "invisible" de la sociedad americana sino como parte de una estrategia política a favor de los derechos de las poblaciones no blancas que habitan los EE. UU., asunto que también será mejor abordado en el siguiente capítulo. Estos autores parecen olvidarse que la práctica racista en los Estados Unidos no sólo fue parte de una historia de 246 años de esclavitud, de apartheid racial, de exclusión, marginación, asesinatos y persecución política-cultural, sino que es una práctica estructural actual que sigue pautando la concepción de la ley, de la justicia y de los derechos y libertades políticas básicas establecidas por la propia constitución americana.

De esta manera, en una clara respuesta a los estereotipos perniciosos y peyorativos históricamente atribuidos a los grupos no blancos en los EUA, que les negaban los derechos más esenciales de la dignidad humana como la autoestima y la valorización de sus propias culturas, una dada noción de raza fue accionada para volver posible la positivación, y el enorgullecimiento negado, de las características culturales y somáticas que conforman a las minorías étnicas estadounidenses.

En ese sentido, una reelaboración de la raza fue necesaria para recuperar referenciales propios de historia, autoestima y orgullo. ¿Cómo cuestionar a las minorías étnicas por reivindicar a *La Raza* cuándo ellas saben muy bien que este es el criterio utilizado para separar

a los ciudadanos considerados integrantes auténticos de la nación de aquellos considerados foráneos a ella? Los discursos identitarios hegemónicos en torno a la nación y su negación de la raza y del racismo hacen que la raza, por parte de las minorías étnicas, sea un reclamo legítimo, tanto como respuesta al propio racismo vigente como estrategia de movilización y de sobrevivencia en un ambiente extremadamente hostil y racialmente segregado.

La obra de Boas, así, era recuperada sólo y cuando no producía impactos políticos estructurales en la sociedad estadounidense. Ahora, cuando de la necesidad de establecer criterios precisos que justificaran la intervención cultural de estas culturas sofisticadas, que han prosperado económicamente, sobre las culturas carentes de desarrollo político y económico, el relativismo cultural boasiano perdía su valor y practicidad. De este modo, respaldada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la idea de progreso reaparecía en el seno de la argumentación de los autores de *Culture Matters* (2000), justificando el proyecto colonial de occidentalización del mundo a través de la “corrección” de las “injusticias sociales y culturales” cometidas por sociedades que aún no lograron alcanzar los requisitos mínimos de “dignidad humana”, tal como estipulado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 en París (Harrison, 2000).

En ese sentido, Harrison (2000) resaltaba que la crítica hacia la noción de la universalidad del progreso, levantada por los defensores del pluralismo y del relativismo cultural, debía ser puesta de lado porque perjudicaba la aplicación de medidas que buscaban promover tanto el bienestar mundial como el alcance de aspiraciones comunes a todas las civilizaciones del mundo. Eso porque, la aspiración al progreso, en el sentido dado por Occidente, se había convertido en una aspiración global. De esta forma, la realización de una vida más larga, más sana, menos pesada y más satisfactoria debería ser tratada como un factor que concernía a todas las culturas del mundo y que, por ende, no estaban limitadas a Occidente.

The idea of “progress” is suspect for those who are committed to cultural relativism, for whom each culture defines its own goals and ethics, which cannot be evaluated against the goals and ethics of another culture. Some anthropologists view progress as an idea the West is trying to impose on other cultures. At the extreme, cultural relativists and cultural pluralists may argue that westerners have no right to criticize institutions such as female genital mutilation, suttee (the Hindu practise of widows joining their dead husbands on the funeral pyre, whether they want or not), or even slavery. But after a half century of the communications revolution, progress in the Western sense has become a virtually universal aspiration. The idea of progress – of a longer, healthier, less burdensome, more fulfilling life – is not confined to the West; it is also explicit in Confucianism and in the creeds of a number of non-

Western, non-Confucian high-achieving minorities – India’s Sikhs, for example. I am not speaking of progress as defined by the affluent consumer society, although an end to poverty is clearly one of the universal goals, and inevitably means higher levels of consumption. The universal aspirational model is much broader and is suggested by several clauses in the U.N Universal Declaration of Human Rights (Harrison, 2000:XXVI).

Harrison (2000) parece olvidarse, sin embargo, que el gran logro de la diversificación cultural reinante en el mundo se debe justamente a la capacidad humana de construir distintas y diferentes respuestas a los desafíos peculiares experimentados por cada cultura en particular. La propia idea de modernidad, así, debe ser problematizada en una perspectiva que albergue diferentes modos de pensar y concebir a la propia modernidad, colocándola en un panorama multifacético y plural que permita el desarrollo de formas de transformación histórica y modos de actualización del tiempo que sean disonantes y contradictorios entre sí (Charttejee, 2004). No obstante, Harrison (2000), utilizándose de la división civilizacional elaborada por Huntington (1996), parece estar obcecado con la idea de que la prosperidad alcanzada por el mundo occidental refleja los anhelos de todas las civilizaciones del planeta. De este modo, para legitimar su punto de vista, cita al confucianismo, los sijs de India y un sin número de otros grupos y minorías, que no especifica, que han obtenido altos niveles de desempeño y éxito social (Harrison, 2000).

Otro problema que surgió en la academia estadounidense, con la consolidación de las premisas básicas del relativismo cultural boasiano, fue la creación de una forma de “imperialismo antropológico” que imposibilitaba tanto la comparación/confrontación de diferentes culturas como la estipulación de criterios “no culturales” que servirían como referencia y aspiración universal (Harrison, 2000:XXVII). De esta manera, ya que no podíamos “tocar” otras culturas porque estaríamos bajo el riesgo de cometer un verdadero pecado según las premisas del relativismo cultural, el autor se preguntaba si algunos antropólogos no estarían involucrándose en una especie de autoritarismo conceptual que encerraría a las culturas en un terreno congelado. A ese respecto, decía el autor que:

(...) the exchange leaves one wondering whether some anthropologists may not be engaging in a kind of anthropological imperialism that would enclose cultures in permafrost. Shweder may recognize that risk when he says, “I would define a ‘genuine’ culture, a culture deserving of appreciation, as a way of life that is defensible in the face of criticism from abroad.” (Presumably criticism from within should be all the more

compelling). If there are cultures “deserving of appreciation,” then presumably there are cultures undeserving of appreciation (Harrison, 2000:XXVII).

En ese sentido, el antropólogo cultural Richard Shweder, una de las voces disonantes del *Culture Matters* (2000) y más fieles a la propuesta práctica del relativismo cultural, al sugerir que la teoría en torno al intervencionismo cultural occidental era un concepto del primer mundo (*First World conceit*) y que sus adeptos eran los nuevos evangelistas (*The new evangelists*), era citado por Harrison para que éste luego le pudiera criticarlo: si hay culturas dignas de apreciación era de presumirse que hay culturas indignas de apreciación, lo que valdría decir que, con respecto a éstas últimas, el camino estaría libre para que el mundo occidental pudiera construir tácticas de interferencia y cambio cultural (Harrison, 2000).

De este modo, para Harrison (2000), una vez superadas las barreras académicas que invalidaban una política de intervencionismo (político) cultural, las mudanzas culturales debían ser integradas a una política de Estado que supiera como conceptualizar, construir estrategias, planificación y programas políticos para el desarrollo político/económico. Por consiguiente, el trabajo de antropólogos que laboraban en instituciones como el Banco Mundial y la Agencia Estadounidense de Desarrollo Internacional (*USAID*), como fue el caso del propio Harrison, no debería restringirse a emitir informes, hacia los políticos, acerca de las condiciones precarias de vida que afectaban tanto a las comunidades minoritarias en los EE. UU. como a países enteros alrededor del globo. El diseño de dichas políticas estuvo equivocado porque no comprendió la importancia del factor cultural en la transformación social de tales países y comunidades minoritarias. Una intervención política apropiada, así, debía saber identificar tanto a las características culturales que obstaculizaban como aquellas que propiciaban el progreso. Las primeras debían ser eliminadas a favor de la creación de modelos culturales que fomentaran el desenvolvimiento de las segundas (Harrison, 2000).

De esta manera, los autores de *Culture Matters* (2000) apostaban por la construcción de un concepto de cultura que diera cuenta de comprender las “verdaderas” causas del atraso tanto de las minorías étnicas estadounidenses como de los países tercermundistas. Para ello, la cultura debía jugar un doble papel: reconocer los problemas que imposibilitaban el desarrollo social y ofrecer los caminos adecuados para que éstos pudieran ser erradicados. La antropología estadounidense, en ese sentido, al tiempo que proporcionaba un modelo cultural capaz de articularse políticamente, era capaz de eliminar la dimensión política de su propia conceptualización. Irónicamente, si la política era algo que había quedado al margen de la



formulación cultural del grupo alineado a Huntington y partícipe del *Culture Matters* (2000), ella volvía al campo de la cultura a partir de la necesidad de utilizarla como una herramienta analítica e instrumental que propiciara los medios adecuados para ejecutar una política de intervencionismo (político) cultural. Su eficacia argumentativa y académica se daba en el hecho de que no reconocía a sí misma como una práctica política, con intereses precisos y concretos, que reorganizaba y relegitimaba esquemas de poder, dominio, racismo y colonización.

De esta manera, la crítica que hace Trouillot (2011) acerca del núcleo conceptual que está por detrás de la noción de cultura en la antropología americana es fundamental. El antropólogo haitiano señala que el concepto de cultura de la academia estadounidense es, en realidad, un *anticoncepto*, una jugada política en la teoría. Como ya se ha argumentado, la noción de cultura, en su acepción boasiana, nace a partir de su desasociación con la raza, o mejor, como nos dice Trouillot (2011), con la construcción de la raza como su antípoda. Sin embargo, al intentar deshacerse y borrar a la raza, como palabra, del campo discursivo de la cultura, no se la elimina como concepto, pues éste sigue operando más allá de la academia y al interior de la sociedad estadounidense en general. El concepto, así, funciona dentro de un campo más amplio de actuación que no es reducible a la palabra y sobre el cual no tenemos control (Trouillot, 2011).

La cultura, así, al hacer de la raza su némesis, su repelente, se transforma “no sólo (en) lo que la raza no es, sino lo que evita que la raza ocupe en el discurso antropológico el lugar definitorio que ocupa en la sociedad norteamericana en general” (Trouillot, 2011:180). Al querer desprenderse del contexto que posibilitó su despliegue y excluir los conceptos que actuaban en él, la cultura pasa a funcionar de una manera cómplice con el propio racismo y los mecanismos de poder involucrados en su medio original de concepción. De esta manera, la negación de la raza y de sus efectos perversos de racismo, así como el desprecio y la aversión liberal al marxismo y a la lucha de clases, hizo que la cultura, como concepto antropológico, perdiera su fuerza como esquema explicativo de la realidad social (Trouillot, 2011).

Consecuentemente, para el grupo del *Culture Matters* (2000), la raza, a diferencia de lo que sugieren, no abandona a la cultura sino que vuelve a habitarla de una forma todavía más pernicioso, negando a su propia existencia y haciéndose inabarcable a través de su desaparición de la gramática política nacional. De igual manera, las cuestiones de orden político ligadas al mundo social son constantemente negadas, y el rechazo del marxismo juega aquí un papel de suma importancia. A partir de una comprensión extremadamente rasa de las dinámicas variables del conflicto social, reduciéndole, casi que exclusivamente, a una lectura

empobrecida de la lucha de clases, la cultura pasa a ser entendida como una instancia íntegra y unificada, en donde las contiendas políticas internas fueron enteramente eliminadas.

De esta manera, así como la crítica de Yúdice (1993) a los estudios culturales estadounidenses cuando decía que les faltaba a éstos un mayor compromiso político, los autores de *Culture Matters* (2000) proponían algo parecido, pero con efectos políticos contrarios. Como se ha visto, en su obsesión por el progreso y por la modernidad capitalista occidental, estos últimos postulaban la necesidad de forjar un concepto de cultura que habilitara la fomentación de políticas intervencionistas que erradicara los males de la pobreza, del atraso y del subdesarrollo. Estaban en juego, así, dos maneras distintas de “politizar” a la cultura: una progresista, a favor de un cambio político estructural (Yúdice, 1993), y otra conservadora, que pretendía incorporar la dimensión política para mantener y preservar el *statu quo* social y nacional (Huntington, 2000).

Como se ha visto, el modelo cultural huntingtoniano se alejó de los paradigmas de los estudios culturales británicos y estadounidenses para acercarse a una visión idealizada de la antropología americana de inicios del siglo XX y del círculo de influencia de la “escuela boasiana”. Aun así, la obra de Boas y su propuesta del relativismo antropológico fueron apropiadas y utilizadas de manera imprecisa, ambigua y políticamente conveniente. Al tiempo que servían como premisas teóricas que formulaban un sentido de cultura que se concebía como el contrapuesto de la raza, su uso era extremadamente problemático porque legitimaba la noción de que había culturas “superiores” que deberían conducir y gestionar las que pasaban a ser vistas como “retrógradas” e “inferiores”. Los presupuestos boasianos eran reivindicados, así, sólo y cuando no poseían efecto y practicidad política, dejando las vías abiertas para que la marcha del capitalismo pudiera cambiar a las culturas que se interpusieran en su camino e hiciera los ajustes necesarios para que su hegemonía no se viera afectada y comprometida.

De este modo, la teorización acerca de la cultura del grupo huntingtoniano se conectaba a un proyecto político eurocéntrico de la modernidad capitalista que Eduardo Restrepo llamó *modernidad hiperreal* (2011). Las condiciones históricas particulares a Europa y a Estados Unidos eran puestas, así, como constituyentes de un universalismo que supuestamente englobaba a toda la diversificación cultural existente en el mundo. La *modernidad hiperreal*, por consiguiente, no tenía la capacidad de comprender que la diversificación de culturas envolvía una multiplicidad de horizontes de actualización histórica que no convergía hacia un fin previamente estipulado. Era como si Europa y Estados Unidos, en su arrogancia universalista y colonial, tuvieran el monopolio de la propia historia y de la modernidad, una

suerte de identidad esencial que fuera una aspiración común a todas las entidades culturales alrededor del globo y al interior de los EUA. Consecuentemente, a través de la construcción de una visión de la cultura que era políticamente apta y eficaz, la nación lograba pacificarse y reunificarse bajo la obliteración de sus conflictos y contiendas no apaciguadas, reformulando una política del consenso que anulaba la noción de cultura como aquello que producía desigualdad y poder.

## 2. Homogeneidades petrificadas, heterogeneidades deslizantes. La nación como dimensión sublime que borra al Otro de su existencia política

### 2.1. La construcción de la raza como antípoda de sí misma

The one absolutely certain way of bringing this nation to ruin, of preventing all possibility of its continuing to be a nation at all, would be to permit it to become a tangle of squabbling nationalities, an intricate knot of German-Americans, Irish-Americans, English-Americans, French-Americans, Scandinavian-Americans or Italian-Americans, each preserving its separate nationality, each at heart feeling more sympathy with Europeans of that nationality, than with the other citizens of the American Republic. The men who do not become Americans and nothing else are hyphenated Americans; and there ought to be no room for them in this country. The man who calls himself an American citizen and who yet shows by his actions that he is primarily the citizen of a foreign land, plays a thoroughly mischievous part in the life of our body politic. He has no place here; and the sooner he returns to the land to which he feels his real heart-allegiance, the better it will be for every good American. There is no such thing as a hyphenated American who is a good American. The only man who is a good American is the man who is an American and nothing else.

**Theodore Roosevelt - discurso pronunciado en el Día de Colón, 1915**

Muchos autores han sostenido la tesis de que los Estados Unidos se han convertido en una economía *etnogubernamental* que logró incorporar la construcción de razas y etnicidades al interior del campo de la identidad nacional. La idea era que las diferencias étnicas y raciales pertenecientes al ámbito del Estado-nación poseían un capital simbólico valioso – la raza y la etnia – que generaba ganancias y plusvalía tanto al Estado como al mundo de las corporaciones y del sector empresarial. En ese sentido, el Estado no dejaba la diversidad étnica en libertad porque le era más ventajoso someterla a una gestión administrativa que la convirtiera en una mercancía competitiva en los mercados (trans)nacionales del capitalismo global. Por consiguiente, antes que ser suprimidas de la retórica nacional, la raza y la etnicidad eran exhibidas como mercaderías fetichizadas que pasaban a ser constituyentes e indisociables de la propia estructura identitaria de la nación estadounidense.

No obstante, entendemos que los modelos hegemónicos de construcción de raza en los Estados Unidos contemporáneos (siglo XXI) están estructurados bajo otra lógica de apropiación de aquellos que se configuran como los *otros racializados* de la nación. A partir de la lectura de la obra tardía de Samuel Huntington, nos deparamos con un concepto de identidad nacional que, en vez de pautarse en la noción de un multiculturalismo neoliberal que celebraba su diversidad interna para construir nuevas estrategias de lucro y rendimiento, recupera su carácter homogeneizante y unificador para anular la presencia de cualquier forma de heterogeneidad que no acepte subordinarse, y cambiarse, a los preceptos monocromáticos e

uniformizantes de la nación. En ese sentido, más que *alterofilica*, la nación estadounidense pasaba a apoyarse en un esquema *alterofóbico* que aceptaba al *otro* sólo y cuando abdicase de su propia diferencia. Consecuentemente, cuando esta operación no podía realizarse, no había más remedio que expulsarlo hacia los límites exteriores de la identidad nacional. Por ahí empezamos la argumentación de este capítulo.

Tal como se ha visto en el capítulo anterior, Huntington (2004b) defendía que el componente étnico y racial de los Estados Unidos se había desvanecido del escenario nacional y que, por tanto, el país estaba ingresando en una era *posracial*. El argumento era que tanto la multietnicidad como la multirracialidad estadounidense había dado paso a una diversidad que se manifestaba no más entre grupos, sino que entre individuos. Por consiguiente, las identidades étnicas perdieron la dimensión social que las caracterizaba como tal para transformarse en una cuestión que concernía a la subjetividad de cada individuo. No obstante, lo que estaba en juego era la propia identidad étnica y racial en sí, ya que, al substraerlas del campo colectivo, se les quitaba aquello mismo que les confería sentido, es decir, su componente social.

No obstante, para que la raza desapareciera del discurso nacional, era preciso accionar una idea de cultura que no sólo asumiera su lugar, sino que borrara todo y cualquier registro que pudiera vincular una con la otra. Más aún, la cultura realizaba una operación metonímica en el sentido que, al presentarse como una categoría que abarcaba la totalidad del espectro social, sustituía una parte (raza) por el todo (cultura) y garantizaba que entre estas dos instancias – raza y cultura – se interpusiera una relación de corte mecánico y automático que era obliterada en las narrativas culturalistas huntingtonianas. Por lo tanto, la raza se reinsertaba en el interior de la cultura, y la nación estadounidense, asociada veladamente a un tipo específico de blancura, era representada como una categoría ausente de color.

De este modo, el capítulo también se propone a pensar sobre la formación de nuevos *regímenes raciales* en los EUA que se organizaron exactamente en torno a estos nuevos enunciados atribuidos a la cultura. En ese sentido, trabajamos con la noción de *color-blind racism*, elaborada por el sociólogo puertorriqueño Eduardo Bonilla Silva (2014), para reflexionar sobre una forma de discurso racial que dislocó la “superioridad de razas” del ámbito biológico para el cultural. Por consiguiente, el *racismo daltónico* se alejaba de las premisas biologizantes que advocaban por un sistema explícito de opresión racial, tal como ocurrió con

las leyes segregacionistas del período de “Jim Crow”, para funcionar de manera sutil y sofisticada en las entrelineas de un discurso que se autoproclamaba *no racista*.

Tal idea se respaldaba en la noción de una filosofía moral de la raza que reducía el racismo a características de naturaleza psíquica, moral e individual, validando el argumento de la *no intencionalidad* como algo que descaracterizaba a la propia práctica del racismo. Por consiguiente, las discusiones en torno a la raza asumían la forma de una neutralidad moral que intentaba monopolizar los términos y las condiciones del debate acerca del racismo, despojando el campo político y discursivo del debate racial e inviabilizando la realización de una lectura sobre la raza que estuviera pautada en una filosofía política y no moral. De esta manera, como las especificidades de los actos racistas no se encajaban en las presuposiciones ahistóricas y universalistas de una filosofía moral de la raza, no se lograba entender al racismo como una praxis heterogénea y cambiante que está siempre reeditándose tanto en el tiempo como en el espacio.

En ese sentido, la elección de Barack Obama en 2009 tuvo un impacto negativo en la comprensión de las nuevas dinámicas del racismo estadounidense porque alimentó la falsa esperanza de que los Estados Unidos, tal como quería Huntington (2004b), había ingresado en una era en donde las contiendas de estirpe racial habían llegado a su fin. El problema de esta lectura radicaba justamente en la presuposición de que el racismo era una práctica invariable y universal que se rebajaba a la condición tanto del racismo biológico decimonónico como de aquél propio de los tiempos de la esclavitud y del apartheid racial de los Estados Unidos. De esta forma, el cambio en las formas de actuación del racismo hizo que muchos pensaran que lo que estaba en juego era la propia existencia del racismo en sí. Esto dificultó la comprensión de que el racismo, aunque haya colocado en marcha inéditas modalidades de operación racial que aparentemente no tenían ninguna relación con la raza, no ha dejado de estructurar la jerarquía social de los Estados Unidos de la actualidad.

De igual manera, el capítulo también procura analizar las formas en que el discurso huntingtoniano se apropió de las luchas por los derechos civiles de los años 1950/1960 para descualificar a las demandas sociales del período que pasaban por un corte de naturaleza étnica y racial. En ese sentido, el autor argüía que la esencia de las luchas civiles había sido desviada de su propósito original para dar lugar a la ascensión de una nueva élite política al poder, lo que dio apertura a que grupos “radicales”, que Huntington (2004b) nombró deconstruccionistas, emergieran en la escena pública y desafiaran a los propios principios que constituyen a la nación estadounidense. De esta forma, las luchas que apostaron en la

valorización del aspecto étnico/racial estaban equivocadas porque no entendían que el propio credo americano ya contemplaba los anhelos de igualdad e inclusión social manifestado por el movimiento de los derechos civiles, y que, por tanto, no había ninguna necesidad de construir un sistema de diferenciación étnico/racial.

No obstante, la “deturpación” de los anhelos originales del movimiento de los derechos civiles logró “corregirse” al paso del tiempo porque no tenía amparo político por parte de la sociedad y del pueblo estadounidense, que eran contrarios tanto al racismo como a políticas de acción afirmativa que colocaban la raza por encima del mérito y del desempeño individual. Por consiguiente, antes que ser el resultado de las luchas protagonizadas por diferentes agrupaciones y movimientos sociales, el suceso de las pugnas políticas contra los prejuicios raciales del régimen de “Jim Crow”, y la subsecuente aprobación de las nuevas leyes antisegregacionistas de los derechos civiles, era representada por Huntington (2004b) como el producto de la vitalidad política de los preceptos abstractos y universales de igualdad propugnados por el credo americano.

Con todo, como se verá en el apartado final del capítulo, los ideales políticos del credo sólo pudieron concretarse en la historia americana porque estaban intrínsecamente conectados a una cultura protestante anglosajona que les dio origen. Lo que definía el amago del proyecto nacional estadounidense, consecuentemente, era su afiliación a un sistema de valores y creencias culturales que se remontaba a la formación de las trece colonias inglesas del siglo XVII. Este argumento era sumamente importante porque era lo único capaz de otorgar una homogeneidad política y cultural para el país. En ese sentido, la idea de que los Estados Unidos estaban unificados simplemente por un pacto político (credo americano) era problemática porque, por más sólido que este pacto pudiera ser, daría margen a que el país fuera pensado como una nación culturalmente fragmentada y, por lo tanto, no homogénea.

Sin embargo, la noción de cultura protestante anglosajona no siempre estuvo presente en la obra de Huntington. Como también afirmamos en el último apartado del capítulo, la definición de la nación estadounidense, en su libro *American Politics* (1981a), estaba colocada no en términos culturales sino en términos políticos. Es sólo con el advenimiento de la década de los noventa, con la publicación de *The Clash of Civilizations* (1996), que esta noción de cultura pasó a ganar destaque y protagonismo en la obra del autor. Todo eso sólo fue posible debido al nuevo contexto creado con el fin de la Guerra Fría en 1991 y la subsecuente consolidación de la era neoliberal, lo que provocó una verdadera ruptura de paradigmas

conceptuales en la explicación de los nuevos fenómenos políticos que se procesaban en el ámbito internacional.

En ese sentido, la formación del nuevo escenario global posguerra fría produjo un inédito arsenal discursivo que proporcionó nuevas modalidades políticas de articulación entre el Estado y la nación, o, como coloca Rita Segato (2007), entre los Estados nacionales y las sociedades nacionales. Como argumenta la antropóloga argentina, los Estados nacionales centrales de lo que Wallerstein (2010) llamó sistema-mundo moderno, y al que posteriormente Quijano (1992) le agregó el guion colonial, viabilizaron y pusieron en acción el propio proceso de globalización a través de sus aparatos bélicos, económicos y tecnológicos, transformándose en los interlocutores autorizados, a escala global, para dotar a las sociedades nacionales de sentido y significado en su acepción moderna (Segato, 2007).

Los Estados-naciones promotores de modernidad, a diferencia de aquellos que se constituyeron en sus receptores, formaron nuevos ejes verticales que pasaron a estructurar y a organizar tanto la diversidad cultural mundial como las atribuciones de inteligibilidad conferidas a las alteridades concretas al interior de cada nación. Los países periféricos al capitalismo, en su afán y deseo de modernidad, se convirtieron en los consumidores exclusivos no sólo de bienes y mercancías que circulaban, de modo no aleatorio, en el mundo globalizado; también pasaron a consumir los formatos estandarizados y jerarquizados de identidad y nación que se procesaban en el interior de los Estados-naciones hegemónicos (Segato, 2007).

La raza, igualmente, dentro de las nuevas dinámicas puestas en marcha en este cambio de siglos (XX-XXI), posibilitó que se creara inusitadas formas de poder y nuevos tipos de relaciones entre el Estado y la nación, tanto en los países periféricos como en los países centrales al sistema-mundo moderno/colonial. No podemos perder de vista, sin embargo, el carácter representacional, discursivo, cultural, histórico y espacial que constituye, inextricablemente, a esta categoría. Para ello, es sumamente importante recuperar aquí la noción de raza desarrollada por Segato en su ya célebre texto *Raza es signo* (2007). Como propone la autora, los contornos y caracteres biológicos no conllevan consigo significados intrínsecos e inmanentes que los definan *a priori*, es decir, no poseen significados en sí mismos, se les atribuye sentido en el seno de contextos sociales definidos y delimitados que construyen, a su vez, determinados códigos de lectura y significación.

En ese sentido, la categoría raza, afirma Segato (2007), debe ser leída dentro de las especificidades históricas forjadas al interior de cada Estado-nacional, aunque, tal como se ha



visto, tales especificidades no pueden ser comprendidas como realidades desprendidas de este contexto más amplio que es el sistema-mundo capitalista. Son estas experiencias peculiares y concretas que proporcionan a la nación un determinado vocabulario político que vuelve posible la atribución de significado a los rasgos fenotípicos de sus poblaciones. Se edifican, así, marcos históricos y nacionales de lectura que no pueden ser comprendidos a partir de prismas foráneos a las dinámicas internas de cada sociedad nacional (Segato, 2007).

De este modo, las culturas nacionales, impactadas por las lógicas globales y hegemónicas de producción racial, forjan sus propios códigos semánticos para crear, leer, interpretar y significar a la raza, produciendo, subsecuentemente, modos variables y excepcionales de estratificación étnico-racial. En el caso brasileño, por ejemplo, siguiendo a Segato (2007), la construcción de lo negro pasa por una lectura que lo asocia a la derrota histórica vinculada a la colonización y al sistema esclavista brasileño del período colonial e imperial, reeditándose en las coyunturas históricas propias del siglo XX/XXI. El color negro, así, en el contexto brasileño, es un signo leído como aquello que presenta una ausencia, algo que carece de autoridad, prestigio y poder, características que pasan a ser un signo asociado exclusivamente a la población blanca. De esta manera, la imagen textual del significante negro se aferra a una condición colonial de sumisión, pasividad y subalternidad estrechamente ligada a la historia de la esclavitud en este país, haciendo que se naturalicen las relaciones asimétricas de raza y poder entre quiénes son leídos como “blancos” y quiénes son leídos como “negros” en el Brasil contemporáneo (Segato, 2007).<sup>17</sup>

En el caso de los Estados Unidos, la experiencia de la activista y escritora chicana Gloria Anzaldúa, junto a más de 37 millones de México-estadounidenses que residen en el

---

<sup>17</sup> El caso martinicano y francés, muy bien relatado por Frantz Fanon en *Pele Negra, Máscaras Blancas* (2008), también es extremadamente interesante para reflexionar sobre las dinámicas de construcción de raza en el marco de otras historias de dominio nacional/colonial. Al encontrar en los ojos del hombre blanco una señal de rechazo de su propia humanidad, en el contexto del colonialismo francés, el negro caribeño reniega de sí mismo y se esfuerza para insertarse en el mundo blanco occidental. Él quiere abrazar ese mundo, descubrirse hombre, transformarse en blanco. Para ello, la mimesis le aparece como el mejor recurso a ser aplicado y la lengua, en este proceso de simulacro, pasa a jugar un papel fundamental. No obstante, al viajar a París y emergerse en los círculos sociales de la vida metropolitana, el negro del que nos habla el escritor martiniqués se descubre en la inminencia de un fracaso: un negro martiniqués no podrá nunca ser un “auténtico” francés. Por más que se eduque y tenga el dominio completo de la lengua, asumiendo los valores de la metrópolis francesa, existe una frontera radical que, en el contexto del colonialismo de Francia, es invencible e insuperable, y esta frontera es justamente la raza. Es cuando, a partir de la experiencia del propio Fanon (2008) cuando llega a París y se confronta con la mirada de los hombres parisinos, el martiniqués se descubre negro. Él no lo era, en su conciencia, hasta poner los pies en la metrópolis y verle revelado, por el hombre blanco francés, su negritud. De esta forma, él se convierte en negro en el mundo de los blancos (Fanon, 2008).

país,<sup>18</sup> es reveladora y al mismo tiempo trágica. Aunque parte de una séptima generación de mexicoamericanos, desde que, en 1848, las fuerzas estadounidenses empujaron la frontera de Texas hacia el sur, del río Nueces al río Grande, la escritora se ha vuelto una extranjera en su propio país. Sus antepasados raciales indígenas y mexicanos la remiten a una trayectoria histórica de ocupación del territorio estadounidense que, al desvincularse del mito nacional anglosajón, la aprisiona a una condición de eterna extranjería y no pertenencia.

En *The Borderlands-La Frontera: The New Mestiza* (1987), la crítica chicana nos habla de su permanente crisis identitaria, positivada en una perspectiva *queer*, al no reconocerse dentro de los formatos de género, raza, nación y sexualidad tanto de México como de Estados Unidos. A partir de su concepto de *la nueva mestiza*, la autora irrumpe contra las lógicas raciales esencialistas que sostienen la idea de los Estados Unidos como una nación anclada en la dicotomía blanco-negro, reivindicando una forma de pertenencia crítica y diferenciada al territorio que hoy engloba los EE. UU. (Anzaldúa, 1987).

Así, en el contexto estadounidense, es necesario construir y racializar al *Otro* para diferenciarlo de la imagen de lo que se concibe hegemónicamente como el “americano auténtico” y erigir marcadores raciales que lo vuelvan visible y lo expulsen de la nación. De la misma manera, es imprescindible asociar el cuerpo racializado tanto de los méxico-estadounidenses como de otras minorías-étnicas a la imagen del inmigrante y del extranjero, a fin de cuentas, no importa la generación y la cantidad de tiempo que tengan viviendo en los EE. UU., las marcas raciales expuestas por sus cuerpos son leídas de manera que se les incrusta, definitivamente, la mancha indeleble de “outsiders”. Por más que intenten acceder al meollo de la identidad nacional estadounidense, convirtiéndose en “Fully American”, lo que las minorías étnicas sí logran obtener es un delirio de identidad, una ilusión de aceptación, una promesa frustrada y ambigua de reconocimiento (Rodrigues, 2019).

Entendemos que la construcción nacional de la raza en los Estados Unidos, de esta manera, diferentemente de lo que propone Segato (2007:136) cuando afirma que la raza está asociada a la marca fenotípica en Brasil y al origen en Estados Unidos, está atravesada tanto por lo fenotípico como por el origen. El origen sólo funciona como un marcador de exclusión racial a medida en que se actualiza en la marca fenotípica y posibilita una determinada lectura

---

<sup>18</sup> De acuerdo al último censo demográfico realizado por el Departamento del censo de los Estados Unidos (*US Census Bureau*), conducido en 2019, la población de origen mexicana que habita los EE. UU., tanto a los estadounidenses de ascendencia mexicana como a los mexicanos inmigrantes, gira en torno a 37.186.361. Véase <https://data.census.gov/cedsci/table?q=B03001%3A%20HISPANIC%20OR%20LATINO%20ORIGIN%20BY%20SPECIFIC%20ORIGIN&tid=ACSDT1Y2019.B03001&hidePreview=true>.

que vincula, indisociablemente, fenotipo y origen. Es así como los orígenes ancestrales de Anzaldúa, que son parte de un pasado lejano que ya no habita el tiempo presente, se colocan a la orden del día y se *presentifican* (Ricoeur, 2004): las señales somáticas evidenciadas por su cuerpo activan los códigos raciales que tornan posible la “lectura adecuada” de sus orígenes, es decir, su asociación racial a un cuerpo no blanco y, consecuentemente, no americano.

La edificación de los Estados-naciones modernos, así, sólo fue posible porque éstos se construyeron de manera interdependiente, al interior de una economía mundo capitalista y poscolonial, en la cual eran portadores de un capital simbólico/económico/cultural desigual que les situaba en diferentes posiciones de poder a nivel global (Bourdieu, 1986). Al respecto, Claudia Briones, pensando en los impactos que la mundialización de la *gubernamentalidad neoliberal* ha provocado en los reacomodamientos de las alteridades internas en el caso de México, dice que:

Lo interesante aquí es que estos reacomodamientos suponen una relectura de sus formaciones nacionales de alteridad que, no siendo ajenas a la búsqueda de un reposicionamiento en el sistema mundo, generan no poca adhesión, también de parte de los indígenas. Ello hace evidente que los procesos de construcción de hegemonía cultural operan en planos que, siendo distintos, se inter-referencian e influyen al momento de generar aceptaciones o rechazos en las bases políticas, pero también, hasta qué punto distintas modalidades de alterización – con sus particulares efectos de inclusión-exclusión – se imbrican tanto con la política doméstica como con la política exterior promovida desde los Estados en diversos momentos de su devenir (Briones, 2015:28-29).

De esta manera, Briones (2015), a través del historiador Charles Hale y del antropólogo Guillaume Boccara, habla de la formación de hegemonías discursivas de amplio alcance que fomentaron la creación de una *etnogubernamentalidad* y de un multiculturalismo neoliberal, los que, a su vez, se convirtieron en los marcos regulatorios transnacionales de las fronteras sociales del colectivo nacional. Al mismo tiempo, la autora también está preocupada en entender como el Estado-nación interfiere y traduce estas formaciones discursivas interestatales en políticas internas de creación y gestión de sus propios procesos de otrerización. Se hace necesario entender, entonces, como los propios sujetos que son objetos de las políticas de identidad, estas “poblaciones vulnerables con capital cultural”, se identifican y pasan a actuar en la reivindicación de derechos y en la administración de sus patrimonios culturales (Briones, 2015:28).

Es de esa manera que Estados Unidos de América se tornó en el país modelo que pasó a exportar, hacia los demás países del sistema-mundo, los modos y procedimientos de lidiar, procesar y administrar las diferencias raciales internas que pululan en el ámbito de la cultura nacional. Rita Segato (2007), entonces, a partir de la antropóloga estadounidense Brackette Willians cuando afirma que en los países de colonización anglosajona “el proceso de construcción de nación es un proceso de construcción de raza” (apud Segato, 2007:164), señala que será exactamente la categoría raza, en su acepción estadounidense, la que propiciará el modo más relevante de producir heterogeneidad nacional, sobre todo en el caso de Brasil y del propio Estados Unidos.

Es cierto. Los Estados Unidos, al producirse a sí mismo como nación, también han producido un modo *sui generis* de fabricar y gestionar la raza y la etnicidad, sobre todo en el sentido apuntado por el antropólogo colombiano Christian Gros cuando dice que el Estado puede “sacar ventajas de administrar la etnicidad (en vez) de trabajar por su desaparición” (Gros apud Segato, 2007:164). En ese sentido, tanto la etnicidad como la raza se han transformado en bienes simbólicos y materiales comerciados, una mercancía deseable en los mercados transnacionales que aspiran consumir estos nuevos objetos fetichizados y emblemáticos de la modernidad capitalista y neoliberal.

Al respecto, George Yúdice habla de cómo, para ser más competitivo en la economía global a finales del siglo XX e inicios del XXI, las corporaciones y el sector empresarial estadounidense se vieron en la inminencia de diversificar su propia producción a través de una apelación a la diversidad cultural existente en su propio país (Yúdice, 2002). Las luchas y demandas identitarias propias del período de los derechos civiles, los famosos años 60 de la historia americana, quedaron atrapadas, así, por la iniciativa y las manos de las empresas y de los mercados transnacionales, los cuales prometían ser más inclusivos y promover la diversidad étnica-cultural del país. De este modo, el profesor neoyorkino de estudios latinoamericanos destaca que “La diversidad, pues, no se la deja en libertad sino que se la gestiona; en efecto, la ‘gestión de la diversidad’ ha pasado a ser el campo principal en la administración de empresas” (Yúdice, 2002:287).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Néstor Canclini (1997) también va en una dirección parecida cuando trata de pensar y contrastar la producción de los estudios culturales en América Latina y en los Estados Unidos. Al igual que Yúdice, sostiene el argumento de que, mientras en América Latina predomina una forma de pluralismo cultural resultante de un hibridismo entre los cánones metropolitanos y las necesidades nacionales, en los Estados Unidos prevalece una forma específica de multiculturalismo que se caracteriza por su separatismo, es decir, por la no interacción entre los diferentes grupos étnicos que componen el país. Por consiguiente, citando al profesor canadiense de estudios

Sin embargo, también entendemos que hay, en los Estados Unidos de la contemporaneidad, una ambigüedad latente e intrínseca en relación a los modos de producir y administrar tanto a la raza como otras formas de alteridad. El Estado americano se constituye en una instancia que, paradójicamente, al fabricar y apropiarse de sus otros internos, los expelle, simultáneamente, hacia los márgenes de la nación. Habría que pensar, entonces, en una modalidad del discurso nacional en la cual, así como reivindicado por los *Chicano Cultural Studies*, la frontera sur jugara un papel crucial, posibilitándonos la comprensión de que estos *otros* de la nación son entidades que están siempre a la deriva, fluctuando entre el interior y el exterior de los bordes limítrofes que demarcan a la frontera nacional. Podríamos pensar, así, en la producción de una *heterogeneidad fronteriza* que, por no poseer un lugar preciso y definido en el interior de la nación, es interna y externa a la vez (Saldívar, 1997).

En ese sentido, hay que subrayar el carácter inestable, movedizo y conflictivo que se hace presente en la construcción de razas en este país. La raza es accionada para demarcar las posiciones de poder que reifican las narrativas hegemónicas sobre el *Ser* de la nación, apoyándose en el mito de origen nacional anglosajón para edificar murallas y marcadores sociales entre aquellos que ocupan “el meollo de la identidad nacional” (blancos) y aquellos que residen en sus márgenes (no blancos). No obstante, al tiempo que se la expone y se la evidencia, la raza, cuando los grupos en cuestión encarnan una blanquitud que no se declara porque se concibe – implícitamente – como un significado inmanente a la nación, es también ocultada y silenciada de la gramática política nacional.

Hay una disputa discursiva en torno a la nación estadounidense que intenta desasociar la *americanidad* de su coloración blanca, pues su blanquitud estaría incorporada y naturalizada de tal forma en el discurso nacional que su nombramiento sería no apenas innecesario sino que indeseable. De este modo, la exposición y la nominación de la blancura de los EE. UU. debería ser invisibilizada porque podría romper con esa conexión mecánica y automática entre blanquitud e identidad nacional, evidenciando, así, el prestigio y los privilegios “incuestionables” de las poblaciones consideradas blancas en los Estados Unidos. Por consiguiente, los que sí son racializados son los *otros* de la nación, esos intrusos execrables

---

críticos Peter McLaren, el antropólogo argentino habla de tres modelos de multiculturalismo en la sociedad americana: un multiculturalismo conservador, otro liberal y un liberal de izquierda. El primero de ellos advocaría a favor de un separatismo subordinado a la supremacía de los *WASPs*, mientras que el segundo postularía una igualdad y equivalencia cognitiva entre las razas y el tercero enfatizaría el acceso desigual a los bienes y la subsecuente violación de la igualdad entre los hombres (Canclini, 1997).

que se sitúan en los bordes imprecisos y deslizantes de la frontera nacional. Para ellos se les agrega siempre un guión, un “hifem”, ese signo ortográfico que expresa la condición de incompletud cuando está ausente. No basta con llamarles “Americans”, es necesario racializarlos y “guionizarlos”, es decir, adicionar un adjetivo que los remita a sus “naciones originarias” y a su condición de extranjería. Por esto mismo son llamados “Afro-Americans”, “Asian-Americans”, “Mexican-Americans”, “Hispano-Americans”, etc.

En ese proceso de “guionización”, de producción de “identidades con guiones”, los blancos también fueron adjetivados y se depararon con identidades racializadas. Surgieron así los “Euro-Americans”, los “Caucasian-Americans”, los “White-Americans”, entre otros. No obstante, como argumentaba Samuel Huntington en *Who Are We?* (2004b), las “identidades con guiones” de descendencia europea – *Irish-Americans, German-Americans, Italo-Americans, etc.* – sí fueron parte de la historia de los EUA, pero una historia que residía en el pasado (siglos XVII al XIX). En ese sentido, el autor de *The Clash of civilizations* señalaba que las pugnas étnicas y raciales que marcaron la trayectoria histórica de su país abrieron el paso a la percepción del americano (blanco) simplemente como “American”, o, en las palabras del propio Huntington: “(now) White Americans could forgo subnational (ethnic), comunal identities and simply think of themselves as Americans” (2004b:302).

De este modo, a partir de la obra tardía de Huntington, nos vemos al frente de la emergencia de un paradigma nacional que concebía tanto a la raza como a la etnicidad como categorías obsoletas que ya no poseían fuerza explicativa en la definición de la identidad nacional en los Estados Unidos. El autor afirmaba que, con el paso del tiempo, sobre todo con la entrada del siglo XX y la adopción de la ley de reforma migratoria basada en orígenes nacionales de 1924 – *Migration Act of 1924* –, tanto la raza como la etnicidad dejaron de cumplir con el rol que jugaron en el pasado y se desvanecieron del escenario político nacional. A propósito, como se verá con más detalles en el apartado final de este capítulo, Huntington (2004b) argumentaba que era la cultura anglosajona, y no la raza anglosajona, la que definía a la nación estadounidense.

This is, let me make clear, an argument for the importance of Anglo-Protestant culture, *not for the importance of Anglo-Protestant people*. I believe one of the greatest achievements, perhaps the greatest achievement, of America is the extent to which it has eliminated the racial and ethnic components that historically were central to its identity and has become a multiethnic, multiracial society in which individuals are to be judged on their merits. That has happened, I believe, because of the commitment successive

generations of Americans have had to the Anglo-Protestant culture and the Creed of the founding settlers. If that commitment is sustained, America will still be America long after the WASPish descendants of its founders have become a small and uninfluential minority. That is the America I know and love. It is also, as evidence in these pages demonstrates, the America most Americans love and want (Huntington, 2004b:XVII, cursiva nuestra).

En ese sentido, al tiempo que la raza y la etnicidad han dejado de jugar un papel central en la definición de la identidad americana, la cultura anglosajona ha sobrevivido y permanecido prácticamente intacta a lo largo de la historia estadounidense. Por lo tanto, la fuerza y la supremacía de la cultura anglosajona, al hacer que la pugna de razas haya pasado a un plano de menor relevancia, preanunciaban la entrada de la nación americana en una era *posracial*, en la cual los conflictos de raza y etnicidad hayan quedado definitivamente atrás. De este modo, era esta cultura protestante anglosajona, fundada por los colonos británicos en el siglo XVII, la que constituía el núcleo estructurante de la nación. Con respecto a eso, Huntington resaltaba que:

In the 1830s Tocqueville referred to Americans as “Anglo-Americans”. A hundred years later that was no longer possible. Anglo-Americans were still the dominant group and possibly the largest group in American society, but ethnically America was no longer an Anglo-American society. Anglo-Americans had been joined by Irish-, Italian-, Polish-, German-, Jewish-, and other-Americans. This shift in status was signalled by a shift in terminology. No longer the only Americans, Anglo-Americans were now WASPs, one group among many in the American ethnic landscape. Yet while Anglo-Americans declined as a proportion of the American population, the Anglo-Protestant culture of their settler forebears survived for three hundred years as the paramount defining element of American identity (Huntington, 2004b:58).

En el mismo camino teórico, como se ha visto en el capítulo pasado, Lawrence Harrison (2000) criticó duramente las teorías antirracistas que denunciaban a las barreras raciales en los Estados Unidos como los obstáculos capitales en la obtención de éxito socioeconómico en el país. Según el autor, en los últimos cincuenta años de la historia estadounidense, se produjo una verdadera revolución racial que, a través del movimiento de los derechos civiles de los años 50-60, del incremento de los matrimonios mixtos y de un supuesto cambio de mentalidad en la percepción de la raza por parte de la población blanca, deshizo la brecha histórica existente entre negros y blancos. En relación al tema, Harrison señalaba que:

In many respects, *a racial revolution* has occurred in the past fifty years, not only in terms of breaking down barriers to opportunity but also in sweeping changes in attitudes about race on the part of whites. The revolution has brought a mass movement of blacks into the middle class, the substantial closing of the black-white education gap, major inroads in politics, and increasingly frequent intermarriage (Harrison, 2000:XXI, cursiva nuestra).

Huntington (2004b), de la misma manera, argumentaba que el pasaje anglosajón de lo étnico a lo cultural, así como la disolución de la identidad étnica en general, fue motivado en gran medida por las relaciones de matrimonio mixto entre las diferentes razas y etnias que inmigraron a los Estados Unidos a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. El politólogo argüía que, en un primer momento, cuando estos inmigrantes recién llegaban al país, se agrupaban en redes étnicas que se ayudaban mutuamente para progresar económicamente y alcanzar prosperidad social. A partir de la segunda y, principalmente, de la tercera generación, sin embargo, el *Melting pot* americano entraba en su etapa más profunda y se ponía en marcha un proceso de asimilación estructural: la disolución completa de los lazos étnicos y raciales que marcaban a los inmigrantes *a priori* y su absorción plena en la sociedad americana – léase anglosajona (Huntington, 2004b:296).

Los jóvenes, entonces, abandonaban sus guetos étnicos y se incorporaban a escuelas, colegios y universidades multiétnicas, obteniendo empleos en corporaciones nacionales que poseían una fuerza laboral multiétnica/racial y mudándose a suburbios en donde los lazos étnicos-raciales entre grupos ya se habían roto. Fue cuando, según Huntington, “ethnic segregation and subordination became history” (2004b:296). Para ilustrar su argumento, el politólogo estadounidense, a través del sociólogo Reginald Byron, tomaba como ejemplo el caso de los “Irish-Americans” para argumentar que los irlandeses, así como otros grupos étnicos europeos, “are merging into a broad category of middle-class European Americans who no longer have strongly marked ethnic characteristics associated with their old-country backgrounds” (Byron apud Huntington, 2004b:296).

El autor alegaba que, a partir de ese momento, empezaba a gestarse un modelo de asimilación matrimonial que, sobre todo al finalizar la segunda guerra mundial, se abrió a casamientos que se proliferaron no apenas entre diferentes grupos étnicos sino también entre diferentes comunidades religiosas. De esta manera, matrimonios mixtos entre diferentes religiones e identidades étnicas – entre judíos, católicos, protestantes, europeos y asiáticos – hicieron que lo anglosajón dejara de ser entendido en su acepción étnica-racial para ser comprendido en una dimensión política (credo americano) y cultural (cultura anglosajona),



provocando que el color blanco, históricamente asociado a la cultura anglosajona, desapareciera como un componente central en la definición de la identidad nacional (Huntington, 2004b).

En ese sentido, Huntington lanzaba la pregunta: “As white ethnics, once labeled ‘unmeltable’, dissolve in America’s White Melting pot, what does ancestry mean for them as a source of identity?” (2004b:299). Como respuesta, el autor decía que la sociedad estadounidense pasó a evolucionar de dos diferentes formas:

First, the Melting pot is working, but it is working at the individual, not the societal, level. Crèvecoeur and Zangwill were wrong. The tides of immigration are producing not one new American man but innumerable ethnically different ones. White Americans is changing from a multiethnic society of a few dozen ethnic groups into a nonethnic of tens of millions of multiethnic individuals. In theory, the eventual result of sustained intermarriage would be a situation in which no two people except siblings had identical ethnic ancestries. Second, as individuals inherit more and more varied ancestries, ethnic identity becomes a matter of subjective choice. (Huntington, 2004b:299).

Y aquí, reflexionando hipotéticamente acerca de un hijo de una cuarta generación de matrimonios mixtos, envolviendo distintas etnicidades como la judía, la coreana, la iraní, la armenia y la irlandesa, continuaba con lo siguiente:

A member of the hypothetical fourth generation (...) might choose to identify entirely and enthusiastically with his Irish heritage. His choice, however, would differ little from that of people with no Irish heritage who become enamored of Ireland and its culture, music, literature, history, language, and lore. Choosing an ethnic identity becomes like joining a club, and ethnic clubs might well compete throughout the white population to recruit people to share in their particular rituals, comradeship, and membership joys. Or, conceivably this fourth-generation person could embrace several of his ancestral ethnicities and join several clubs. Or he could consciously reject or simply forget about his ancestral ethnic identities (2004b:299-300).

De esta manera, los Estados Unidos de América habían dejado de ser una nación multiétnica para transformarse en una sociedad no-étnica, basada en una diversidad étnica-cultural que se manifestaba ahora no entre grupos sino entre individuos. Debido a ello, al ser trasladadas de lo social hacia lo individual, las identidades étnicas perdían la dimensión social

que las caracterizaba como tal y pasaban a ser una cuestión de mera subjetividad, como elegir participar en un “club étnico” por gusto y vocacional individual (Huntington, 2004b).

El individuo de la cuarta generación hipotética de Huntington, así, estaba atravesado por un sin número de referenciales étnicos que lo habilitaban a seleccionar y a participar, de manera casual y arbitraria, en aquellos que eran de su gusto personal, restándole aún la opción de rechazar a todos. Por consiguiente, los casamientos mixtos habrían producido no un nuevo hombre (como pensaba el escritor franco-estadounidense Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur), sino varios hombres nuevos que poseían un bagaje étnico único y diferenciado. De igual manera, todo se procesaba a nivel individual, reafirmando la tesis huntingtoniana de que la nación estadounidense está anclada a una ética del trabajo protestante, inicialmente puritana, que posee en la figura del individuo su pieza fundamental (Huntington, 2004b).

Lo mismo ocurría con las identidades raciales. Huntington afirmaba (2004b) que éstas no sólo se estaban desvaneciendo, sino que el americano común estaba cada vez más convencido de que la multiracialidad, nuevamente basada en el individuo, era algo a promover y a celebrar en la historia de los Estados Unidos. De esta forma, ya que los estadounidenses tuvieran que vivir en el seno de una sociedad dividida entre diferentes grupos raciales en las épocas pasadas, veían con mucha expectativa y entusiasmo el dislocamiento de la diversidad racial de un plano social para uno individual. En ese sentido, tanto el incremento en los casamientos mixtos como la propia actitud de los americanos en relación a la raza estaría suscitando que el factor racial, cada vez más, perdiera importancia para la nación.

A slow process of racial blurring is occurring both biologically from intermarriage and symbolically and attitudinally, with individual multiracialism becoming a more widely accepted norm. (...) Americans approve of their country moving from a multiracial society of racial groups to a non-racial society of multiracial individuals. To a small but growing extent, intermarriage is blurring the lines between races. Much more importantly, race distinctions are losing significance in people's thinking (Huntington, 2004b:304-305).

Sin embargo, al dislocar la identidad étnica-racial de lo colectivo a lo individual, se destruye a la propia identidad étnica-racial en sí, pues estas identidades sólo tienen vida, y cobran sentido, porque existen como ejes sociales y colectivos. La lógica individualizante que Huntington (2004b) atribuye a la raza y a la etnicidad no sólo hace que sean eliminadas del discurso nacional, sino que desautoriza a los grupos étnicos, que vivencian el racismo

cotidianamente, a utilizarlas para reivindicar derechos básicos, que pasan por un criterio racial, y combatir, así, al propio racismo.

De todos modos, pese a la euforia huntingtoniana acerca del dismantelamiento de las identidades raciales, la entrada de los EE. UU. en una era posracial se encontraba amenazada bajo el nuevo culto a la etnicidad de la segunda mitad del siglo XX. Arthur Schlesinger (1992) afirmaba que el período de los derechos civiles en Estados Unidos, así como el posterior a la guerra fría, provocó el resurgimiento de una era de animosidad étnica y racial que podía ser aún más peligrosa que el ya extinto conflicto ideológico protagonizado por Estados Unidos y la antigua Unión Soviética. Según el autor, las pugnas étnicas podían desencadenar una crisis sin fin, que resultaba, muchas veces, en el desmembramiento de países enteros. Tales tensiones revelaban la incertidumbre del futuro de países como India, África del Sur, Sri Lanka, Etiopía, Indonesia, Irak, Chipre, Somalia, Nigeria, Angola, Trinidad, entre otros. Consecuentemente, como colocado por el periódico *The Economist*, “The virus of tribalism risks becoming the AIDS of international politics – lying dormant for years, then flaring up to destroy countries” (apud Schlesinger, 1992:11).

A partir de sus lecturas de la obra de Jean de Crèvecoeur, Schlesinger (1992) creía que la esencia de la nación estadounidense estaba fundamentada en el nacimiento de una nueva raza de hombres que era, a su vez, la síntesis de todas las naciones del mundo. Los predicadores del nuevo evangelio étnico, no obstante, al rechazar la visión unificadora de que los Estados Unidos, tal como quería Crèvecoeur (1793), formaban una inusitada masa homogénea de hombres, atacaban los pilares esencialistas de la propia identidad nacional. Además, el error del culto a las etnias se consistía, tal como proponía Huntington (2004b), en pensar en los EE. UU. como una nación de grupos y no de individuos, colocando el origen étnico, así, como una marca permanente e indeleble que imposibilitaba al americano pensarse en términos que estuvieran más allá del factor étnico y racial.

The new ethnic gospel rejects the unifying vision of individuals from all nations melted into a new race. Its underlying philosophy is that America is not a nation of individuals at all but a nation of groups, that ethnicity is the defining experience for most Americans, that ethnic ties are permanent and indelible, and that division into ethnic communities establishes the basic structure of American society and the basic meaning of American history. Implicit in this philosophy is the classification of all Americans according to ethnic and racial criteria. But while the ethnic interpretation of American history, like the economic interpretation, is valid and illuminating up to a point, it is fatally misleading and wrong when presented as the whole picture.

The ethnic interpretation, moreover, reverses the historic theory of America as one people – the theory that has thus far managed to keep American society whole (Schlesinger, 1992:16).

Y Schlesinger concluía de la siguiente manera:

Instead of a transformative nation with an identity all its own, America in this new light is seen as preservative of diverse alien identities. Instead of a nation composed of individuals making their own unhampered choices, America increasingly sees itself as composed of groups more or less ineradicable in their ethnic character. The multiethnic dogma abandons historic purposes replacing assimilation by fragmentation, integration by separatism. It belittles *unum* and glorifies *pluribus* (Schlesinger, 1992:16-17).

No obstante, los Estados Unidos de América no habrían perdido su fuerza exorbitante y propulsora en repeler culturas y valores que, aunque hubieron puesto sus pies en tierras americanas, no dejaban de ser consideradas foráneas y “alienígenas”. Schlesinger (1992) decía que el amago de la identidad nacional estaba puesto en la capacidad operacional del *Melting Pot* americano en derretir las diferencias étnicas y hacer que el americano viera al otro americano no como un extraño sino como un igual. Asimismo, aquellos intrépidos europeos que habían desgarrado sus raíces para desafiar al salvaje Atlántico eran representados como héroes que querían olvidar su pasado sombrío de tiranías y autoritarismos para abrazar un futuro esperanzador de libertad y emancipación. De este modo, esperaban convertirse en estadounidenses y no lo contrario. Sus objetivos eran el escape, la liberación y la asimilación. Vieron a Estados Unidos como una nación que poseía un carácter nacional único, basado en ideales políticos comunes y experiencias compartidas (Schlesinger, 1992).

En ese sentido, el historiador estadounidense, en la misma perspectiva apuntada por Huntington (2004b), señalaba que en la experiencia de las minorías étnicas en los EE. UU., aunque parte de ellas apreciaban sus herencias étnicas particulares, prevalecía el deseo de enfatizar no sus identidades con guiones – húngaros, irlandeses, judíos, africanos o asiáticos – sino sus identidades como americanos.<sup>20</sup> A pesar de los reclamos políticos de ciertos grupos de activistas que querían revitalizar el carácter étnico/racial de sus identidades, el sueño de ser aceptado como miembro de la comunidad estadounidense nacional continuaba a nortear el

---

<sup>20</sup> Es interesante notar aquí la ausencia de los mexicanos o de los latinos en el discurso homogeneizador de Schlesinger acerca de la nación estadounidense. Es como si la pérdida de la identidad étnica no fuera posible y viable a estos grupos que hoy conforman la minoría étnica numéricamente más grande en todo los Estados Unidos.

horizonte de sus aspiraciones de grupo e individuales. De esta manera, tal como argumentado por Huntington (2004b) anteriormente, la creciente tasa de matrimonios mixtos revelaba la superioridad del carácter nacional sobre lo étnico/racial.

Whatever their self-appointed spokesmen may claim, most American-born members of minority groups, white or nowwhite, while they may cherish particular heritages, still see themselves primarily as Americans and not primarily as Irish or Hungarians or Jews or Africans or Asians. A telling indicator is the rising rate of intermarriage across ethnic, religious, even (increasingly) racial lines. The belief in a unique American identity is far from dead (Schlesinger, 1992:19).

De esta manera, el *Melting Pot*, o el *Transmutting pot* americano, lograba consumir, por fin, su gran misión: derretir y disolver el gran mosaico de etnias, razas y culturas, que predominó en la historia estadounidense, y someterlas al credo y a la “cultura definitoria” del “american way of life”: la cultura protestante anglosajona. El objetivo de Estados Unidos, por consiguiente, no era preservar las viejas culturas que los inmigrantes portaban consigo sino mantener la vieja y “auténtica cultura estadounidense”. En ese sentido, Schlesinger (1992) afirmaba que la creencia en una identidad estadounidense única, diferentemente de los intereses políticos de los que glorificaban las identidades étnicas y raciales, está lejos de darse por muerta y continúa imperando en el horizonte histórico nacional.

Consecuentemente, a diferencia de lo que propone Segato (2007) y Briones (2015) cuando piensan en la nación estadounidense a partir de las políticas de reconocimiento de su otredad, lo que Briones (2015) nombró “formaciones nacionales de alteridad”, habría que evidenciar cómo el discurso nacional en los Estados Unidos reconstruyó un sentido de pertenencia nacional que recuperó su carácter homogeneizante y uniformizador. En vez de exponer al *Otro* para luego gestionarlo y administrarlo, en un juego en donde se combinaban tanto los intereses del Estado como de los mercados y de los sectores transnacionales, se le ofrece, ahora, apenas una posibilidad: incorporarse a la cultura protestante anglosajona y al credo americano liberal y deshacerse de todos los lazos de raza, cultura y etnicidad que lo caracterizaban previamente. De este modo, cuando Segato (2007:163) dice que “el papel fuerte del estado nacional como productor de diversidad no ha caducado”, habría que recordar también que tampoco ha caducado el papel del Estado, en los Estados Unidos, como productor de unidad y homogeneidad política, cultural y racial. La capacidad del Estado-nación americano de producirse a sí como una instancia simultáneamente *alterofílica* y *alterofóbica*

(Segato, 2007) parece estar desmoronándose, así, a favor de la segunda y en detrimento de la primera.

## 2.2. *Color Blind-Racism* y la cultura como la sustitución metonímica de la raza

It's time for a change! The Government should stop categorizing its citizens by color and ancestry, and create a society in which our children and grandchildren can just think of themselves as Americans and individuals. The colorblind ideal – judging others by the content of their character rather than the color of their skin – is more than a dream in California; it is central to the definition of who we are as a people, because, in California, we don't just dream; we do what others dream of doing.<sup>21</sup>

Cuando pensamos en la cultura como una dimensión que realiza una sustitución metonímica de la raza estamos meditando sobre la crítica que hace Paulina Aroch (2015) acerca de los efectos, apropiaciones y desplazamientos lingüísticos que las otredades no occidentales fueron sometidas en la teoría poscolonial. En su libro *Promesas Irrealizadas. El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo* (2015), Aroch teje una crítica mordaz a la idea de que los autores de los estudios poscoloniales (el sujeto del discurso poscolonial) hayan superado los límites representacionales de los signos lingüísticos y hayan logrado alcanzar una suerte de esencia de los modos de vida de los grupos subalternos y no occidentales. La afiliación de la teoría poscolonial al “giro lingüístico” de los años 90 produjo un impulso *hiperliteral* que Paulina tradujo como un *desplazamiento metonímico*, es decir, la sustitución de una otredad geocultural por una alteridad lingüística (2015:41).

Estos *otros* de Occidente interpelados por los teóricos poscoloniales pierden su estatus ontológico, extratextual, y son convertidos en un signo lingüístico, una cadena de significantes que se desplaza constantemente y forma lo que Aroch, a partir del concepto de *la ideología del signo* de Jonathan Culler (apud Aroch, 2015:41), llamó *la ideología del significante*.<sup>22</sup> El

---

<sup>21</sup> Véase “Vote ‘YES’ on Proposition 54, Argument in Favor of Proposition 54” in Voter Information Guide. Sacramento: California, 2003; <http://vote2003.sos.ca.gov/propositions/2-3-2-arguments.html>.

<sup>22</sup> La crítica de Gayatri Spivak a la omisión del carácter ideológico y representacional de la producción epistémica en el mundo occidental, en su clásico *¿Puede el Subalterno Hablar?* (2003), es extremadamente pertinente para problematizar esta cuestión. Dirigiéndose, más específicamente, a la crítica posestructuralista francesa y a dos autores claves representantes de tal corriente teórica, Gilles Deleuze y Michel Foucault, Spivak argumenta que, al hablar por el subalterno, esos autores se equivocan porque creen que él adquiere voz propia y puede hablar a través de ellos. Es decir, al ser hablados por intelectuales primermundistas – “filósofos activistas de la historia” comprometidos con el desmonte del hombre universal (Sujeto de Occidente) –, el subalterno emerge como sujeto de derechos y rompe con las categorías representacionales que hasta entonces le habían silenciado e invisibilizado. Para Spivak (2003), sin embargo, Deleuze y Foucault ignoran lo que llama la *contradicción constitutiva* (2003:306), inherente a todo orden epistémico, y olvidan que el carácter representacional del acto del habla y escritura no es nunca superado. Los filósofos franceses hacen pasar, así, un tipo de representación

problema es que al realizar el salto del objeto al signo y asumir las implicaciones de que el objeto es construido discursivamente, el signo cae en el error de asumir la pretensión de que, al reconocer la realidad discursiva del objeto, logra superar a las propias condicionantes lingüísticas para volver nuevamente al objeto y revelarlo en su totalidad (Aroch, 2015).

Hay que tener en cuenta que Aroch (2015), al subrayar la existencia de esta otredad geocultural que reside “allá afuera”, está preocupada en entender que este *Otro* no occidental no es reductible a una sustitución metonímica operada, a nivel del discurso, por la teoría poscolonial. Ahí también reside la externalidad de la alteridad frente a Occidente, pues el signo lingüístico no puede abarcar su totalidad sino a través de un acto de violencia epistémica que da por superada su visión parcial (en tanto que política como que una pequeña parte), que pretende, a su vez, hacer de la representación lingüística una relación de transparencia que sustituya una parte por el todo (sinécdoque). De la misma manera, es preciso tener en mente que Aroch (2015) no está sugiriendo la existencia de un *Otro per se*, intocado por el avance y el dominio del capitalismo y que goza de una existencia fuera de los marcos lingüísticos e ideológicos. Su crítica consiste justamente en problematizar la ocultación del carácter ideológico y representacional que ocurre, según ella, en la teoría poscolonial.

De este modo, así como los teóricos poscoloniales fallaron en reconocer tanto la dimensión ideológica del discurso como su posición de sujetos enunciantes (Aroch, 2015), Samuel Huntington (2004b) también no admite las implicaciones políticamente interesadas que estructuran su pronunciamiento sobre “los otros no estadounidenses” y mucho menos se preocupa por reconocer la posición socialmente privilegiada que ocupa en la *nueva división internacional del trabajo* (Aroch, 2015). El autor se inscribe dentro de una tradición científicista que pretende poner a la vista la realidad cruda y nuda de los objetos que investiga. De Platón a Descartes, el autor cree ascender a una supuesta razón universal que contempla la realidad objetiva del mundo, desencarnada tanto de las formas mundanas como de las condiciones propiamente humanas de producción de conocimiento.

Aunque en el prefacio de *Who Are We?* (2004b) discurra brevemente acerca de dos posiciones tuyas que puedan conflictuar, la de patriota y la de erudito (*scholar*), su posición como patriota, como categoría ideológica asumida y declarada, se desvanece a lo largo del libro

---

política por un tipo de representación estética, como si esta segunda fuera capaz de alcanzar una transparencia entre los modos de representación y hacer que la dimensión ontológica del mundo (lo real) se equivaliera a su dimensión mimética, artística (Spivak, 2003).

y ese conflicto se resuelve por la predominancia de la segunda sobre la primera. En todo el libro, la palabra patriota asociada al autor aparece apenas dos veces, y toda la tensión que podría resultar del choque de esas dos posiciones se circunscribe a un corto párrafo (2004b:XVI-XVII) y nunca más vuelve a estar presente en el texto. De esta manera, el autor se coloca por encima de los condicionantes ideológicos que hacen posible, y afectan directamente, la construcción de su objeto de investigación. La nación estadounidense, así como las minorías-étnicas, es (re)presentada como una realidad más allá de las mediaciones discursivas y de las condiciones históricas y socioculturales que le dieron forma. La nación gana, así, el estatus de una realidad *per se* que se revela al mundo tal como es en su supuesta esencia y verdad.

Para Aroch (2015), el problema de los autores poscoloniales se debe a que la exterioridad del mundo ubicado en los márgenes de las fronteras occidentales es presentada como una totalidad lingüística que, al tomar la parte por el todo y el significante por la cosa, excluye tanto su visión parcial de mundo como su propio acto de exclusión. *La ideología del significante*, así, se presenta como una metanarrativa desproveída de historia, de sujeto y de un lugar particular. En el caso de Huntington, tanto en *The Clash of Civilizations* (1996) como en *Who Are We?* (2004b), la cultura (o la civilización) aparece como el equivalente de una realidad esencializada que cubre no una totalidad lingüística sino una totalidad extratextual. Por consiguiente, el aparato discursivo nunca llega a ser visto como una mediación ineludible que conforma y produce a las propias condiciones de existencia de la realidad; lo extratextual, de esta manera, se vuelve en una instancia que pasa a ser accesible en su naturaleza misma, y la ciencia emerge como un aparato tecnocrático que es capaz de traducirlo no apenas en su totalidad, sino que también en su plenitud, esencia y veracidad. Consecuentemente, la ciencia asume la forma de una estructura que está por encima de los intereses del autor, anulando, supuestamente, tanto su posición de enunciador como la faceta ideológica de su producción epistemológica.

Sin embargo, por detrás de la presumida neutralidad científica en la construcción discursiva de la nación estadounidense, sí existe un sujeto; un sujeto interesado que, al encarnar una identidad disponible por el campo social e intelectual, hace pasar su voluntad política por la (re)presentación fidedigna y desinteresada de la nación y sus enemigos. El paradigma del asimilacionismo cultural, de este modo, anula el carácter agonístico y las múltiples redes de poder envueltas en el discurso hegemónico acerca de la identidad nacional. De este modo, como se ha visto en el texto, la opresión de género, raza, clase, nacionalidad, orientación sexual,



entre otros, no son colocados como barreras que filtran el acceso de quiénes son permitidos y aceptados como integrantes genuinos de la nación.

De esta manera, a pesar de que la identidad nacional estadounidense en Huntington (2004b) sea definida en términos de cultura y principios políticos (la cultura anglosajona y el credo americano), es preciso tener en cuenta lo que la politóloga estadounidense Theiss-Morse (2009:42) denominó como “ethnocultural view of citizenship”: una concepción étnica y racializada de la ciudadanía y de la cultura que se omite bajo la supremacía del modelo culturalista de la nación. Como se ha visto, Huntington (2004b) da por asentado que el paradigma cultural, a lo largo del siglo XX, ha superado las tensiones de raza, etnia y nacionalidades que han marcado, exponencialmente, toda la historia del país.

Por lo tanto, así como ocurre en los discursos metonímicos, donde el significante ocupa el lugar del objeto y se sustituye la parte por el todo (Aroch, 2015), la idea de cultura, este propulsor predominante en la construcción de la identidad estadounidense, sustituye a su contraparte racial y, tal como se ha visto, da por garantizada una asociación entre cultura anglosajona y blanquitud que es obliterada en el discurso sobre la nación. De este modo, la raza se oculta bajo la idea de cultura y se legitima, así, al hombre blanco como aquél que verdaderamente encarna la “esencia” de la identidad y de la cultura anglosajona, es decir, estadounidense. Por consiguiente, la nación americana se (re)presenta a sí misma como una categoría que no tiene color, y que aquellos que la poseen se encuentran en sus límites fronterizos, pues carecen de los elementos (blanquitud) que constituyen al “authentic american”.

En ese sentido, las contiendas históricas raciales que han caracterizado la historia de los Estados Unidos son ofuscadas a favor de un discurso nacional que da por superado el racismo como una estructura vigente de dominación. Los privilegios de los angloamericanos son, así, naturalizados como las premisas inmanentes de la nación, reificando al racismo como una práctica legítima, pero ocultada, que justifica el desigual tratamiento dado, por parte del Estado-nación, a las poblaciones racializadas (no blancos) y a las que, supuestamente, carecen de color (blancos). De esta manera, como resaltado por la crítica chicana Alejandra Elenes, al referirse a los cambios recientes en los EE. UU. que evidenciaban las relaciones de poder por detrás de los privilegios disfrutados por las élites blancas estadounidenses, “(...) these cultural and political changes reconfigured White-males identities in ways that were not expected by those who embody these subject position. The normativity of their unmarked identity camouflaged their privilege” (Elenes, 2002:247).

De esta forma, al ignorar el factor raza en la construcción de la identidad nacional estadounidense se reafirma el *statu quo* de segregación étnico/racial predominante en el país y no se reconoce al racismo como una realidad estructurante de la sociedad estadounidense. Es necesario, así, racializar no al *Yo* estadounidense, el “no sujeto” anunciante del discurso nacional hegemónico, sino que a su *Otro*, es decir, las minorías étnicas que no poseen los requisitos de raza solicitados para ser parte del *nosotros* americano.

De esta manera, la (re)presentación de los mexicoamericanos y de las demás minorías étnicas en *Who Are We?* (2004b) refuerza la posición del hombre blanco estadounidense (occidental) como el único interlocutor autorizado a hablar y a pronunciarse sobre el *Ser* de la nación. Por consiguiente, el acto de habla y escritura de las minorías étnicas estadounidenses, en un aspecto similar a la crítica de Spivak (2003) y la de Aroch (2015), pasa a carecer de los requisitos que hacen que la circulación de su voz sea aceptada como auténtica y válida. Es necesario que el *white-American*, ese sujeto “sin color” que quiere tanto normatizar la conexión entre la blanquitud norte-europea con la nación estadounidense como borrar el adjetivo *blanco* de su identidad, les mantenga en su posición de inferioridad y de no acceso al centro de gravedad de la identidad nacional. Consecuentemente, sí se incluye a los *Otros* en el discurso nacional, pero únicamente para excluirlos una vez más. Se realiza, así, tal como evidenciado por Aroch (2015), una exclusión de la propia exclusión: la negación tanto de la violencia epistémica constitutiva del discurso hegemónico nacional como su propio acto de supresión.

En ese sentido, aún de acuerdo con Aroch (2015), la diferencia, es decir, la identidad del *Otro* no occidental, no debe ser un mero artefacto que cumpla con una función abstracta, estructural y lógica del lenguaje; debe ser entendida como una diferencia cualitativa. De otro modo, la identidad del *Otro* pasa a ser el resultado de un constructo binario y esencializante que edifica una otredad petrificada con fines de legitimar la identidad del *Yo* que la construye. La diferencia no puede estar cerrada a un sistema de signos que opera bajo aquella lógica discursiva denunciada por Edward Said en *Orientalism* (1994): la construcción de Oriente como una categoría dicotómica y estática que corrobora y da forma a los propios deseos de Occidente de constituirse en una civilización, justificando, así, su expansión colonial sobre el mundo como una *mission civilisatrice* (Said, 1994).

De esta forma, al desarrollar su esquema de las nueve civilizaciones en *The Clash of civilizations* (1996), Huntington las (re)presentaba como sistemas encerrados en sí mismos que gozaban de unidad, coherencia y cohesión interna, como si entre ellas no hubiera existido contacto e intercambio cultural. Esas otras civilizaciones no eran entendidas ni como categorías

discursivas ni como realidades construidas ideológicamente a lo largo de procesos históricos específicos y particulares. Ellas eran simplemente realidades dadas, que estaban ahí a la disposición y a la espera del intelectual para que fueran organizadas en unidades y sistemas más amplios de conocimiento y reveladas a la mirada no profesional del lector o del espectador que las contemplaba.

Por lo tanto, es necesario recordar que el intelectual no actúa a partir de un marco cero, sino que se mueve dentro de una ideología y de un sistema de significados ya existentes que funcionan como las narrativas naturalizadas de las que habla Aroch (2015). De este modo, el *Otro* no aparece como una alteridad inusitada, imprevista y no codificada, pero sí como una otredad proyectada, en una relación de poder, que nada más hace que cosificar, esencializar y reificar las imágenes previas que Estados Unidos y el Occidente poseían de sí mismos como cultura y civilización (Bhabha, 2010).

Pese a que las imágenes constitutivas de la entidad nacional estadounidense estén marcadas por lo que Theiss-Morse (2009) identificó como un conjunto de principios políticos – *American identity as a set of principles* –, presentándose como un paradigma identitario que está abierto para acoger a todos aquellos que, independientemente de raza y nacionalidad, desean integrar y participar, el factor raza reaparece como una barrera invisible, pero presente, que filtra y selecciona quiénes de facto pueden ser admitidos dentro de la identidad de la nación. Al sustituir la raza por la cultura, así, hay que entender que los nuevos modos de producción racial estadounidenses, tal como se ha visto, se basan no en la exhibición de la raza sino en su silenciamiento y ocultación, lo que hace que sus mecanismos de operación sean aún más eficaces porque su fuerza pasa a residir en su capacidad de no ser nombrado como una práctica estructurante de la vida social.

De ahí la importancia del concepto de *color-blind racism*, desarrollado por Eduardo Bonilla-Silva en su libro *Racism Without Racists* (2014), para problematizar las nuevas modalidades del racismo estadounidense contemporáneo. Así como planteado por Segato (2007), cuando piensa en la raza como una categoría dinámica que asume distintos significados de acuerdo a los contextos histórico y espaciales peculiares a cada Estado-nación, Bonilla-Silva (2014) también sostiene que la raza es un constructo histórico-social movedizo que está bajo un proceso cultural permanente de reafirmación y reelaboración. Fue justamente esta capacidad de mutarse, y reconfigurarse incesantemente, lo que hizo posible la supervivencia tanto de la raza como del racismo en los Estados Unidos.

El autor vuelve a la era de las leyes “Jim Crow” para reflexionar sobre los nuevos *modus operandi* del racismo actual en los Estados Unidos y sus singulares mecanismos ideológicos de autolegitimación.<sup>23</sup> En ese sentido, a diferencia del racismo de la época de “Jim Crow”, que advocaba explícitamente por la superioridad de la raza blanca y por un sistema abierto de opresión racial, Bonilla-Silva (2014) afirma que el nuevo racismo estadounidense pasó a operar en las entrelíneas, de forma sutil, implícita y no declarada. Es por esta razón que los nuevos dispositivos del racismo estadounidense logran desaparecer del vocabulario político de la nación y desasociarse de las premisas que confieren inteligibilidad a la identidad nacional. Su eficacia ideológica, así, al borrar a sí mismo de los códigos semánticos nacionales, se vuelve todavía más potente y funcional (Bonilla-Silva, 2014).

Esto no implica decir que los recursos a la violencia no pueden ser accionados por el nuevo régimen racial. La violencia racial se colocó a la vista de todos cuando, en el año de 2020, los afroamericanos Ahmaud Marquez Arbery, Breonna Taylor, George Floyd y Jacob Blake (a pesar de que éste último sobrevivió a los tiros que recibió) fueron muertos por las manos tanto de la policía como por la de civiles, como fue el caso de Ahmaud Marquez Arbery que fue perseguido por tres civiles blancos armados y asesinado a tiros por uno de ellos. El caso que se hizo más emblemático fue el de George Floyd, asesinado en Minneapolis, Minnesota, tras ser arrestado por la policía local por haber utilizado un billete falso de 20 dólares en la compra de un paquete de cigarrillos en una tienda de conveniencia. Su muerte se hizo viral tras Derek Chauvin, un oficial de policía blanco que asumió el comando de su detención, haber sido grabado por cámaras de testigos y de seguridad arrodillándose sobre su cuello durante ocho minutos y cuarenta y seis segundos. Mientras tanto, Floyd, esposado y acostado boca abajo, decía repetidamente las palabras que se tornarían en uno de los emblemas de las protestas que iban a estallar no sólo en los Estados Unidos sino que en todo en el mundo: “I can’t breathe”.

La muerte de Floyd recolocó en escena la brutalidad del racismo y de la violencia policial hacia las comunidades afroamericanas y demás grupos étnico-minoritarios estadounidenses. El caso de los cuatro afroamericanos aquí citados, sin embargo, es apenas una

---

<sup>23</sup> Las leyes “Jim Crow” fueron un conjunto de estatutos estatales y locales que legalizaron la segregación racial en los Estados Unidos desde la era posterior a la Guerra Civil americana hasta 1965. Estas leyes propugnaban la segregación racial en todas las instalaciones públicas a través del lema “separados pero iguales” y se aplicaban a los afroamericanos así como a otras minorías étnicas no blancas. La segregación se aplicó principalmente en los antiguos estados confederados del sur estadounidense, pero también estuvo presente en el norte, principalmente en las comunidades negras que vivían en los guetos urbanos. Véase <https://www.history.com/topics/early-20th-century-us/jim-crow-laws>

pequeña muestra de un fenómeno que ha sido una constante en la historia de los Estados Unidos de la América: la violencia racial sistémica hacia poblaciones que no poseen los requisitos raciales de la blanquitud americana. Infortunadamente, la gran mayoría de los miles de personas de piel oscura que murieron tanto por los aparatos de la violencia institucional como por la violencia practicada por grupos y personas no vinculadas oficialmente al Estado no tuvieron el “privilegio” de recibir la atención y la cobertura mediática que recibieron George Floyd, Breonna Taylor, Ahmaud Arbery y Jacob Blake; sus muertes pasaron desapercibidas y se convirtieron, así, apenas en números de estadísticas policiales.

En ese sentido, Bonilla-Silva (2014) habla que los órdenes raciales nunca están constituidos por una novedad pura y totalizante, pues los nuevos regímenes de raza se construyen siempre a partir de las bases de los vestigios racistas de los tiempos pasados. De esta manera, aunque la nueva ideología racial estadounidense no esté marcada por un patrón de control y violencia que se caracteriza por la fuerza bruta, ésta última está siempre disponible para ser accionada cuando las formas hegemónicas de control racial no dan cuenta de mantener la normalidad de las prácticas raciales. Como explica el sociólogo puertorriqueño, esto también se debe a que ningún sistema de dominación puede sobrevivir sin la posibilidad del uso de la violencia física en última instancia (Bonilla-Silva, 2014).

La elaboración del nuevo racismo estadounidense descansa, así, no sólo en la construcción de una agenda política que oculta su faceta racial e invisibiliza a las propias prácticas que (re)producen la desigualdad de razas, sino que rearticula mecanismos y dispositivos raciales característicos del período “Jim Crow”. Esto implica entender que el racismo vulgar y explícito sigue ocurriendo y que la transformación de los regímenes raciales nunca es completa: los reminiscentes de las antiguas formas de racismo son notablemente resurgentes. Como dice el propio Bonilla-Silva:

Before I move forward, I must state one important caveat. Although I hold that the dominant form of racism now practiced is a subtle one, this does not mean I am blind to the vulgar explicit racism now in vogue among the “Tea Party” and others on the right. Racial regimes may change, but that transformation is never complete and remnants of the old-fashioned Jim Crow racism are clearly resurgent. This resurgence is important and clearly influences the life chances of people of color; however, I contend that it is not the core of the system and the practices responsible for reproducing racial domination today (2014:27).

Aun así, para que la dominación sea exitosa (racial o de otro tipo), se requiere que el dominado crea y participe en el sistema hegemónico de dominación, aceptando su posición subordinada como parte de la normatividad del sistema, el estado natural de las cosas. Esto hace que los subalternos no sólo reproduzcan las modalidades de poder, sino que las crean y las confieren un nuevo horizonte político de autoridad, legitimando las lógicas discursivas raciales hegemónicas y recolocando a los colonizados en su “debida posición de inferioridad”. Es en ese sentido que, como nos alerta el historiador y sociólogo texano David Montejano (1989) cuando habla de los mecanismos que mantienen al *statu quo* estadounidense, es necesario crear una fuerza de poder que esté más allá de la coerción y la fuerza bruta, haciendo que las poblaciones racializadas se sientan “naturalmente” inferiores al orden hegemónico nacional.

Sin embargo, lo mismo ocurre cuando se hace necesario recurrir al uso de la violencia. Su uso no es una exclusividad de los que se encuentran en las posiciones de mando en la estructura racial de dominación. Los dominantes necesitan no sólo del "monopolio legítimo de la violencia" (Weber, [1919], 1982), sino también que las propias masas dominadas (re)produzcan, crean y hagan uso de ella. Así, en una perspectiva mucho más cercana a Foucault, desarrollada en su célebre *Microfísica do Poder* (1998), debemos entender al poder y a la violencia como un fenómeno que se ejerce a través de múltiples redes y capilaridades – micros y macros – que no se sitúan en un punto fijo, central, sino que se articulan y se diseminan por todo el cuerpo de la estructura social. De ahí que el “ojo del Rey”, el poder del Estado y la biopolítica se hagan presente en los espacios menos esperados, es decir, al interior de los circuitos sociales de los propios grupos racialmente subalternizados.

Esto se tornó evidente con los recientes asesinatos de los afroamericanos aquí mencionados, porque lo que vuelve posible la presencia de la policía “en todas partes” es la participación activa de la propia población civil, que siempre marca a 911 cuando siente que la normalidad racial está, de alguna manera, bajo amenaza. Eso también explica porque policías pertenecientes a minorías étnicas puedan asumir el papel de un policía blanco. Además de Derek Chauvin y otros oficiales blancos, el asesinato de Floyd contó con la participación del oficial de policía de origen asiático Tou Thao, que impidió que los transeúntes y testigos intervinieran en la operación, así como del policía afroamericano James Alexander Kueng, que fue el que sacó a Floyd del coche y lo esposó.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Véase [https://en.wikipedia.org/wiki/Killing\\_of\\_George\\_Floyd](https://en.wikipedia.org/wiki/Killing_of_George_Floyd).

De la misma manera, la población civil puede asumir el propio rol de la policía cuando la primera sienta que la segunda no podrá “corregir” los desvíos de la normalidad racial por sus propios medios. Como visto, esta fue la situación de Ahmaud Marquez Arbery. La policía fue llamada varias veces por los perpetradores del crimen; sin embargo, como la policía no llegó a tiempo, se sintieron en la responsabilidad de “hacer justicia” por las propias manos. Este es un problema que está incrustado en la sociedad estadounidense a través de la segunda enmienda de la constitución americana, que protege y asegura a los americanos el derecho a usar y portar armas de fuego.

El “sagrado” derecho a poseer armas, no obstante, está pensado dentro de una lógica que transfiere el poder de policía a parte de la población civil y a grupos que se organizan a través de la formación de milicias y asociaciones paramilitares. Esto legitimó la presencia de grupos de extrema derecha fuertemente armados que fueron hacer “papel de policía” en varias de las manifestaciones recientes en los Estados Unidos encabezadas por el movimiento *Black Lives Matter*. Un ejemplo de ello fueron las protestas que se realizaron el 25 de agosto de 2020, en la ciudad de Kenosha, Wisconsin, tras Jacob Blake haber sido baleado cuatro veces y haber quedado gravemente herido por el oficial de policía blanco Rusten Sheskey el día 23 de agosto. En la noche de las manifestaciones, luego de que agitadores blancos armados dispararan hacia integrantes del *Black Lives Matter*, dos manifestantes fueron asesinados a tiros y un tercero resultó herido por Kyle Rittenhouse, un adolescente blanco de 17 años.<sup>25</sup>

Las dos victorias presidenciales de Barack Obama en 2008 y en 2012 también fueron ingredientes que retroalimentaron los aparatos ideológicos del *color-blind racism*. La imagen del expresidente afroamericano pasó a ser constantemente accionada por los adeptos de la teoría de que el racismo dejó de ser el eje estructurante de las relaciones sociales en los Estados Unidos para argumentar que el país ingresó en una era posracial. Sin embargo, para la desilusión de muchos estadounidenses que pensaban que la ascensión del primer presidente afroamericano significaba una ruptura con los paradigmas raciales predominantes en el país, Bonilla-Silva (2014) arguye que la elección de Obama apenas reflejó la sedimentación del nuevo régimen racial que emergió en los años 60.

El problema de los que advocan la idea de que Obama refleja la entrada de los Estados Unidos en una nueva era posracial recae en el hecho de que tanto la raza como el racismo no son una propiedad exclusiva ni de los tiempos de esclavitud ni de los años de apartheid racial

---

<sup>25</sup> Véase [https://en.wikipedia.org/wiki/Kenosha\\_unrest](https://en.wikipedia.org/wiki/Kenosha_unrest).

posteriores a la abolición de la institución en 1861. El cambio en la naturaleza del racismo estadounidense hizo que muchos americanos pensarán que lo que había cambiado era la propia existencia del racismo, es decir, que éste había llegado a su fin. Esto generó la dificultad de entender que, aunque los nuevos mecanismos de operación racial contrariasen hasta mismo los antiguos modos de funcionamiento del racismo, éste último no dejó de pautar y estructurar las lógicas jerárquicas contemporáneas de la sociedad estadounidense (Bonilla-Silva, 2014).

Como explica la socióloga política Alana Lentin, en su texto *Beyond denial: 'not racism' as racist violence* (2018), existe también una batalla ideológica, sobre todo en el caso contemporáneo de los Estados Unidos y de Australia, para definir las condiciones del debate en torno al racismo y sobre qué teoría o quiénes poseen los prerequisites para explicarlo. En este sentido, Lentin (2018) señala que las teorías hegemónicas actuales en torno a la raza y al racismo, además de destituirlo de sus características raciales para esfumarlo en las prerrogativas culturalistas de la identidad nacional, lo explican desde una perspectiva de la filosofía moral, centrándose en la cuestión de si el racismo debe evaluarse en términos de creencias o de acciones y efectos.

La autora señala que el problema de dicha interpretación es que, al ser determinado como una medida de carácter psíquico, moral e individual, la falta de intención de causar daño se transformó en un argumento potente y legítimo para determinar la presencia o no del racismo. Según las prerrogativas de la filosofía moral, los incidentes de racismo se presentan como algo aislado y atípico, y las teorías que denuncian el racismo como una práctica social y estructural son retratadas, así como lo hicieron Huntington y Lawrence Harrison en *Culture Matters* (2000), como artefactos teóricos inútiles en la interpretación de los mismos hechos racistas. Por consiguiente, la culpabilidad del racismo es transferida del sistema racial hacia la propia víctima del racismo en sí.

Cabe agregar que la filosofía moral toma como préstamo características propias del racismo científico y biológico del siglo XIX para establecer los límites de lo que puede ser considerado como racismo o no. Las nuevas lógicas racistas son, así, deslegitimadas como no racistas por no poseer los principios que guiaban al racismo ahistórico y universalista decimonónico y por no estar en coherencia con las premisas teóricas de la filosofía moral. La experiencia objetiva y concreta de los sujetos racializados que vivencian y denuncian al racismo en su cotidiano, así, es desprestigiada como algo que carece de las prerrogativas teóricas que supuestamente definen al racismo (Lentin, 2018).



Consecuentemente, la filosofía moral, así como ocurre con la sustitución metonímica de la raza por la cultura cuando anula la dimensión política y discursiva involucrada en su propio acto de negación, despolitiza el palco de la discusión racial al reivindicar para sí la exención de intereses políticos e ideológicos. Al asumir el aspecto de una moralidad neutral que se manifiesta bajo la forma del derecho a la libertad de expresión, los debates pautados por una moralidad de la raza desplazan el campo político y discursivo como expresiones ineludibles al debate racial, tornando inviable la perspectiva de una lectura de la raza que esté estructurada por una filosofía política y no moral. De este modo, tal como denunciado por Aroch (2015) cuando habla de la pretendida inclusión extralingüística de las otredades no occidentales en las teorías poscoloniales, las discusiones centradas en torno a la moralidad de la raza parten de la premisa de que logran revelar una supuesta esencia y totalidad del espectro racial a través de la superación de las mediaciones ideológicas y discursivas del propio lenguaje.

Es al interior de esta controversia que Lentin (2018) habla del *no racismo*, en un sentido muy cercano al propuesto por el *color-blind racism* de Bonilla-Silva (2014), como una nueva expresión de la violencia racial contemporánea, sobre todo en los países de lengua inglesa primermundistas. La autora recuerda el incidente de Darren Osborne, quién, el 19 de junio de 2017, atropelló con una furgoneta a varios musulmanes que, tras realizar las oraciones nocturnas del *Tarawih*, como parte de las celebraciones que se llevan a cabo en el mes de Ramadán, estaban aglomerados a 100 metros de la mezquita del Finsbury Park de Londres. El atentado provocó la muerte de una persona, Makram Ali, e hirió a otras nueve (Lentin, 2018).

A pesar de que la primera ministra británica Theresa May reveló en una declaración que el ataque se trataba de un incidente terrorista, y el sospechoso haber sido acusado de “comisión, preparación o instigación del terrorismo”, Osborne fue descrito tanto por su familia como por sus vecinos como “troubled but ‘not racist’”. Éstos últimos también dijeron que Osborne era un hombre de familia al que se le escuchó cantar con sus hijos en la cocina horas antes del ataque. Aun después de haber gritado “I’m going to kill all Muslims” y “I did my bit”, tras la realización del ataque, el periódico inglés *The Telegraph*, en la misma línea argumentativa realizada por la familia y vecinos, retrató a Osborne como un lobo solitario que era “complejo” (Lentin, 2018:2).

De la misma manera, Dylann Roof, al disparar y matar a 9 afroamericanos y dejar herido a otro que pudo sobrevivir al tiroteo que el supremacista blanco realizó durante un estudio bíblico en la Iglesia Episcopal Metodista Africana Emanuel, en la ciudad de Charleston, Carolina del Sur, también fue descrito como una persona que estaba motivada más por

problemas de inestabilidad mental que por cuestiones de ideología política y racial, aun cuando confesó su intención de iniciar una “guerra de razas” y haber publicado dos manifiestos blanco supremacistas (Lentin, 2018).

De este modo, al argüir que el racismo es un fenómeno de naturaleza moral, ahistórico e individual, el simple hecho de declararse no racista pasa a ser suficiente para deslegitimar al propio racismo como una práctica sistémica y estructural. Los mismos agentes que manifiestan el racismo se ven libres de la etiqueta racista en función del argumento de la no intencionalidad. Esto se debe a que las especificidades de los actos racistas, que asumen diferentes formatos al manifestarse en la praxis, no se encajan y no sostienen los aparatos teóricos universalistas de las teorías filosóficas y morales que intentan monopolizar el debate acerca de la raza y del racismo. Por detrás de la declaración de no ser racista, no obstante, se desenvuelve una nueva forma de racismo que reside no sólo en su negación, sino que también en su oposición. Al respect, Lentin dice que:

‘Not racism’ can be witnessed in definitions of racism that either sideline or deny race both as an historical phenomenon and as experienced by racialized people. The determination of the racially dominant to define the referents of racism is not itself new, and indeed has been central both to the inception of the term and to its discussion in a variety of contexts (Hesse 2011). However, the emphatic nature with which ‘not racism’ is declared today can be seen as the culmination of a protracted period of debate and denial. The current period, during which we are witnessing a deepening and expansion of systemic, state and popular racism against migrants and asylum seekers, the undocumented, Indigenous people, Muslims and Black people is, I suggest, accompanied by an ever more vigorous denial that these phenomena are racist. My main contention in this paper is that the assertion of ‘not racism’ that accompanies many structurally white discussions of and pronouncements on matters of race is itself a key form of racist violence (Lentin, 2018:6).

En el artículo *Latin@s and the decolonization of the US empire in the 21st century* (2008), el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, en una perspectiva similar a la de Bonilla-Silva (2004) y a la de Alana Lentin (2018), dice que la invisibilidad y el negacionismo del racismo contemporáneo global está estrechamente ligado con las transformaciones que atravesaron el mundo en el fin de la Segunda Guerra Mundial. Para entender a las dinámicas de esta transformación es necesario hacer una distinción entre los países centrales metropolitanos que fueron ocupados por los nazistas, como Francia y los Países Bajos, y todos los demás países que no lo fueron. Después de la guerra, en los países que estuvieron bajo la invasión alemana, el discurso racista biológico estuvo tan asociado con la ocupación nazi que

se volvió legalmente prohibido en el discurso público. Fue cuando el racismo biológico asumió la forma de un racismo cultural que no sólo abolió el propio uso de la palabra “raza” sino que pasó a utilizar a la “cultura” como un marcador de inferioridad y superioridad que reestablecía la antigua jerarquía racial formado al inicio de la expansión colonial europea.

Sin embargo, Gran Bretaña y Estados Unidos tuvieron una historia distinta porque, como nunca fueron ocupados por los nazis, los discursos biológicos de la posguerra se mantuvieron como de costumbre. Los Estados Unidos se vieron obligados a cambiar la naturaleza de sus discursos racistas apenas en la mitad de la década de los 60s, cuando se logró aprobar las leyes contra la discriminación racial debido a las movilizaciones por los derechos civiles. De la misma manera, Gran Bretaña sólo actualizó sus aparatos discursivos racistas después de la aprobación de la Ley de Relaciones Raciales de 1965. De este modo, 20 años después de que los países de la Europa continental cambiaran sus formas de abordar tanto a la raza como al racismo, Gran Bretaña y los Estados Unidos pasaron a prohibir, en términos legales, la discriminación racial abierta y toda clase de racismo que se apoyara en una noción biológica de la raza. El racismo cultural se convirtió, así, en el nuevo discurso racista hegemónico en el núcleo de la economía-mundo capitalista (Grosfoguel, 2008).

De este modo, al explicar la situación social de los grupos subalternizados en términos de sus propias características culturales, los discursos racistas culturalistas ocultan la reproducción tanto del racismo como de las antiguas jerarquías coloniales/raciales del colonialismo europeo que son reactualizadas por él. Al esencializar y naturalizar las características o hábitos culturales, así, el racismo cultural reproduce, indirectamente, una forma de reducción racista biológica que se remonta a la lógica racista del período colonial. Los discursos “meritocráticos” en los espacios públicos y los discursos de la “cultura de la pobreza” en la academia, igualmente, contribuyen con la invisibilidad y perpetuación de las nuevas prácticas raciales. Por lo tanto, el hecho de que los sujetos racializados/colonizados siempre obtienen los “dirty works”, experimentan tasas de pobreza y desempleo más altas y poseen salarios más bajos que un trabajador blanco en la ejecución del mismo trabajo, se debe a que tienen “malos hábitos y actitudes”, y que son “naturalmente” “vagos”, “no asimilados” y “sin educación” (Grosfoguel, 2008:614).

Del mismo modo, haciendo una crítica directa al polémico artículo de Huntington, *The Hispanic Challenge* (2004a), en donde el politólogo estadounidense critica la fuerte presencia de enclaves latinos y mexicoamericanos en el oeste y suroeste estadounidense que “no se dejan

asimilar”, Grosfoguel (2008) argumenta que, en realidad, el artículo del politólogo estadounidense está mucho más ligado al gran miedo americano de que los Estados Unidos dejen de ser un país de mayoría blanca. Más aún, el sociólogo puertorriqueño señala que mientras *The Clash of Civilizations* (1996) fue la estrategia ideológica huntingtoniana para que el imperio estadounidense preservara la dominación euroamericana en el exterior, el “Desafío Hispano” fue su estrategia ideológica para mantener la supremacía blanca, dentro de los nuevos moldes del racismo cultural, en el ámbito doméstico/nacional.

Por consiguiente, para justificar un liderazgo blanco exclusivo y excluyente en un país en que los latinos se están convirtiendo en la población de más rápido crecimiento, Samuel Huntington (2004a) ofrece una salida que, al presentarse dentro de los términos *no racistas* y culturalistas de la nación, ofusca y oblitera los mecanismos de acción del propio racismo estadounidense. Él proporciona, así, el discurso político con el que las élites blancas actuales y futuras del país, aunque ya no sean la mayoría demográfica, puedan seguir ejerciendo su poder y mantener el control/monopolio sobre las premisas teóricas e identitarias que supuestamente definen a la nación estadounidense. De esta manera, Huntington (2004a) formula una teoría política que, aun en contextos de adversidad étnica/racial, capacita a los americanos blancos a seguir asociando la nación americana con una cultura e identidad blanca-anglo-protestante de estirpe norte-europeo (Grosfoguel, 2008).

Del mismo modo, Bonilla-Silva (2014) también argumenta que un dado enfoque, que está ganando popularidad sobre todo entre los científicos sociales blancos estadounidenses, es la idea de que, dado que la raza es una construcción sociocultural, no es una categoría fundamental de praxis y análisis. Algunos de estos analistas llegan a sugerir que, debido a que la raza es una categoría socialmente construida, no goza de un estatuto de realidad porque son los científicos sociales que usan la categoría los que la hacen que sea real. El enfoque de Bonilla-Silva, no obstante, insiste que la raza, aunque sea una construcción sociocultural, tiene una realidad social concreta y material. Esto significa que, una vez creada, produce efectos reales en los actores que son racializados como “negros”, “marrones”, “amarillos”, entre otras clasificaciones raciales.

Para explicar cómo una categoría socialmente construida produce efectos raciales reales, el sociólogo puertorriqueño recuerda que es necesario entender la noción de raza como una estructura social. En una perspectiva similar a la de Quijano (1992) cuando piensa en la simultaneidad de la formación de la raza (en su acepción moderna) y del capitalismo cuando

de la “descubierta” del continente americano, Bonilla-Silva (2014) afirma que la formación de este último produjo un sistema social racializado y global que impactó a todas las sociedades afectadas por el alcance del domino colonial europeo. Esta nueva estructura social otorgó privilegios sistémicos a los que pasaron a encarnar la posición de europeos (los pueblos que se volvieron blancos) sobre los que pasaron a ser no europeos (los pueblos que se volvieron no blancos), colocando, de este modo, el factor raza como el meollo de la organicidad, efectividad y funcionalidad del nuevo sistema mundial de dominación capitalista.

Por lo tanto, la noción de raza como estructura social debe ser entendida como la totalidad de las prácticas sociales que refuerzan, (re)producen y normalizan las relaciones de trabajo y la posición socialmente dominante del hombre blanco sobre los no blancos. Dado que los actores racializados como blancos, o como miembros de la raza dominante, reciben beneficios materiales desde el orden racial, la raza debe ser ubicada en su espectro social y material, entendiéndola como el eje estructurador de las relaciones de poder y de trabajo. La estructura social racializada existe, así, porque beneficia materialmente a los miembros de la raza dominante, justificando, de este modo, la posición social jerárquicamente subalterna de los grupos racializados como no blancos (Bonilla-Silva, 2014).

De la misma manera, la operatividad de la raza como ideología, es decir, los marcos teóricos raciales institucionalizados que son utilizados por los actores sociales para explicar, justificar o desafiar el *statu quo* racial, también juega un papel fundamental en el proceso de sedimentación de las relaciones raciales. El autor recuerda a un pasaje de Marx en *The German Ideology* (1985) para señalar que “the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force” (apud Bonilla-Silva, 2014:9). Así, para defender a sus intereses colectivos, el grupo que incorpora la posición social de mando en una determinada sociedad no sólo (re)produce la maquinaria del poder socioeconómico que le mantiene en el poder, sino que también desarrolla racionalizaciones que explican y confieren legitimidad conceptual a sus modalidades de dominación. De esta manera, aunque todos tengan la capacidad de desarrollar sus propios marcos de referencia, los marcos dominantes tienden a convertirse en los marcos imperativos sobre los cuales todos los actores raciales basan (a favor o en contra) sus posiciones ideológicas.

Los marcos estructurales e ideológicos del *color-blind racism*, así, tal como quiere Huntington (2004b), autentifican la edificación de una sociedad que, ya que nadie es racista y todos se oponen al racismo, logró superar las tensiones raciales para ingresar en una era posracial. De la misma manera, ya que el racismo pasó a ser definido por caracteres de

naturaleza psíquica e individual, la raza no sólo desaparece del vocabulario político nacional sino que es despojada del campo político siempre y cuando (re)aparece, por alguna razón equivocada, en la vida social estadounidense. La práctica racista, por lo tanto, así como pierde sus connotaciones raciales para desvanecerse y autentificarse a través de prerrogativas de dominio de la cultura y de una filosofía moral, oculta y niega su faceta racial toda vez que se hace y se produce política en los Estados Unidos de la América.

### **2.3. La batalla conceptual por los significados del movimiento de los derechos civiles**

Así como sucedió con la ascensión de Obama al poder, innúmeros científicos e intelectuales, en los años 90, pasaron a defender la tesis de que el éxito del movimiento de los derechos civiles había marcado el comienzo de una nueva era histórica hacia la igualdad racial. Muchos de los que defendieron esta tesis, autores como Glenn Firebaugh, Kenneth Davis, Seymour Lipset, etc., quedaron conocidos como *optimistas raciales* (“racial optimists”) porque veían con gran esperanza y entusiasmo la condena de los blancos hacia las antiguas formas discriminatorias del período “Jim Crow”. Sociólogos como Paul Sniderman y Edward Carmines, en el libro *Reaching beyond Race* (1997), creían que el mejor modelo que representaba este cambio de paradigmas era el de una nueva política basada en la abolición de criterios basados en el color de la piel.

Historically the civil rights movement took as its target abolition of the legally mandated inferiority of black Americans. Fittingly, then, it took as its ideal a truly color-blind society where, as Martin Luther King Jr. prophesied, our children would be judge “by the content of their character, not the color of their skin.” The success of the civil rights movement, nearly everyone believed, marked the beginning of a historic journey to racial equality. Ironically, it marked the foundering of a historic partnership between blacks and whites (Sniderman, Carmines, 1997:99).

La teoría de los *optimistas raciales*, sin embargo, así como hizo la filosofía moral en relación a la raza (Lentin, 2018), seguía tratando el racismo como una categoría inmutable y exclusiva a la era de “Jim crow”. En este sentido, la metodología y el material de análisis usado por Sniderman y Carmines en *Beyond Race* (1997), entrevistas que evaluaban las opiniones de los blancos a cerca de las relaciones raciales en el mundo post derechos civiles, producían una imagen artificial de progreso porque se basaban en preguntas incrustadas en la vieja lógica

racial del apartheid creado en el fin de la guerra civil estadounidense. Dado que los debates raciales y el lenguaje utilizado para debatir esos asuntos han cambiado, el enfoque analítico debería actualizarse y dedicarse al análisis de los nuevos formatos de los problemas de naturaleza racial. La confianza en viejas preguntas para mantener los datos longitudinales como base para el análisis generaba, así, una imagen optimista de las relaciones raciales que perdía lo que estaba sucediendo a nivel estructural (Bonilla-Silva, 2014).

De la misma manera, Sniderman y Carmines (1997) condenaron la faceta del movimiento de los derechos civiles que se pautaba en la (re)valoración de la raza negra como el nuevo paradigma político de inclusión racial. En una perspectiva cercana a la de Schlesinger (1992), tal como visto en el apartado 2.1, los sectores del movimiento negro que se radicalizaron y que clamaban por una reparación histórica de carácter racial fueron condenados por aumentar la brecha social existente entre blancos y negros y por no comprender lo que supuestamente se constituía en la esencia de la lucha por los derechos civiles: el integracionismo. Cabe recordar que no existía una sola forma de integracionismo como Sniderman y Carmines (1997) querían creer, sino que había otros modelos de integración que reconocían la necesidad de reivindicar y positivar el aspecto racial de los grupos subalternizados en la pirámide social estadounidense.

De este modo, lo que estaba en juego era una disputa por el propio movimiento de los derechos civiles que se manifestaba a través de la construcción de una dicotomía simplista entre Malcolm X y Martin Luther King Junior. Según esta lógica binaria, Malcolm X representaba un extremo que, en vez de apostar por la reconciliación racial entre blancos y negros, clamaba por un separatismo en donde los negros deberían construir su propia nación a través de la destrucción de todo lo que la nación americana representaba. De la misma manera, la figura de Luther King era utilizada a modo de legitimar los anhelos integracionistas tanto de los *optimistas raciales* como de los demás adeptos de las políticas *ciegas para el color*. El peligro de este esquema dualista era que se basaba en una lectura rudimentaria, esencialista e históricamente descontextualizada de figuras históricas complejas como Malcolm X y Martin Luther King, ignorando, así, tanto a los cambios como a las contradicciones indelebles que marcaron a sus trayectorias políticas.

A pesar de que Malcolm X fue de hecho un portavoz del separatismo y del nacionalismo negro, arguyendo que los negros eran la raza originaria del mundo y que los blancos eran una raza diabólica que había sido creada a seis mil años atrás por un científico demoníaco llamado Yakub, hay que recordar que esta fue apenas una etapa en el pensamiento de Malcolm que

estuvo intrínsecamente ligada a la organización musulmana Nación del Islam.<sup>26</sup> Como reconoció Malcolm después de abandonar la organización en 1964, su actuación, durante los años en que fue miembro del grupo, se reducía a la condición de portavoz del llamado honorable Elijah Muhammad, líder religioso que encabezaba la NOI (*Nation of Islam*) y que era considerado el mensajero de Alá. No obstante, a partir de 1964, Malcolm pasó a denunciar la Nación del Islam como una estructura autoritaria que no permitía la crítica y la autonomía de pensamiento. Durante el período que sirvió a la organización musulmana, así, sus discursos estaban obligados no sólo a respaldar la autoridad religiosa de Elijah Muhammad sino que tenían que estar estrictamente de acuerdo con las doctrinas y las enseñanzas del movimiento (Haley, 1973).

Aunque nunca abandonó el islamismo y el nacionalismo negro, Malcolm dejó claro sus diferencias políticas y religiosas en relación al grupo cuando optó por dejar la Nación del Islam. Malcolm cambió su posición en relación a la supuesta superioridad de la raza negra, premisa que era elemental a la Nación del Islam, así como dejó de advocar a favor del separatismo negro. Una vez libre de las amarras puestas por la Nación del Islam, que prohibía la construcción de diálogos y alianzas con sectores del movimiento negro participantes de la lucha de los derechos civiles, Malcolm se colocó abierto al diálogo con los líderes del movimiento civil, aunque siempre enfatizó que, para ganar un mayor destaque en el escenario internacional, la lucha debería mudar su énfasis de los derechos civiles para los derechos humanos (Haley, 1973).

El historiador estadounidense David Howard-Pitney, en su libro *Martin Luther King, Jr., Malcolm X, and the Civil Rights Struggle of the 1950s and 1960s* (2004), señala que, en los últimos años de sus vidas, los dos líderes afroamericanos comenzaron a dejar para tras sus antiguas diferencias políticas y empezaron a acercarse uno al otro. Mientras Malcolm se alejaba de las doctrinas de la Nación del Islam y moderaba su radicalismo político, Luther King se estaba volviendo más radical en su militancia, aunque nunca abandonó su estrategia política de resistencia y desobediencia civil basada en la no violencia, así como Malcolm también nunca abandonó su convicción de que la población negra debería defenderse por cualquier medio necesario, lo que incluía el uso de la violencia.

En los tres años anteriores al asesinato del pastor baptista, justamente a partir del año de 1965 en que Malcolm fue brutalmente asesinado por miembros de la Nación del Islam en

---

<sup>26</sup> Véase Karim, 1971.



una de sus conferencias en Nueva York, Luther King pasó a ser más incisivo a cerca de la necesidad de erradicar la pobreza y sugirió que el Estado debería proporcionar un ingreso anual a todos los ciudadanos estadounidenses. También se manifestó abiertamente en contra de la guerra del Vietnam y pasó a afirmar que la sociedad estadounidense, para superar al racismo y la desigualdad de clases, debería pasar por una completa reestructuración (Howard-Pitney, 2004).

Malcolm X, por su parte, antes mismo de romper con la Nación del Islam, empezó a buscar a Luther King a través de la organización de derechos civiles que este coordinaba, la Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano (“The Southern Christian Leadership Conference”). Malcolm llegó a visitar la oficina de la Conferencia Sur algunas veces; lamentablemente, Luther King nunca estaba presente en el momento de sus visitas. Para el infortunio de los dos, el único encuentro que tuvieron duró apenas un minuto y se llevó a cabo en las afueras del Capitolio de los Estados Unidos (Washington) durante los debates sobre el “Civil Rights Act” en el año de 1964.<sup>27</sup>

En ese sentido, según los autores de *Beyond Race* (1997), la vertiente de los derechos civiles que se alinearon con Malcolm X y con organizaciones antirracistas que enfatizaban la necesidad de usar a la raza como plataforma política era incompatible con los valores que “verdaderamente” encarnaban las protestas masivas que se iniciaron en los años 50. De esta manera, grupos como el Comité Coordinador Estudiantil No Violento (“Student Nonviolent Coordinating Committee”) fueron condenados como grupos separatistas radicales que no estaban comprometidos con la lucha en contra del racismo en los Estados Unidos y que predicaban la destrucción del propio país.

Sus banderas políticas, de este modo, fueron descritas como algo que resaltaba los atavismos históricos entre blancos y negros apenas para caracterizar el apelo a la unión de razas como un ingrediente de la supremacía blanca. Por consiguiente, estas agrupaciones políticas pecaban porque no comprendían que el momento demandaba la construcción de una nueva fraternidad entre blancos y negros, y no la fomentación de una agenda política exclusiva a un grupo racial en la cual se “privilegiaba” los intereses negros por encima de los blancos (Sniderman, Carmines, 1997).

El resultado, así, según Sniderman y Carmines (1997), no podía ser más ominoso; la institucionalización de las políticas de acción afirmativa y de tratamientos basados en el color

---

<sup>27</sup> Véase <https://www.biography.com/news/martin-luther-king-jr-malcolm-x-meeting>.

generó un sentimiento de traición por parte de la población blanca, que había jugado un papel crucial en la lucha por fin del segregacionismo racial. Consecuentemente, negros y blancos fueron separados aún más y las posibilidades de que los dos grupos construyeran una nueva fraternidad racial fueron por agua abajo.

Increasingly, whites who had played a central role in the civil rights struggle distanced themselves from the politics of race, not because they doubted the urgency of achieving black progress but because they were troubled, or angered, by the new spirit of race separatism. (...) The institutionalization of preferential treatment -on the back of civil rights laws passed on the strength of a pledge to treat everyone, white or black, alike- created a sense of betrayal and anger as common on the left as on the right (Sniderman, Carmines, 1997: 100-101).

El problema de dicha interpretación es que subestima y minimiza el rol ejercido por la población negra y otras minorías raciales en el proceso de las pugnas por los derechos civiles. Los blancos sí jugaron un papel de suma importancia, sobre todo en función del propio racismo estadounidense que no sólo ignoraba las movilizaciones políticas no blancas sino que legitimaba todo tipo de brutalidad por parte de la policía en contra de sus organizaciones. En ese sentido, la presencia de blancos en las manifestaciones ayudó a conmover la opinión pública, así como permitió frenar el uso desenfrenado de la violencia por parte de los agentes de represión. De la misma manera, como las nuevas leyes anti segregacionistas debían ser aprobadas por el Congreso y sancionadas por el presidente de la república, su aprobación pasaba por el filtro y el control de la máquina estatal, una estructura que era, y sigue siendo, controlada por políticos y parlamentares blancos.

Sin embargo, la sanción de las nuevas leyes igualmente no habría sido posible sin la existencia de movimientos sociales organizados que hicieran presión y colocaran en jaque las leyes “Jim Crow”. Igualmente, no hay como negar el protagonismo de las minorías étnicas en la construcción del movimiento de los derechos civiles ni presentarlas como fuerzas políticas incapaces de organizarse por su propia cuenta. Tal lectura refuerza el estigma de que los grupos minoritarios sólo pueden ser exitosos si cuentan con la aprobación y el consentimiento blanco, como si pertenecieran a un estado de menor edad que debería estar constantemente bajo la tutela y la conducción del hombre blanco.

Aun así, a diferencia de lo que sugieren Carmines y Sniderman (1997), la aprobación de las nuevas leyes estaba lejos de representar la totalidad de demandas exigidas por las

minorías étnicas. De acuerdo a la perspectiva de las minorías involucradas en la lucha, así, la sanción de determinadas leyes por parte del Congreso y del Estado americano representó apenas una victoria parcial. Las movilizaciones políticas en contra del racismo no terminaron con el movimiento de los derechos civiles y siguieron su curso hasta el momento presente; de hecho, ellas siempre fueron parte de la historia estadounidense; siempre hubo resistencia.

Para Sniderman y Carmines (1997), no obstante, los movimientos sociales que reivindicaban a la raza no sólo distorsionaron “los ideales de los derechos civiles” sino que lograron imponer una nueva élite en el poder que se apoderó de la lucha de las minorías raciales. De este modo, los dos autores afirmaban que, a pesar de la no desaparición de las asociaciones de trabajo entre negros y blancos, el control del Congreso por los demócratas y la presencia de un Tribunal Supremo simpatizante a la racialización de las leyes de los derechos civiles estimuló a que no se considerara necesario volver a formar una coalición inclusiva para los derechos civiles. La nueva política estadounidense post derechos civiles favoreció, así, el *statu quo* político/social, y, por una generación, las élites políticas negras habían sido parte de él (Sniderman, Carmines, 1997).

Bajo este argumento, estaba la idea de que el movimiento negro nacionalista, al final, privilegiaba apenas a sus élites; los negros ordinarios quedaron olvidados y expuestos a su propia suerte. De la misma manera, estaba presente el presupuesto de que la nueva dirección asumida por las instituciones políticas, educacionales y económicas post derechos civiles, además de no vincularse con una doctrina abstracta de igualdad, no se comprometía con una lucha contra el racismo de largo plazo. Por ende, al no apoyarse en un modelo político ciego para el color, las nuevas élites políticas no sólo actuaban según sus propios intereses, sino que se encargaron de promover oportunidades apenas para los negros que se encontraban presentes en el calor de la lucha.

The responsibility of those heading American political, educational, and economic institutions was conceived as making sure that blacks have opportunities now, not a generation from now. And it was the need to see this assurance of opportunity honored, and not a commitment to an abstract doctrine of equality, that led so many among the politically aware and influential to back an array of public policies to overcome the racial divide, to bring black and white Americans together (Sniderman, Carmines, 1997:101).

De esta manera, la superación del racismo en la sociedad estadounidense debería basarse estrictamente en la elaboración de una agenda política que erradicara de una vez por todas el factor racial. Esta era la única forma posible de enfrentar y hacer justicia al racismo direccionado a las minorías étnicas del país. Esto se mostraba evidente dado que, según Sniderman y Carmines (1997), el nacionalismo negro y las políticas basadas en la valoración del aspecto racial no habían logrado mejorar las condiciones objetivas de vida de la población negra y habían fracasado como política pública.

Las políticas daltónicas, de este modo, irían establecer “naturalmente” los modos de vida necesarios para alcanzar equidad social y beneficiar, así, a los que se encontraban en los extractos más bajos de la jerarquía racial. Del mismo modo, los argumentos que apelaban a la necesidad de reparación histórica por parte de la población negra no poseían la fuerza de aquellos que, como la filosofía moral, clamaban por intuiciones morales universales que estaban más allá de la raza. Eran estas últimas las que encarnaban la esencia del proyecto fundador del entendimiento moral de los americanos acerca de la raza y las únicas posibles que podían hacer que los Estados Unidos entrara en una era posracial.

Arguments that blacks deserve assistance because of the historic injustices done to them have a public constituency. But arguments that appeal to universal moral intuitions that go beyond race have more power, not because they ignore the moral aspects of race as an issue in American life but because they are the very foundation of Americans' moral understanding of race. And just for this reason, policies to help the worst-off that now have the backing of only a minority can win the support of a majority, if we are willing to aim at a color-blind politics (Sniderman, Carmines, 1997:103-104).

Sniderman y Carmines (1997), no obstante, no comprenden que el problema del racismo en los Estados Unidos está estrechamente ligado a lo que ellos mismos proponen como solución al problema racial: la base de la comprensión moral estadounidense sobre la raza. Al proclamar por un ideal abstracto de igualdad y por una moral universal de la raza, en la cual el componente racial estaría totalmente ausente, se olvidan de que una dada noción sobre la raza está incrustada y es indisoluble al proyecto civilizatorio universalista de Occidente y de los Estados Unidos. Al querer regresar a este estado moral universal y humanista de la raza estadounidense, los autores de *Beyond Race* (1997) legitiman la reinscripción de un racismo velado que asume que la blancura no declarada del hombre (blanco) americano es la única forma de humanidad posible.

Así como ocurre con el modelo del *color-blind racism*, el carácter abstracto y universalizante de la igualdad racial defendida por Sniderman y Carmines (1997) se respaldaba a través de la ocultación de sus propios matices racistas que no reconocían a las poblaciones oscuras como parte integrante del proyecto nacional estadounidense; una exclusión que no se manifestaba en el discurso porque, como se ha visto, daba por asentada la inferioridad de las poblaciones no blancas y su “natural” desvinculación tanto del progreso de la nación estadounidense como de la civilización occidental.

De esta manera, si la raza no podía ser accionada de ninguna manera porque su manifestación era siempre asociada con la propia práctica del racismo, eran las propias personas que delataban el racismo las que eran culpadas por traerlo de vuelta a la vida social. Al decir que son ciegos para el color, y que ven apenas personas y no razas, los *optimistas raciales* olvidaban que la raza estuvo presente tanto en las políticas abstractas y universalistas del humanismo eurocéntrico del siglo XVIII como en las políticas daltónicas del nuevo régimen racial de la segunda mitad del siglo XX. La ceguera de esta nueva clase de racismo, por consiguiente, se apoyaba en una noción liberalista para explicar y justificar las desigualdades sociales que se viven en el país. Así, categorías como meritocracia, individualismo, ética de trabajo, igualdad de oportunidades, entre otras, eran reivindicadas como las características realmente válidas para explicar las discrepancias socioeconómicas entre los distintos grupos étnicos y raciales.

It remains a conviction of the overwhelming number who make up American life that decisions about who should be hired, or who should be promoted, or who should be admitted to college or medical school should be done on the basis of the individual's merits, not ethnicity. Hence the largest part of their anger at racial double standards. Moreover, as we have also seen, the anger of white Americans over race preferences is not provoked by a spasm of prejudice at the sight of black Americans at last being treated fairly. On the contrary, it reflects in the 'main a conviction that who gets ahead should be decided on the basis of individual merit and effort, as these ideas have been and continue to be understood by the largest number of citizens, liberal or conservative (Sniderman, Carmines, 1997:102).

La meritocracia aparece, de este modo, como un núcleo vital que está más allá de las opciones políticas y que confiere fundamento al meollo del estilo de vida americano. De esta forma, el enojo de los americanos blancos, cuando los negros son tratados de manera equitativa en función de políticas de preferencia racial, se justifica porque es visto no como una forma de

prejuicio en contra de los últimos sino como una forma de restablecer la coherencia de los valores y prácticas que constituyen el amago de la identidad nacional. Del mismo modo, una dada noción de cultura es accionada para ameritar el éxito y el suceso de la vida personal. Si las “minorías étnicas” tienen niveles educativos más bajos y ganan cerca del 40 por ciento menos que los blancos, o son tres veces más probables de vivir en condiciones de pobreza, eso se debe a que son “perezosos”, o que poseen y viven en una “cultura de la pobreza”, a que no tienen ambiciones de enriquecimiento, que no les gusta el “trabajo duro”, entre otras descalificaciones peyorativas (Bonilla-Silva, 2014:02).

Son exactamente esos los argumentos que Huntington (2004b) utiliza para descalificar a los mexicoamericanos como grupos étnicos que carecen de legitimidad histórica y cultural para formar parte del credo americano y de la nación de Tío Sam. El caso de la construcción discursiva acerca de los México-estadounidenses en la obra del politólogo americano es un ejemplo claro de cómo se aplica el modelo del *color-blind racism* a las minorías étnicas en Estados Unidos. Así como en el caso de los afroamericanos, a los *Mexican-Americans* se les culpan por traer al país el problema de la cuestión racial, las políticas de acción afirmativa, la formación de enclaves étnicos-raciales inasimilables, la cultura de la pobreza, la falta de la ética del trabajo y la fracturación de la homogeneidad cultural.

Así como Sniderman y Carmines (1997), Huntington (2004b) defendía la idea de que la esencia de las luchas por los derechos civiles fue desviada de sus propuestas originarias para convertirse en un proyecto político que promovió apenas la ascensión de una nueva élite en el poder. El autor argüía que, con el inicio de las protestas por los derechos civiles en 1955, una serie de movimientos empezaron a cuestionar la preeminencia y la sustancia política que caracterizan a los Estados Unidos de América. Parte de estos grupos asumieron una faceta *deconstruccionista* porque ponían en jaque la propia existencia de la nación americana como tal (Huntington, 2004b:142). En vez de reforzar los lazos de los americanos en tanto una comunidad nacional de individuos que comparten una cultura, una historia y un conjunto de ideales políticos, los deconstruccionistas proponían erigir un conglomerado de diferentes razas, etnias y culturas subnacionales en las cuales los individuos eran definidos no por una nacionalidad en común sino por su membresía racial y grupal (Huntington, 2004b).

De acuerdo con el politólogo estadounidense (2004b), los deconstruccionistas promovieron programas para resaltar la influencia de los grupos subnacionales de carácter racial, étnico y cultural, estimulando los inmigrantes a mantener sus culturas originarias y proporcionándoles privilegios legales negados a los “estadounidenses nativos”. Estos grupos

también pasaron a presionar los programas escolares con el fin de reescribir la historia estadounidense, abandonando la referencia a los Estados Unidos como un pueblo en el singular para enfatizar su pluralidad étnica, racial y cultural. Igualmente, partiendo de teorías en torno al multiculturalismo y de la idea de que la diversidad, más que la unidad, debía ser el valor preponderante en los Estados Unidos, defendían una educación bilingüe y el reconocimiento legal del trato preferente a ciertas razas por encima de los derechos individuales.

Sin embargo, según Huntington (2004b), el éxito del movimiento de los derechos civiles no se dio en función de los “absurdos” propagados por los movimientos deconstruccionistas. El fin del segregacionismo de “Jim Crow”, que se hizo posible a través de la aprobación de las leyes del *Civil Rights Act* en 1964 y del *Voting Rights Act* en 1965, reflejaba en realidad el propio amago del proyecto político estadounidense que tomó forma con la proclamación de la independencia y la promulgación de la constitución americana. Como se verá con más detalles en el próximo apartado, Huntington (2004b) defendía la tesis de que la esencia de este proyecto político ya se encontraba sintetizado en el credo americano: un conjunto de valores políticos que posee como principio el individualismo, la igualdad, la libertad, el liberalismo, la democracia y un sentimiento de anti gobierno y antiautoritarismo (Huntington, 1981a:4).

De esta manera, para el autor, no había ninguna necesidad de construir un sistema de diferenciación racial para almejar la igualdad porque este tema ya estaba fundamentalmente contemplado en el programa político constituido por el credo estadounidense. Por consiguiente, Huntington (2004b) tomaba al credo como el único recurso posible que viabilizó el suceso de la lucha contra los prejuicios raciales manifestados por el régimen de “Jim Crow”, afirmando que, sin ello, la igualdad de trato para los negros no habría alcanzado ningún resultado concreto. En ese sentido, Huntington afirmaba que:

The Civil Rights Act of 1964 and the Voting Rights Act of 1965 were expressly designed to make American reality reflect American principals. Title VII of the former made it unlawful for an employer “(1) to fail or refuse to hire...any individual...because of such individual’s race, color, religion, sex or national origin; or (2) to...classify his employees...in any way which would deprive or tend to deprive any individual of employment opportunities...because of such individual’s race, color, religion, sex, or national origin.” Senator Hubert Humphrey, the floor manager of the bill, assured the Senate that nothing in the bill gave courts or executive agencies the power “to require hiring, firing, or promotion of employees in order to meet a racial ‘quota’ or to achieve a certain racial balance... Title VII prohibits discrimination...[and] is designed to encourage hiring on the basis

of ability and qualification, not race or religion.” The bill required a showing of intent to discriminate to make a practice unlawful, authorized employers to make appointments on the basis of seniority and merit, and gave employers the right to use ability tests, provided they were not designed to discriminate on the basis of race (Huntington, 2004b:147).

Y el autor continuaba con lo siguiente:

The following year, the Voting Rights Act made it illegal to deny a citizen the right to vote because of race or color in the jurisdictions (mostly Southern states) covered by the act. The combined effect of these act was to prohibit discrimination among races in employment, voting, public accommodations, public facilities, federal programs, and federally supported public education. The language of the laws and the intentions of their framers could not have been clearer. In America’s historic pattern, reformers had produced changes in institutions and practices so as to bring them into greater accord with the principles of America’s Creed (2004b:147-148).

De este modo, a diferencia de lo que reclamaban los deconstruccionistas, el movimiento por los derechos civiles se caracterizaba por la búsqueda al derecho de oportunidades y al tratamiento igualitario para todos los individuos independientemente de la cuestión racial. Las pugnas puestas en marcha por los derechos civiles no trajeron al escenario político estadounidense nada que le fuera ajeno e indiferente, apenas confirmaron el vigor de las prerrogativas teóricas que ya se encontraban fijadas en la propia estructura política americana. La contratación, el despido o la promoción de empleados, así, no debía cumplir con ningún criterio de cuota o “equilibrio racial”. La contratación debía estar diseñada para contratar únicamente con base al mérito, la capacidad y la calificación del individuo, y éstos últimos debían ser medidos estrictamente a través de exámenes de capacidad y pruebas estandarizadas de inteligencia general (Huntington, 2004b).

Por consiguiente, la defensa de la supresión de la raza como factor en las acciones de los gobiernos e instituciones privadas había que descansar directamente sobre el concepto de “equal rights for all” (2004b:147). Este principio estaba claro cuando, a principios de la década de 1960, los jueces del Tribunal Supremo describieron a la constitución estadounidense como un texto “daltónico”. La comisión federal sobre Derechos Civiles, igualmente, en una declaración sobre el ámbito de la educación superior, llegó a la conclusión de que “questions as to applicant’s race or color are clearly irrelevant and improper. They serve no legitimate purpose in helping the college to select its students” (citado en Huntington, 2004b:147). En la



misma línea argumentativa, el abogado negro Thurgood Marshall afirmó que “Classifications and distinctions based on race or color have no moral or legal validity in our society” (apud 2004b:147).

No obstante, el apelo de los deconstruccionistas y de sectores de los derechos civiles que reivindicaban a la raza como categoría central en la construcción de las políticas antisegregacionistas lograron, según Huntington (2004b), interponerse a las nuevas políticas de Estado y darles un direccionamiento equivocado. Consecuentemente, liderazgos negros de los movimientos civiles como Bayard Rustin hicieron que administradores federales y jueces americanos interpretaran las nuevas leyes en el sentido opuesto al que habían sido originalmente creadas, descaracterizando, así, a las propias premisas igualitarias del credo americano que las había hecho viables. En ese sentido, la prescripción de la máxima de la no discriminación fue violentada y convertida en una *discriminación positiva* a favor de los negros y en contra de los blancos.

As soon as the Civil Rights Acts was passed, black leaders such as Bayard Rustin stopped demanding rights common to all American citizens and instead began demanding governmental programs to provide material benefits to blacks as a distinct racial group, toward the goal of “achieving the fact of [economic] equality” with whites. To reach this goal as quickly as possible, federal administrators, later joined by judges, interpreted the reform statutes to mean *the opposite* of what they said and through these interpretations launched a frontal assault on the Creed’s principle of equal rights for all that had made the new laws possible. The common theme of these actions was to replace the prescription of nondiscrimination in those laws with “affirmative discrimination” (in Nathan Glazer’s phrase) in favor of blacks (Huntington, 2004b:148, cursiva nuestra).

En 1967, en la misma dirección, el presidente y el personal de la Comisión para la Igualdad de Oportunidad en el Empleo (“Equal Employment Opportunity Commission”), creada por la Ley de Derechos Civiles, estaban prestos a desafiar las prerrogativas igualitarias y no raciales del Título VII para conferirle un contenido pautado en una política de preferencia racial. De esta forma, los nuevos administradores, señalaba Nathan Glazer, “took statistical disparities as evidence of discrimination, and tried to pressure employers, public and private, into overcoming them by hiring on the basis of race, color, and national origin – exactly what the original Civil Rights Act of 1964 had forbidden” (apud Huntington, 2004b:148).

Del mismo modo, siguiendo a Huntington (2004b), las nuevas interpretaciones dadas a las leyes de los derechos civiles, y la supuesta omisión del título VII, iban en contra del propio texto de Kennedy cuando emitió, en marzo de 1961, la Orden Ejecutiva 10.925. En ésta, el expresidente ordenaba a los contratistas de los servicios y obras del Estado a emplear y contratar a los trabajadores “without regard to their race, creed, color, or national origin” (apud 2004b:148-149). Pese al hecho de que Kennedy hizo mención al término “affirmative action” en el texto, el historiador estadounidense Judson MacLaury afirma que, en 1960, expresiones como acción afirmativa y frases similares no gozaban de los significados políticos/raciales que poseen hoy en día y eran usadas en el sentido de exigir esfuerzos gubernamentales más radicales en relación a los derechos civiles.<sup>28</sup>

En el mismo sentido, Huntington (2004b) recuerda el caso judicial *Griggs v. Duke Power Co.*, que se llevó a cabo en 1970-1971, para sostener su tesis de que la ley título VII del *Civil Rights Act* fue distorsionada por la propia Corte Suprema del país. La Corte Suprema, haciendo uso de la teoría de discriminación por impacto desigual (“Disparate impact theory”), dictaminó que los requisitos de empleo de la empresa estadounidense Duke Energy Corporation, en el referido caso judicial, no se remitían a la capacidad de los solicitantes para realizar el trabajo y, por lo tanto, discriminaban involuntariamente a los empleados negros. La Corte entendió que el sistema de contratación adoptado por la compañía, al aplicar exámenes de admisión de inteligencia general que no estaban asociados a la función laboral requisitada, impactaba de manera negativa y desproporcional a las comunidades afroamericanas.<sup>29</sup>

La teoría de discriminación por impacto desigual es una teoría legal derivada del Título VII de la ley de derechos civiles y de la cláusula de la Decimocuarta Enmienda de igual protección. Así como en el caso *Griggs v. Duke Power Co.*, la idea es tratar de visibilizar prácticas y mecanismos discriminatorios que se encuentran por detrás de políticas, sobre todo en el campo laboral, que son neutrales en su lenguaje y estructura pero que en la práctica

---

<sup>28</sup> El párrafo completo que hace mención al término, en el artículo 1 de la sesión 301, parte 3, de la Orden Ejecutiva, dice lo siguiente: “(1) The contractor will not discriminate against any employee or applicant for employment because of race, creed, color, or national origin. The contractor will take *affirmative action* to ensure that applicants are employed, and that employees are treated during employment, without regard to their race, creed, color, or national origin. Such action shall include, but not be limited to, the following: employment, upgrading, demotion or transfer; recruitment or recruitment advertising; layoff or termination; rates of pay or other forms of compensation; and selection for training, including apprenticeship. The contractor agrees to post in conspicuous places, available to employees and applicants for employment, notices to be provided by the contracting officer setting forth the provisions of this nondiscrimination clause.” Disponible en <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/executive-order-10925-establishing-the-presidents-committee-equal-employment-opportunity>.

<sup>29</sup> Véase [https://en.wikipedia.org/wiki/Griggs\\_v.\\_Duke\\_Power\\_Co.](https://en.wikipedia.org/wiki/Griggs_v._Duke_Power_Co.)

perjudican a grupos particulares. En ese sentido, una política laboral que produce efectos desproporcionalmente adversos en miembros de grupos étnico-minoritarios puede ser considerada como una violación al Título VII de la ley de derechos civiles. Esta forma de discriminación ocurre cuando un empleador, independientemente de su intención o no de discriminar, aplica pruebas estándares de contratación que conducen a una diferencia racial sustancial en los resultados laborales, beneficiando, así, a un determinado grupo racial en particular (blancos) en detrimento de otros (no blancos).<sup>30</sup>

De este modo, la Corte Suprema en el caso *Griggs v. Duke Power Co.* dictaminó que, si tales pruebas impactan de manera desigual a los grupos étnicos minoritarios, las empresas deben demostrar que dichas pruebas están razonablemente relacionadas con el trabajo para el cual se requiere el examen. Dado que las pruebas de aptitud involucradas y el requisito de diploma de escuela secundaria eran de base amplia y no estaban directamente vinculados con los trabajos realizados, el tribunal determinó que el procedimiento de contratación de empleados de Duke Power infringía la ley. Quedaban prohibidas, así, el uso de pruebas generales y estandarizadas que no contemplasen las especificidades del desempeño laboral y que fuesen utilizadas como factor decisivo en las decisiones de empleo.

Más aún, la opinión de la Corte de Apelaciones y la disidencia parcial coincidieron en que la cuestión racial no estaba ausente del sistema de contrataciones laborales de la compañía eléctrica en cuestión. Según consta en el expediente del caso, “whites register far better on the Company's alternative requirements” que los negros.<sup>31</sup> De esta forma, debido a que los solicitantes negros han recibido durante mucho tiempo una educación inferior en las escuelas segregadas, los exámenes generales de inteligencia y pruebas de QI, así como el uso de diplomas u otros títulos como medidas fijas de capacidad, fueron vistos como insuficientes para manifestarse de manera justa en un proceso de contratación.

La actuación de la Corte Suprema en el caso *Griggs v. Duke Power Co.*, no obstante, fue uno de los casos emblemáticos que evidenciaba, para Huntington (2004b), como el poder judicial estaba bajo el control de intereses políticos particulares que, así como argumentaban Carmines y Sniderman (1997), no representaban los intereses del conjunto de la nación. El hecho de que el Tribunal de Apelaciones sostuvo que la Compañía había adoptado los

---

<sup>30</sup> Para más detalles acerca de la teoría de discriminación por impacto desigual Véase ¿Qué es el impacto desigual discriminación? Disponible en <https://www.greelane.com/es/humanidades/cuestiones/disparate-impact-discrimination-4582550/>.

<sup>31</sup> Véase Brusman, Howard G. US Bureau of Census. US Census of Population, 1960. Vol. 1, Characteristics of the Population. Part 35, Table 45. US Government Printing Office, Washington D.C., 1963.

requisitos de diploma y examen sin ninguna "intention to discriminate against Negro employees" eran suficientes, según la interpretación huntingtoniana, para absolver la Compañía de cualquier impase en contra de la ley (citado en Huntington, 2004b:149).

A diferencia de lo estipulado por la Corte Suprema, no obstante, Huntington (2004b) argumentaba que el Título VII exigía la prueba de intencionalidad, por parte de los contratantes, para inferir si las políticas de la empresa estaban de acuerdo o no con los requisitos de la nueva ley. Pese a ello, de acuerdo a la teoría de discriminación por impacto desigual basada en el mismo Título VII de la ley de derechos civiles, lo que estaba en juego no era la intención de discriminar o no por parte del contratante sino los resultados prácticos por parte de mecanismos de admisión laboral que, al no tener capacidad para medir y evaluar la eficiencia y la capacidad laboral en su práctica, continuaban a marginalizar la presencia de poblaciones oscuras en el campo del trabajo y de otros segmentos de la vida social.

Además de la actuación de la Corte Suprema en las décadas de 1960 y 1970, Huntington (2004b) señalaba que otro gran enemigo de las políticas daltónicas fueron las empresas y corporaciones americanas. Según el autor, los negocios estadounidenses, en los años 90, tuvieron una importancia central en el establecimiento de programas basados en la raza, motivados tanto por preocupaciones de marketing como por el deseo de evitar demandas y la mala publicidad en función de los boicots organizados por negros y otros grupos minoritarios. En las principales controversias, las corporaciones comerciales se alinearon en apoyo a las políticas de preferencia racial, oponiéndose a iniciativas que intentaron prohibirlas, como fue el caso de la Proposición 209, en el año de 1996 en California, y la Proposición I-200, en el estado de Washington en 1998.

La sesión 31 del artículo 1 de la Proposición 209 afirmaba que: "The state shall not discriminate against, or grant preferential treatment to, any individual or group on the basis of race, sex, color, ethnicity, or national origin in the operation of public employment, public education, or public contracting".<sup>32</sup> La mayor parte del *establishment* de California, sin embargo, rechazó los dictámenes de la Proposición. La mayoría de los líderes políticos californianos, así como celebridades de Hollywood, periodistas, líderes sindicales y empresariales, se opusieron a la prohibición de políticas de preferencia racial. A ellos se unieron la administración Clinton, la Fundación Ford y muchas organizaciones tradicionales. No obstante, pese al hecho de que los oponentes de la propuesta gastaron e hicieron mucha más

---

<sup>32</sup> Véase [https://www.digitalhistory.uh.edu/disp\\_textbook.cfm?smtID=3&psid=4099](https://www.digitalhistory.uh.edu/disp_textbook.cfm?smtID=3&psid=4099).

propaganda que sus partidarios, el público de California la aprobó con una votación del 53 por ciento contra el 46 por ciento (Huntington, 2004b:152).

De la misma manera, en el estado de Washington, se generó un gran esfuerzo para rechazar la Proposición I-200. Además de la participación de los principales medios de comunicación, de directores de instituciones educativas, de figuras políticas importantes y del propio gobernador demócrata Gary Locke, la campaña de oposición fue dirigida por Bill Gates y fue apoyada por empresas como Boeing, Starbucks, Weyerhaeuser, Costco y Eddie Bauer. En este sentido, como describe Huntington (2004b), el obstáculo más importante que la campaña de Washington enfrentó no fue ni los medios de comunicación ni las personalidades políticas, sino el mundo empresarial. Aun así, a pesar de que los oponentes de la Proposición gastaran tres veces más que sus partidarios, de manera similar a lo que pasó con la Proposición californiana, los votantes de Washington la aprobaron con un margen del 58 por ciento sobre el 42 por ciento (Huntington, 2004b).

Sin embargo, la fuerte adhesión de políticos y del mundo empresarial no logró debilitar las premisas daltónicas que, según Huntington (2004b), caracterizan a la identidad nacional estadounidense. De acuerdo con él, la victoria de las dos proposiciones, en los dos referendos estatales, sólo fue posible porque existe una diferencia sustancial que separa al público americano de las élites del país. Para el politólogo estadounidense, mientras las segundas priorizaban la fomentación de políticas que mantenían y aumentaban sus privilegios y ganancias a nivel nacional y global, los primeros colocaban los intereses nacionales por encima de intereses financieros y globalistas que, según Huntington (2004b), beneficiaban apenas una pequeña parcela de la población.

Huntington (2004b) señalaba que esta diferencia fue demostrada de manera incisiva en la realización de encuestas de opinión pública que interrogaron a los americanos acerca de si estaban a favor o en contra de las políticas basadas en el tratamiento racial. Las encuestas demostraron que el público estadounidense, de manera general, aprobaba la acción afirmativa sólo y cuando era usada en el sentido original utilizado en las directivas de los presidentes Kennedy y Johnson para referirse a acciones de prevención a la discriminación. Las encuestas también han mostrado que la mayoría de los estadounidenses se oponían a las preferencias raciales tanto en la contratación o promoción laboral como en la admisión universitaria, incluso si están diseñadas explícitamente para corregir los efectos de discriminaciones cometidas en el pasado (Huntington, 2004b).

Entre los años 1977 y 1989, la compañía Gallup, una empresa estadounidense de análisis y asesoramiento que realiza encuestas de opinión pública con respecto a cuestiones políticas, sociales y económicas, preguntó cinco veces a los americanos acerca de los criterios que deberían ser adoptados para obtener trabajos y plazas en las universidades. Huntington (2004b) decía que en todas ellas el 81 al 84 por ciento eligió la capacidad individual, demostrada a través de la realización de exámenes de inteligencia, mientras que el 10 al 11 por ciento eligió la adopción de políticas de tratamiento preferencial basado en criterios raciales. En otras dos encuestas llevadas a cabo entre 1987 y 1990, Gallup preguntó si la gente apoyaba o se oponía a la propuesta de que la sociedad estadounidense debería hacer todo lo posible para mejorar la posición social de negros y otras minorías, incluyendo la opción de darles tratamiento preferencial. Según Huntington (2004b), en estas dos encuestas el 71 y el 72 por ciento del público se opuso a la propuesta, mientras que el 24 por ciento la apoyó. Entre los votos de la población afroamericana, el 66 por ciento votaron en contra y el 32 a favor (Huntington, 2004b:153).

De manera similar, una encuesta de 1995, que preguntaba si “hiring, promotion, and college admissions should be based strictly on merit and qualifications other than race or ethnicity” (citado en Huntington, 2004b:153), creó un acuerdo entre el 86 por ciento de los blancos, el 78 de los hispanos, el 74 de los asiáticos y el 69 de afroamericanos. En otra serie de cinco encuestas realizadas entre 1986 y 1994, en las que se preguntó a la gente si estaba a favor o en contra de la contratación y promoción preferencial de los negros, el 69 al 82 por ciento del público dijo que se oponía. En otra encuesta de 1995 realizada por la *USA Weekend Magazine*, el 90 por ciento de 248.000 adolescentes estadounidenses dijo que se oponía a la acción afirmativa en la contratación y en las admisiones universitarias para compensar a la discriminación pasada (Huntington, 2004b:153).

El profesor emérito de Ciencias Políticas de la Universidad de California, Berkeley, Kack Citrin, en su texto *Affirmative action in the people's court* (1996), argumenta que cuando la acción afirmativa es descrita en términos que rechazan la segregación racial, y se apoya en principios generales de integración e igualdad de trato, tiende a obtener el apoyo de la mayoría de la población estadounidense. Pese a ello, en lo que respecta a la implementación de políticas específicas de inclusión racial, los americanos aceptan enfoques "blandos" que mejoran las oportunidades de las minorías, mientras que los programas "duros" de otorgamiento de preferencia racial son muy impopulares. Según el autor (1996), basándose en un resumen de datos publicados por el sociólogo estadounidense Seymour Martin Lipset y por el comentarista

político William Schneider en 1978, la mayoría de los blancos aprueban los programas especiales de capacitación destinados a mejorar las habilidades y oportunidades de los negros, pero rechazan, categóricamente, cualquier procedimiento que favorezca a un miembro "menos calificado" de un grupo minoritario (Citrin, 1996).

Basándose en otro informe de Lipset, realizado en 1992, Citrin (1996) afirma que la tolerancia hacia los programas destinados a mejorar los recursos de las minorías coexistía con la creencia de que la "capacidad" debería ser el único parámetro utilizado en el proceso de contratación y promoción, y que cualquier cosa que planteara el espectro de una "cuota" debería ser rechazado y hostilizado. La antipatía generalizada hacia la idea de lograr la diversidad a través de preferencias formales también surgió en una Encuesta de Investigación de Opinión Nacional de 1994. Este estudio encontró que menos del 10 por ciento del público estaba de acuerdo en que la composición étnica de los miembros del Congreso debería coincidir con la de la población en general, o que la etnia de los profesores, como grupo, debería parecerse a la de sus estudiantes (Citrin, 1996).

De esta manera, el autor argumenta que la población estadounidense se opone tanto a la discriminación racial como a las políticas de preferencia racial. Más aún, tomando como referencia a una encuesta de la revista americana *Newsweek* realizada en los años 90, Citrin (1996) dice que los entrevistados, a través de un margen del 46 al 23 por ciento, nombraron a la "discriminación inversa", debido a la implementación de políticas de acción afirmativa, como un "problema mayor" que la discriminación racial en contra de los negros. En este sentido, el profesor de la Universidad de California, Berkeley, afirma que cuando tienen que elegir entre la igualdad de grupo o el mérito individual, la acción afirmativa pierde porque la mayoría de los estadounidenses rechaza las preferencias raciales, independientemente del grupo en particular al que pretenden ayudar (Citrin, 1996).

Del mismo modo, Huntington (2004b) decía que, a finales de la década de 1980, justamente en los gobiernos de Ronald Regan y George W. H. Bush, se desarrolló una oposición más amplia a las políticas de preferencia racial que produjo un cambio significativo en las decisiones judiciales. La nominación de jueces federales por parte de presidentes republicanos, así como la desaprobación pública, las demandas de los solicitantes de empleo por parte de la población blanca y solicitantes universitarios que acusaban las acciones afirmativas de "discriminación inversa", hizo que los tribunales empezaran a reducir el espacio dado a las políticas de tratamiento preferencial.

En 1989, en el caso *Wards Cove Packing Co. v. Antonio* (490 US 642), cuando un grupo de trabajadores de conservas no blancos recurrió al Tribunal de Apelaciones del Noveno Circuito de los Estados Unidos para denunciar que la Wards Cove Packing Company, una empresa de conservas de salmón de Alaska, estaba utilizando prácticas de contratación discriminatorias, el Tribunal decidió a favor de los trabajadores afirmando que éstos habían presentado un caso de discriminación por impacto desigual. La decisión se basó en estadísticas proporcionadas por los trabajadores que mostraban un alto porcentaje de empleados no blancos en los trabajos de conservas estacionales y no calificados mientras que los trabajadores blancos prácticamente dominaban los puestos de trabajo permanentes y de alta calificación.

Sin embargo, la empresa apeló a la Corte Suprema de Estados Unidos y ésta determinó que la Corte de Apelaciones había utilizado estadísticas y comparaciones inapropiadas. La mayoría de la Corte Suprema estableció que la comparación adecuada sería equiparar el porcentaje de trabajadores no blancos en trabajos permanentes y calificados con el porcentaje de la mano de obra disponible y no blanca que poseía habilidades adecuadas para realizar éstos mismos trabajos. Finalmente, la Corte Suprema devolvió el caso al Tribunal de Apelaciones, con instrucciones a que se utilizara métodos de comparación “más apropiados”, y desautorizó el uso de la teoría de la discriminación por impacto desigual. De manera similar, en el caso *Adarand Contractors v. Peña* (515 U.S. 200), 1995, el tribunal supremo sostuvo que las regulaciones gubernamentales que prescribían tratamientos favorables para los contratistas minoritarios eran intrínsecamente sospechosas. En este sentido, escribiendo por una mayoría de 5 a 4, el juez Antonin Scalia declaró que “In the eyes of government we are just one race here. It is American” (apud Huntington, 2004b:155).

De este modo, según Huntington (2004b), aunque el carácter daltónico de las políticas antisegregacionistas de la ley de los derechos civiles y del derecho al voto fue duramente atacado por diferentes sectores de la sociedad estadounidense, el principio del credo americano de la igualdad de oportunidad para todos, independientemente de raza o etnia, apenas se fortaleció. En ese sentido, el autor resaltaba que el movimiento por la eliminación de las leyes de “Jim Crow” empezó inclusive antes de las protestas de los años 50, y tuvo como punto de partida no a los movimientos sociales sino a los presidentes, los tribunales federales y el Congreso Nacional. Por consiguiente, destacaba que la iniciativa por suprimir el segregacionismo de “Jim Crow” había comenzado en la década de 1940 y que había sido el propio Estado americano el que logró eliminar la discriminación racial a través de la



promulgación de leyes federales que combatían tanto el racismo como las políticas de preferencia racial (Huntington, 2004b).

El movimiento de los derechos civiles, así, que se caracterizó por las protestas masivas antirracistas de grupos que revaloraran el factor racial como una medida de reparación histórica e inclusión racial, pasó a ser caracterizado como una *contrarreforma* y una *contrarrevolución* (2004b:157) que pretendía destituir a los valores estadounidenses que “verdaderamente” encarnaban las premisas de la igualdad y de la libertad de derechos. Consecuentemente, todo el conjunto de organizaciones, empresas, medios de comunicación, órganos, leyes, políticas y actores que procedieron en el sentido de hacer valer la inclusión racial a través de medidas de acción afirmativa fueron acusados de reintroducir la propia práctica del racismo en el seno de la sociedad estadounidense. La justificativa para esta inversión momentánea de los ideales de los derechos civiles, así, tal como describe el historiador estadounidense Herman Belz en su libro *Equality transformed* (1991), “was the belief that group rights, racial proportionalism, and equality of result are correct principles of social organization that deserve to be established as the basis of civil rights policy” (Belz, 1991:66).

De esta manera, como visto, Huntington (2004b) afirmaba que el reemplazo de los derechos individuales por los derechos de grupo, así como de la ley daltónica por una ley que era consciente para el color, nunca fue aprobada por el pueblo estadounidense y recibió solo una aceptación intermitente, pasiva y parcial de los legisladores americanos. Consecuentemente, sin entender que la neutralidad de la ley actúa según los intereses del *statu quo* vigente de segregación racial, y que éste no desaparecería simplemente al implementarse leyes imparciales y ciegas para el color, el politólogo estadounidense, así como los *optimistas raciales*, creía que los Estados Unidos, al remover las políticas de acción afirmativa, volvía a reconectarse con las “auténticas” prerrogativas de la inclusión social basadas por la cultura protestante anglosajona y el credo americano.

#### 2.4. Colonos antes que inmigrantes: *the founding settlers*

The land was ours before we were the land's  
She was our land more than a hundred years  
Before we were her people. She was ours  
In Massachusetts, in Virginia,  
But we were England's, still colonials, (...)  
Such as we were we gave ourselves outright  
(The deed of gift was many deeds of war)  
To the land vaguely realizing westward,  
But still unstoried, artless, unenhanced,  
Such as she was, such as she would become.

**Robert Frost. The Gift Outright.**

En 1944, la fundación *Carnegie Corporation of New York* contrató al economista sueco Gunnar Myrdal para empezar una investigación al respecto de las relaciones raciales en los Estados Unidos, sobre todo en lo relacionado a las comunidades afrodescendientes y a su bajo desempeño social y poca adhesión a la cultura política y cívica del país. En el mismo año, como producto de dicha investigación, Myrdal publicó su célebre libro *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. A pesar del optimismo de Myrdal en relación al futuro de las relaciones raciales en el país, el economista señaló que el “problema negro” y la falta de participación de éstos en la democracia estadounidense se debía a que ésta había construido “ciclos viciosos de opresión racial” que imposibilitó a los negros el derecho de participación plena en la vida política de los Estados Unidos (Myrdal, [1944], 1962).

El propósito del libro de Myrdal era llamar la atención para la contradicción abismal existente entre los ideales y los valores de la sociedad estadounidense – la dignidad y la igualdad fundamental de todos los hombres – y la realidad concreta de la discriminación y de la segregación racial. Por consiguiente, había, para el autor, una brecha profunda entre ideal y práctica. De este modo, en el seno de una sociedad extremadamente dividida en el campo racial, el autor concluyó que había apenas un hilo que unía a los americanos y que éste era lo que denominó “the American Creed” ([1944], 1962). Sin saberlo, Myrdal acuñó el término que pasó a definir, para la mayoría de los intelectuales americanos, qué era eso que llamaban nación estadounidense.

El concepto del autor sueco pasó a ser el eje central del modelo conceptual que define a la nación estadounidense como un conjunto de principios políticos – *American identity as a set of principles* –. Como se ha dicho, Huntington se aferró a ese modelo y, en 1981, en su libro *American Politics: The promise of Disharmony*, defendió la idea de que el credo americano se

constituía en una base de elementos y valores políticos que no sólo eran comunes a todos los americanos, sino que los distinguían de otras naciones alrededor del mundo. A ese respecto, Huntington decía que:

First is the scope of the agreement on these ideals. In contrast to most European societies, a broad consensus exists and has existed in the United States on basic political values and beliefs. These values and beliefs, which constitute what is often referred to as “the American Creed”, have historically served as a distinctive source of American national identity. Second is the substance of those ideals. In contrast to the values of most other societies, the values of this Creed are liberal, individualistic, democratic, egalitarian, and hence basically anti-government and antiauthority in character. Whereas other ideologies legitimate established authority and institutions, the American Creed serves to delegitimize any hierarchical, coercive, authoritarian structures, including American ones (Huntington, 1981a:04).

Hemos dicho en otro momento que la cultura juega un papel decisivo en la definición de la nación estadounidense para Samuel Huntington y que, por eso mismo, según el autor, sirve como un eje teórico que articula a la identidad nacional en este país. Dijimos que la cultura es la sustitución metonímica de la raza, haciendo que esta última desaparezca del discurso y del vocabulario político nacional y pase a operar como un concepto (Trouillot, 2011) que se ubica en las fronteras del lenguaje. Sin embargo, leyendo a *American Politics* (1981a), nos damos cuenta de que tal concepto de cultura todavía no estaba presente en la obra del autor, y que, por lo tanto, la nación estadounidense estaba definida, para entonces, en términos exclusivamente políticos (Huntington, 1981a).

Sin embargo, como se ha visto en el primer capítulo, hay un giro teórico en la obra de Huntington que emerge en los años 90 con la publicación de *The Clash of civilizations* (1996), donde el autor empieza a formular un concepto de cultura y civilización que se sobrepone a la dimensión política y económica tanto de los conflictos internacionales de la posguerra fría como de las tensiones internas a la sociedad americana. En ese sentido, el camino estaba abierto para que, ocho años más tarde, se publicara *Who Are We?* (2004b), libro que postula, entre otras cosas, la centralidad de la cultura, y no de la política, en la explicación de la nación estadounidense.

Pese a ello, Huntington (2004b) no abandonó la noción del credo americano de Mrydal; el esquema teórico creado por el economista sueco continuó a jugar un papel central en la conceptualización de la identidad nacional americana. No obstante, y eso es aquí de suma

importancia, Huntington (2004b) pasó a afirmar que su culminación sólo fue posible porque había, anteriormente al credo, una cultura anglosajona protestante, de estirpe británica, que posibilitó la adherencia de los americanos a los principios y valores políticos que los caracterizarían posteriormente. De este modo, la novedad de *Who Are We?* (2004b) radicaba en la idea de que antes de la identidad política estaba la identidad cultural, y que fue la segunda la que construyó las condiciones necesarias para el advenimiento de la primera. Dicho de otro modo, la cultura definía y estaba antes de la política (Huntington, 2004b).

No obstante, el nuevo esquema explicativo del politólogo harvardiano se confrontaba con una vasta bibliografía americana sobre el tema que afirmaba justamente lo contrario, es decir, que la nación estadounidense estaba estructurada en términos de una identidad política y no de una identidad cultural. Esta última acepción está basada en un argumento sólido, impulsado sobre todo por la izquierda estadounidense y hecho popular en el siglo XX, que concibe a los EE. UU. como un gran conglomerado de inmigrantes que celebran el multiculturalismo y la diversidad étnica-racial. En ese sentido, debido a la exorbitante pluralidad cultural, evidenciada por la multiplicidad de inmigrantes, nacionalidades y grupos étnicos, lo que podría unificar y hacer de los Estados Unidos una nación, tal como había pensado Myrdal ([1945], 1962), era la lealtad a un pacto político que sería capaz de someter la diferencia étnica/cultural a un proyecto nacional peculiar que, en vez de eliminarla, la incorporaría.

La asociación de los Estados Unidos a una nación de inmigrantes, sin embargo, no es un pensamiento exclusivo al siglo XX. Aún en pleno siglo XVIII, en el período de la proclamación y de la guerra de independencia, Jean de Crèvecoeur ya había puesto la cuestión que ha ganado centralidad en los debates sobre la identidad estadounidense y que no ha dejado de reverberar en la historia del país desde entonces: “What then is the American, this new man?” (Crèvecoeur, 1793:46). Deslumbrado con la cantidad de inmigrantes y variedad de nacionalidades, el escritor y agricultor franco-estadounidense, en sus famosas *Cartas de un Agricultor Americano* (*Letters from an American Farmer*), concluía con lo siguiente:

He is either an European, or the descendent of an European, hence that strange mixture of blood, which you will find in no other country. I could point out to you a family whose grandfather was an Englishman, whose wife was Dutch, whose son married a French woman, and whose present four sons have now four wives of different nations. He is an American, who leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new

rank he holds. He becomes an American by being received in the broad lap of our great *Alma Mater*. Here individuals of all nations are melted into a new race of men, whose labours and prosperity will one day cause great changes in the world (Crèvecoeur, 1793:46-47).

En la concepción del autor franco-estadounidense acerca de este *nuevo hombre americano* se encuentra implícita la idea de que lo estadounidense está hecho de una gran mezcla de nacionalidades, etnias, razas y culturas, lo que equivaldría decir que no existe una cultura que se sobreponga a otra y que la cultura protestante anglosajona, glorificada por Huntington (2004b), sería apenas una más entre otras tantas. La conceptualización de la nación estadounidense como una nación culturalmente plural y heterogénea sería obra, empero, de las comunidades judías americanas de inicios del siglo XX.

Como plantea la profesora de Historia y de estudios asiáticos estadounidenses Mae M. Ngai, en su texto “*A Nation of Immigrants*”: *The Cold War and Civil Rights Origins of Illegal Immigration* (2010), los grupos étnicos inmigrantes de inicios del siglo pasado abrazaron el “guion” de sus identidades étnicas no para marcar una distancia en relación al *Melting pot* sino para encontrar una forma particular de encajarse en la sociedad nacional, a fin de cuentas, sobre sus hombros reposaba la crucial e inevitable pregunta: “how do ‘we’ fit in?” (Ngai, 2010:2). De este modo, siguiendo a la autora, los judíos fueron el primer grupo que, además de generalizar su experiencia étnica como una experiencia típicamente estadounidense, explicó la identidad americana en términos de un *pluralismo cultural*. El pluralismo y la inmigración, en esta perspectiva, fueron pensados como aquello que daba solución a la complacencia, el estancamiento y la decadencia social, haciendo que el motor de la democracia estadounidense funcionara a todo vapor y asumiera su carácter vibrante, vigoroso e innovador (Ngai, 2010).

El filósofo de origen alemán naturalizado en los Estados Unidos Horace Meyer Kallen, uno de los primeros judíos estadounidenses designados para la facultad de Harvard, expresó este concepto ya en 1915. En un artículo llamado *Democracy Versus the Melting pot* (1915), publicado en el prestigioso periódico americano *The Nation*, el autor atacó frontalmente la ideología hegemónica del *Melting pot* con el argumento de que ésta no era válida ni como hecho ni como ideal. Al contrario, como resalta el especialista en historia judía Matthew Kaufman (2019), Kallen (1915) sostenía que la persistencia de los grupos étnicos y sus tradiciones distintivas, a diferencia de las afiliaciones libremente elegidas, se conformaban en un vínculo ético y psicofísico que era tanto involuntario como inmutable.

What is inalienable in the life of mankind is its intrinsic positive quality – its psychophysical inheritance. Men may change their clothes, their politics, their wives, their religions, their philosophers, to a great or lesser extent: they cannot change their grandfathers. Jews or Poles or Anglo-Saxons, in order to cease being Jews or Poles or Anglo-Saxons would have to cease to be. (apud Kaufman, 2019:51-52).

El ensayo del filósofo judío fue una declaración pública importante para la consolidación de la identidad étnica judía secular en Estados Unidos, contribuyendo, igualmente, a la afirmación de las identidades étnicas de otros grupos raciales marginados por la narrativa hegemónica del *Melting pot*. Pese a ello, aunque Kallen ayudó a sentar las bases conceptuales para lo que luego se llamaría “etnicidad” en los EE. UU., él parece haber abrazado las nociones de determinismo étnico/biológico que estaban enraizadas en la ciencia racial de su época. De esta forma, la individualidad inalienable de la que gozaban los grupos étnicos estaba atravesada por un tipo de determinación ancestral que dejaba marcado en el individuo una huella étnica indeleble de la cual no se podía desprender (Kaufman, 2019).

De todas formas, independiente de las polémicas envueltas en la obra de Horace Kallen, el filósofo quedó famoso en la historiografía estadounidense por proponer la sustitución de la metáfora asimilacionista del *Melting pot* por la del *pluralismo cultural*, una metáfora que, según el autor, reflejaba de manera más fidedigna la vida y la realidad de las minorías étnicas estadounidenses al principio del siglo XX. En ese sentido, la diversa población étnica de Estados Unidos fue comparada con una gran orquesta. Cada uno de los grupos étnicos, así, de manera separada y distinta, fue pensado como un instrumento musical que componía una música hermosa, y cuando todos los instrumentos (o grupos nacionales) tocaban juntos, componían una bella orquesta sinfónica. Antes que generar una cacofonía de sonidos dispares y desagradables, la unión de los instrumentos musicales, la multiplicidad de nacionalidades que ahora eran parte de una gran unidad, pasó a generar una armonía de notas musicales que caracterizaban a una orquestación de toda la humanidad, y el trabajo que hizo posible la unión de todos los grupos étnicos en esta gran pieza musical fue el trabajo de la democracia estadounidense (Ratner, 1984).

El historiador americano Oscar Handlin, también adepto a la teoría del *pluralismo cultural*, estableció la inmigración como un subcampo legítimo de la Historia estadounidense. Por detrás de las famosas primeras líneas de su clásico *The Uprooted* ([1951], 1973:2) – “Once I thought to write a history of the immigrants in America. Then I discovered that the immigrants were American history” –, subyacía la idea de que los inmigrantes no sólo eran parte de la

historia americana sino que constituían su propia razón de ser. Del mismo modo, los inmigrantes pasaban a ser considerados como parte intrínseca a la transición de los EE. UU. de una sociedad agraria y campesina a una urbana e industrial (Handlin [1951], 1973). Los inmigrantes estaban, así, inextricablemente ligados a la propia formación de la sociedad estadounidense. Sobre este tema, Ngai (2010) argumentaba que la propuesta de Handlin ([1951], 1973) de asociar la inmigración con el propio proceso de modernización estadounidense estaba en deuda con el trabajo de la generación de sociólogos entreguerras de la Universidad de Chicago, que fue la primera en pensar en la adaptación de los inmigrantes en los EUA como un proceso de modernización (Ngai, 2010).

En 1964, la Liga de Antidifamación (*Anti-Defamation League*), una organización internacional no gubernamental judía con sede en los Estados Unidos, publicó póstumamente, dos años después del asesinato del presidente demócrata John F. Kennedy, el libro de su autoría que se convertiría en el texto paradigmático de los americanos adeptos al *pluralismo cultural*: *A Nation of Immigrants*. El libro fue escrito como parte de la serie de la Liga Antidifamación titulada “One Nation Library”, cuando Kennedy aún era senador en 1958, y el texto de Mae M. Ngai que estamos trabajando aquí, “*A Nation of Immigrants*”: *The Cold War and Civil Rights Origins of Illegal Immigration*, hace, como se ve en el propio título, una clara referencia a él.

En aquel año, la ADL (*Anti-Difamation League*) propuso a John F. Kennedy que escribiera un libro sobre la historia de la inmigración en los Estados Unidos, de modo que le fue ofrecido al senador un breve bosquejo escrito por Arthur Mann, un profesor asistente en el Smith College y uno de los primeros estudiantes de doctorado de Handlin en Harvard. Kennedy cambió el texto original considerablemente y lo convirtió en una narrativa de celebración de las contribuciones de los inmigrantes a la vida nacional estadounidense, publicándolo, primeramente, bajo la forma de un folleto de 40 páginas en el mismo año de 1958 (Ngai, 2010).

De manera simbólica, Kennedy, en la abertura del libro, citaba parte del famoso discurso pronunciado por el expresidente Franklin Roosevelt para las hijas de la revolución estadounidense (*Daughters of the American revolution*) en la *Convención de la Revolución Americana* realizada en Washington D.C. en el año 1938. En aquella ocasión, Roosevelt había afirmado: “Remember, remember always that all of us, and you and I especially, are descended from immigrants and revolutionists”.<sup>33</sup> El discurso de Roosevelt, que Kennedy hizo suyo,

---

<sup>33</sup> Franklin D. Roosevelt, Remarks to the Daughters of the American Revolution. Washington, D.C. Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, The American Presidency Project. Disponible en <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-daughters-the-american-revolution-washington-dc>

estaba dirigido a una organización nacionalista y conservadora que reclamaba un linaje directo con las personas involucradas en la lucha de Estados Unidos por su independencia en la segunda mitad del siglo XVIII. De este modo, era menester recordar que los estadounidenses eran los hijos directos de aquellos hombres que, primero, se trasladaron al territorio estadounidense en la condición de inmigrantes y, después, de aquellos revolucionarios que lograron separar las trece colonias inglesas de Inglaterra y transformar a Estados Unidos en un Estado-nación.

Tanto los inmigrantes y revolucionarios de Roosevelt (1938), como los *Desarraigados* de Handlin ([1951], 1973) y *La Nación de Inmigrantes* (1958) de Kennedy guardaban grandes similitudes y afinidades en lo que concernía a la historia de la inmigración en los EUA. Los tres veían a los colonos fundadores como los primeros inmigrantes de Estados Unidos, y la historia de este país era entendida como una sucesión constante de inmigrantes europeos. Cada ola de inmigrantes se asimilaba a los principios políticos del país y revitalizaba los valores centrales de la nación de Tío Sam: la ética del trabajo protestante, la lengua inglesa, el derecho constitucional británico, el individualismo, la libertad y la democracia. Las bases políticas estadounidenses, así, eran colocadas como el centro de gravedad nacional que, al asimilar el inmigrante, lo convertiría no en un extranjero perdido en tierras foráneas sino en el estadounidense por excelencia. El racismo y la discriminación en contra de los inmigrantes, consecuentemente, pasaron a ser vistos como interrupciones anómalas de lo que verdaderamente caracterizaba a los americanos: el credo estadounidense de Gunnar Myrdal.

El propósito de la publicación de *A Nation of Immigrants* de John F. Kennedy, así como de la lucha de la Liga de Antidifamación judía, radicaba en implementar una amplia reforma migratoria que erradicara el odioso sistema de cuotas de orígenes establecido por la *Ley de Orígenes Nacionales de 1924*. Esta ley fue parte de un conjunto de actos institucionales que buscaban restringir severamente la inmigración, estableciendo un sistema de cuotas nacionales que discriminaba abiertamente a los inmigrantes del sur y del este europeo, así como eliminaba prácticamente toda la migración advenida de Asia y América Latina. Por consiguiente, como señalado por el sociólogo estadounidense Robert E. Park, la ley de 1924 perfeccionó la exclusión asiática, extendiéndola, por ley, a todas las personas consideradas no elegibles para la naturalización, es decir, a personas de todos los países desde Afganistán hasta el Pacífico. Acerca del tema, en su libro *Race and Culture* (1951), el autor explicó que:



These laws have created on our Western Coast a barrier to immigration that is distinctly racial. Its purpose is not merely to limit [as with Europe] but to stop immigration from Asia. It is as if we had said: Europe, of which after all America is a mere western projection, ends here. The Pacific Coast is our racial frontier (Park,1951:32).

Sin embargo, a pesar de que la ley de 1924 no accionó una política de cuotas para los países latino-americanos, se estableció al sur de los EUA una otra frontera, de corte racial, que tendría un fuerte impacto en las comunidades inmigrantes de la frontera entre México y Estados Unidos. Ngai (2010) arguye que las cuotas numéricas para los países del hemisferio occidental no fueron aplicadas debido a los intereses de agricultura y de la política exterior del oeste y suroeste estadounidense. El panamericanismo, que abogaba por buenas relaciones diplomáticas y comerciales entre los Estados Unidos, México y el resto de América Latina, era una política de fronteras hemisféricas abiertas. Pese a ello, la nueva política migratoria direccionada a Latinoamérica se recrudeció sobre todo en relación a los mexicanos. Para éstos últimos, se les empezaron a exigir una visa, el pago de un impuesto migratorio, así como someterse a una inspección sanitaria degradante que les aplicaba baño y fumigación. Esto llevó a que muchos mexicanos evitasen la política migratoria oficial de entrada y simplemente cruzasen la frontera de la manera informal como lo habían hecho durante décadas. Pero, lo que una vez había sido informal, era ahora ilegal (Ngai, 2010).

Muy pronto, la inmigración legal desde México se volvió prácticamente imposible. En 1929, el Departamento de Estado adoptó una política para rechazar la visa a todos los trabajadores mexicanos. Así, la frontera entre Estados Unidos y México, una creación de la Conquista y de la expansión y anexión colonial del siglo XIX, se reprodujo en el siglo XX como una línea fronteriza ambigua, fácil de cruzar, pero, paradójicamente, sólo si el cruce era hecho sin documentos. Los mexicanos fueron bienvenidos como agricultores trabajadores, pero no como futuros ciudadanos. La frontera entre Estados Unidos y México se edificaba, así, como la nueva frontera racial de los EUA (Ngai, 2010).

En el mismo sentido, la propuesta de reforma migratoria que el gobierno Kennedy dejó expresa en su libro, y que culminó, tres años tras su asesinato, en la *Ley de Inmigración y Naturalización de 1965*, también conocida como la *Ley Hart-Celler*, no se preocupó por crear una política migratoria direccionada a las poblaciones fuera de Asia y del continente europeo. Aunque la nueva ley abolió el sistema de cuotas anterior y estableció una nueva política de inmigración que procuraba reunir las familias de los inmigrantes y atraer mano de obra

calificada a los Estados Unidos, independiente de etnia y nacionalidad, nuevas barreras se impusieron a los inmigrantes que venían de África, Asia y América Latina.

Como sostiene Ngai (2010), la *Ley Hart-Celler* nunca abandonó su carácter eurocéntrico y racial, pues el incómodo real de la *Ley de Orígenes Nacionales* se debía mucho más al hecho de que la inmigración restringida por los Estados Unidos estaba direccionada a blancos de otras partes de Europa, y no a otros continentes del mundo. Como la gran parte de los inmigrantes y de sus descendientes en Estados Unidos eran europeos, claro está que el proyecto de reunificación familiar estaba direccionado, en buena medida, a familiares igualmente europeos. Tanto el *pluralismo cultural* (1915) de Horace Kallen como *la nación de inmigrantes* (1958) de John F. Kennedy fueron amparados por la ley migratoria de 1965. Sin embargo, es menester resaltar que ambos proyectos seguían poseyendo como base y matriz al Viejo Mundo. Consecuentemente, el americano adepto al *pluralismo cultural* de Kallen, así como el inmigrante de Kennedy, eran, en esencia, un descendiente europeo.

If the new immigration history expressed the political arrival of ethnic Euro-Americans in the post-war political order, a kind of proto-multiculturalism, there was as yet no parallel movement among non-European immigrant groups. Latinos and Asian Americans were almost completely absent from the immigration reform movement, reflecting their general lack of participation in politics, in policy, and in academia. They were scarcely visible in popular histories of immigration; the original *A Nation of Immigrants* did not discuss Latino or Asian immigration at all, save for a brief mention of Chinese exclusion, which it said was “shameful.” The absence of Mexicans from the text signaled the extent to which they were seen not as immigrants but as seasonal migrants from a hemispheric neighbor, people with a different relationship to the United States than immigrants who crossed an ocean in order to settle permanently (Ngai, 2010:6).

En ese sentido, el principio de equidad consumado por la nueva reforma migratoria hizo que la igualdad de los ciudadanos pasara a ocultar y a fundamentar el trato desigual designado a los no ciudadanos. De hecho, la *Ley Hart-Celler* de 1965 fue numéricamente más restrictiva que la política anterior; impulsó la inmigración ilegal de los no calificados, especialmente de México y América Central; promovió la fuga de cerebros del mundo en desarrollo y continuó resistiéndose al humanitarismo como un imperativo político. Del mismo modo, como afirma Ngai (2010), las cuotas basadas en los países se introdujeron indirectamente, en forma de una disposición que estipulaba que ningún país podría recibir más de 20,000 visas al año. Este

límite tenía como objetivo mantener diversa la corriente de inmigración y, como explicó el Procurador General Robert Kennedy, "prevent excessive benefit or harm to any country".<sup>34</sup>

De esta forma, desafiando tanto a la tradición del *pluralismo cultural* de Horace Kallen (1915) como la *nación de inmigrantes* (1958) de John F. Kennedy, Huntington empezaba el capítulo dos de *Who Are We?* (2004b) argumentando que estos modelos estaban equivocados porque carecían del elemento central que constituye a la identidad nacional estadounidense: la cultura protestante anglosajona. Como se ha visto en el comienzo del apartado, para el politólogo harvardiano, fue esta cultura la que posibilitó, en la segunda mitad del siglo XVIII, la posterior formación del credo americano, que surgió a partir de la necesidad de las trece colonias de separarse políticamente de Inglaterra y constituirse en un nuevo Estado-nación. En el origen, así, primero estaba la cultura, que los colonos británicos protestantes trajeron consigo; después, en función y en consonancia con ésta, estarían los ideales políticos que darían forma al Estado y a las instituciones estadounidenses con la guerra de independencia en 1776.

La nación estadounidense estaría asentada, de esta forma, no sólo en sus bases políticas, sino que, sobre todo, en la cultura formada por los colonos británicos. Esto explicaría, según el autor, su resistencia a la acción destructora del tiempo y su carácter de inmutabilidad a lo largo de la historia americana. Sobre esto, Huntington afirmaba que:

America's core culture has been and, at the moment, is still primarily the culture of the seventeenth century settlers who founded American society. The central elements of that culture can be defined in a variety of ways but include the Christian religion, Protestant values and moralism, a work ethic, the English language, British traditions of law, justice, and the limits of government power, and a legacy of European art, literature, philosophy, and music. Out of this culture the settlers developed in the eighteen and nineteenth centuries the American Creed with its principles of Liberty, equality, individuals, representative government, and private property. Subsequent generations of immigrants were assimilated into the culture of the founding settlers and contributed to and modified. *But they did not change it fundamentally.* This is because, at least until the late twentieth century, it was Anglo-Protestant culture and the political liberties and economic opportunities it produced that attracted them to America (Huntington, 2004b: 40-41, cursiva nuestra).

---

<sup>34</sup> Testimonio de Robert F. Kennedy: Immigration, Hearings before the Subcommittee on Immigration. Comité del Senado sobre el Poder Judicial, 89º Congreso, 1º período de sesiones, 2 vols. Washington: GPO, 1965. pp. 223.

Antes de los “padres fundadores”, de este modo, estaban los “colonos fundadores” – *the Founding Settlers* –, quienes, según el autor, fundaron a la cultura americana anglosajona en las primeras olas de poblamiento del territorio estadounidense a principios del siglo XVII (Huntington, 2004b). La diferencia entre ellos y las subsecuentes olas de inmigración se debió a que no salieron de una sociedad para establecerse en otra, sino que se dislocaron de sus países originarios para fundar una nueva sociedad, “a city on a hill”, en un territorio lejano (2004b:39). Los inmigrantes, en contraste, se mudan de una sociedad hacia otra ya existente, en un movimiento marcado por una dinámica mucho más individual que social, no poseyendo el propósito colectivo que caracteriza a los movimientos de “colonización” de nuevos espacios y territorios (Huntington, 2004b).

Para entender a la historia estadounidense, así, sería necesario saber distinguir los colonos de los inmigrantes. En una perspectiva sintonizada con la de Huntington (2004b), John Higham (1975) decía que el inmigrante, a diferencia del colono, no era un poblador que creaba una nueva sociedad sino, más bien, el portador de una cultura extranjera que debía ajustarse a las normas – los hábitos mentales – instauradas por aquellos que la fundaron y que establecieron los términos de admisión para los demás. En ese sentido, los ingleses que habitaban las trece colonias británicas anteriores a la independencia estadounidense se concebían como fundadores, pobladores y plantadores, y no como inmigrantes.

Like the Dutch in New York, the English in all of the colonies before the Revolution conceived of themselves as founders, settlers, or planters – the formative population of those colonial societies – not as immigrants. Theirs was the polity, the language, the pattern of work and settlement, and many of the mental habits to which the immigrants would have to adjust. To distinguish immigration from other aspects of American history, we shall have to exclude the founders of a society from the category of immigrant (Higham, 1975:6).

Los inmigrantes, según esta narrativa, vinieron después (a partir del siglo XVIII) y tuvieron que adaptarse a una sociedad que ya había sido creada por los colonos británicos fundadores. Como dice Huntington: “Immigrants came later because they wanted to become part of the society the settlers have created. Before immigrants could come to America, settlers have to found America’ (2004:40). Estos colonos, por su vez, no eran representativos de sus sociedades originarias como un todo, eran parte de una disidencia política protestante que cargaba consigo apenas fragmentos de estas sociedades.

Los que fundaron a Estados Unidos, entonces, no fueron inmigrantes sino colonos, pobladores, y esto es decisivo en la comprensión de la identidad nacional estadounidense en la acepción huntingtoniana. Sólo se puede comprender a los Estados Unidos de América, de acuerdo al politólogo harvardiano, si se captura esta dimensión fundacional de los orígenes de la nación, es decir, su carácter “colonial”, lo que Huntington (2004:39) llamó *settler society*. Sin embargo, el autor le otorga otro sentido al término colonia, quitándole, una vez más, su dimensión bélica de conquista y poder, su naturaleza de opresión política, económica, de género, de raza y socio-cultural.

Huntington (2004b) trazaba, así, un paralelo con la formación de las trece colonias estadounidenses y los antiguos asentamientos europeos atenienses, corintios y de otras colonias europeas de la era precristiana. De igual manera, el proceso de asentamiento colonial constituido por los colonos ingleses, a la hora de su arribo a las futuras tierras americanas, difería de la colonización ibérica en América Latina, así como de la europea en el continente africano y asiático, porque los pobladores ingleses no se depararon con sociedades sofisticadas que necesitaban ser sojuzgadas y sometidas a un sistema de dominio colonial. Lo que sí encontraron fue un territorio vacío, una tabula rasa en la cual “Apart from indian tribes, which could be killed off or pushed westward, no society was there” (2004:40). Y Huntington, en su afán de explicar tanto la diferencia como la supervivencia del carácter colonial de la nación estadounidense, afirmaba que:

In its origin, and its continuing core, America is thus a colonial society, in the strict sense of the word “colony”, that is, a settlement created by people who leave a mother country and travel elsewhere to establish a new society on distant turf. A colony, in this original and strict sense, is entirely different from a colony in the later meaning given the term, that is, a territory and its indigenous people ruled by the government of another people. Historical counterparts to the English, French, and Dutch North American settlers colonies of the seventeenth century are the Athenian, Corinthian, and other colonies in Sicily founded in the eighth and seventh centuries B.C. The process of settlement and the patterns of development of the former broadly parallel those of the latter more than two millennia earlier (Huntington, 2004b:41).

De este modo, el legado de esta cultura británica, que, por su vez, fue una disidencia del protestantismo inglés, permanecía como la fuerza más poderosa y determinante de la sociedad estadounidense contemporánea. Esto convertía a los colonos ingleses en los poseedores efectivos del territorio que daría origen a los Estados Unidos de la América en la proclamación de independencia de 1776. Para ello, Huntington (2004b) se basaba en la *doctrina del primer*

*asentamiento efectivo – the Doctrine of first effective settlement –*, del geógrafo cultural Wilbur Zelinsky, para legitimar a los colonos como aquellos que poseían la propiedad de la nación y detenían la palabra final sobre la misma.

Según Zelinsky (1999), no importa si los primeros colonos llegaron en pequeños bandos y las futuras olas de inmigración los superaron en decenas de miles, la sociedad fundada por los primeros construyó los medios estructurales que viabilizaron su auto perpetuación a lo largo de la historia, haciendo que la participación de los futuros inmigrantes fuera mínima, en el desarrollo de esta sociedad, y que no les restara otra opción sino adaptarse a una geografía cultural y social que ya estaba muy bien definida y consolidada. Como señalado por el propio autor:

The specific characteristics of the first group able to effect a viable, self-perpetuating society are of crucial significance for the later social and cultural geography of the area, no matter how tiny the initial band of settlers may have been (...). In terms of lasting impact, the activities of a few hundred, or even a few score, initial colonizers can mean much more for the cultural geography of a place than the contributions of tens of thousands of new immigrants a few generations later (Zelinsky, 1999:13-14).

Esta capacidad de auto perpetuación y de supervivencia en el tiempo también se debía al hecho de que, según Huntington (2004b), las sociedades de colonos no gozaban de las mismas características y no poseían las mismas dinámicas de transformación de sus sociedades de origen. En ese sentido, mientras que un proceso de cambio tomaba forma en las sociedades originarias, las sociedades de colonos preservaban y mantenían intactas las características culturales que los colonos trajeron consigo e implementaron en el nuevo territorio. “A new nation is not new in all respects”, dice el historiador neozelandés Ronald Syme, “it is an observable phenomenon in other ages that colonists preserve habits of life or speech no longer current at home;” (Syme apud Huntington, 2004b:42). Era entonces este carácter “colonial”, en el sentido atribuido por Huntington, lo que se constituía en la estructura vital de la sociedad estadounidense y en la columna vertebral del *Ser* de la nación.

The most important fact to keep in mind when studying political change in America is that the United States is a product of a *settler society*. The way of life of the initial English settlers “developed into a whole society” and gave rise to the dominant political culture, the political institutions, the language, the pattern of work and settlement, and many of the mental habits to which

subsequent immigrants had to adjust (Roger Hollingsworth apud Huntington, 2004b:42-43, cursiva nuestra).

Por consiguiente, con el fin de la *sociedad de colonos* y el inicio de la sociedad nacional, los futuros miles de inmigrantes que se trasladarían a los Estados Unidos, en completa divergencia con la teoría del *pluralismo cultural* y la de la *nación de inmigrantes*, se caracterizarían por su actitud enteramente pasiva y sumisa frente al orden político y cultural edificado por los colonos británicos disidentes del siglo XVII. A los primeros no les cabía otra opción sino encajarse y moldearse a los patrones de una sociedad ya consolidada y definida en esencia. No eran parte de la historia estadounidense y mucho menos contribuyeron para su formación. Eran espectadores apáticos e inactivos que no hacían más que contemplar, desde lejos, la “marcha natural” de la nación americana hacia su futuro de gloria y esplendor.

De esta manera, a partir de esta nueva lectura acerca del credo americano, en la cual era sometido a una noción de estructura cultural originaria basada en el esquema de la *sociedad colonial*, el inmigrante, en vez de ser glorificado en las narrativas que lo colocaban en el centro de la nación, era empujado hacia los márgenes de la historia estadounidense. La idea de los autores adeptos al paradigma del *pluralismo cultural*, que asociaba la inmigración al propio proceso de modernización y democratización en los Estados Unidos, se desvanecía para dar paso a una conceptualización de la democracia americana que era entendida como un proceso que no estaba en construcción porque ya estaba concluido.

En lo que tocaba al inmigrante, la ciudadanía estadounidense, irónicamente, se caracterizaría por la abdicación de su participación efectiva en la vida política del país. Su colaboración, además de un contemplador de los hechos, debería reducirse en anular a sí mismo para dar continuidad al proyecto fundacional y estructurador de la vida política estadounidense contemporánea, es decir, la *sociedad de colonos*. La única forma que viabilizaría al inmigrante asumir determinado protagonismo dentro de la nación era desasociar su propia imagen, a través de su linaje, a la condición de inmigrante, siendo aceptado como un miembro descendiente no de inmigrantes sino de colonos.

De todos modos, eso sería imposible. Huntington (2004b) y Higham (1975) argüían que el término “inmigrante” sólo apareció en el vocabulario nacional a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, colocando entre el colono y el inmigrante un lapso de tiempo de más de un siglo. La expresión surgía en la lengua inglesa, según Huntington, en el contexto de la posindependencia estadounidense para diferenciar los colonos fundadores de los que habían

recién llegado: “The term ‘immigrant’ came into the English language in the America of the 1780s to distinguish current arrivals from the founding settlers” (2004b:40). Higham (1975), en la misma dirección, afirmaba que la palabra no existía antes de 1789; fue a partir de esta fecha que el idioma inglés empezó a identificar los “newcomers” más con el país que ingresaron que con el lugar que habían dejado. El término inmigrante, así, corroboraba la idea de la existencia de una sociedad receptora ya formada en su totalidad, que estipulaba las condiciones por las cuales el extranjero debería convertirse en americano (Higham, 1975:6).

Aun así, decía Huntington (2004b), las olas de inmigración que pasaron a ocurrir a partir del siglo XVIII eran parte de un movimiento inmigratorio que estaba en consonancia política y cultural con los valores componentes de la identidad estadounidense. Los primeros inmigrantes llegaron a los EE. UU. porque querían huir de la tiranía y opresión política de sus países de origen y sumarse al proyecto político emancipador americano, basado en la libertad, la democracia y la igualdad de derechos y oportunidades. Esas olas inmigratorias, de esta manera, y a diferencia de los movimientos de inmigración posterior a la implementación de la ley *Hart Cellar* de 1965, no creaban obstáculos a la identidad nacional estadounidense y eran fácilmente absorbidas y asimiladas tanto por la cultura anglosajona como por el credo americano. La integración de las antiguas corrientes inmigratorias a la sociedad estadounidense sólo se pudo concretar porque había una zona de confluencia y afinidad política/cultural entre los que llegaban y los que ya estaban (Huntington, 2004b).



### **3. El despojo de los pueblos nativos y de las minorías étnicas de la retórica nacional. La colonialidad estructurada como vacío y silencio, cientificismo y religiosidad**

#### **3.1. La América como el Gran Desierto**

Dicen que no había, al principio nada: desierto era ausencia de paisaje, tierra vacía de reflejos y de significaciones que no envía ni devuelve ninguna señal. Como si la tierra tomara de los mapas su falta de relieves y de accidentes, la llanura del Río de la Plata era una tabula rasa que estaba ahí, duplicando el blanco de los atlas, haciendo vacío en el vacío, fuera del tiempo, esperando que la historia – que una historia, una crónica, un trabajo de medición o un relato de viaje – se pusiera en marcha.

**Fermín Rodríguez. Un desierto para la nación. La escritura del vacío.**

Este capítulo procura entender como una cierta noción que asociaba el noroeste del continente americano a la imagen de un territorio despoblado, *vacío* y desértico fue funcional a la implementación del modelo huntingtoniano de la *sociedad de colonos* en los Estados Unidos. Como se ha visto en el capítulo anterior, Huntington (2004b) partía de la premisa de que los colonos ingleses, cuando llegaron a las costas americanas en el siglo XVII, pudieran edificar las bases de una nueva sociedad porque no tuvieron que confrontarse con sociedades complejas que ya estarían asentadas definitivamente en el territorio. La tierra estaba ahí en un estado de naturaleza bruta porque sus habitantes eran percibidos como pueblos nómadas y errantes que no edificaron relaciones de arraigo y permanencia con el espacio. En ese sentido, los indígenas fueron vistos como pueblos que no ocupaban la tierra efectivamente y que, por ello, podían ser fácilmente removidos hacia el oeste para que el colono inglés la domesticara y sometiera su asperidad al afán productivista del capitalismo mercantil.

De este modo, el discurso colonial representaba a los “native americans” como grupos inestables y sin raíces con la tierra para habilitar la imagen del colono inglés como aquél que estaba realmente capacitado para establecer relaciones de vínculo y sedentarismo con los nuevos territorios conquistados. Por ende, varios tratados y teorías legales fueron elaborados para justificar el despojo de los indígenas de su propiedad territorial y garantizar a los colonos recién llegados el acceso a la tierra. No obstante, cuando este destierro no podía darse dentro de los marcos legales del derecho indígena de ocupación, la guerra era siempre una opción disponible y viable. Por lo tanto, visto que estaba legitimada por la teoría de la *Guerra Justa* y por la creencia de la posesión no efectiva del territorio, la declaración de guerra no rompía con

las estructuras legales de dominación: las tierras indígenas serían ocupadas de una manera o de otra.

Al mismo tiempo, Huntington (2004b) se pautaba en el esquema de la *sociedad de colonos* para extirpar toda y cualquier acepción que asociaba la expresión con matices de conquista, despojo, violencia y subyugación. Como se ha visto en el apartado final del capítulo anterior, el autor se esforzaba por relacionar la colonización del noreste de América a los asentamientos europeos precristianos establecidos por los atenienses y los corintios, así como de otras colonias europeas del período, para diferenciarla de los modos de colonialismo que tomó forma en la colonización ibérica en América Latina. La distancia que separaba el colonialismo ibérico del inglés estaba basada en la idea de que, mientras en Latinoamérica los imperios español y portugués tuvieron que implementar un tipo de dominio colonial que lograra sojuzgar a los antiguos reinos indígenas que se encontraban en la región, la colonización anglosajona no se deparó con sociedades que pudieran presentar un riesgo real a su soberanía. De esta forma, al tiempo que no tuvieron que ajustarse a ninguna sociedad porque en el espacio donde llegaron predominaba el *vacío*, los colonos ingleses consiguieron instalarse en las nuevas tierras sin recurrir al uso sistemático de la guerra y de la violencia colonial. Las condiciones estaban puestas para que pudieran sentar las bases para la fundación de lo que sería la futura nación estadounidense.

De igual manera, el pasado colonial en Huntington (2004b) se configuraba como algo que regulaba el propio desarrollo histórico de la nación, imponiéndose como un arquetipo que reaparecía siempre en el presente, pero que se omitía como una estructura histórica de dominación. De este modo, el pasado colonial se elevaba a la condición de un origen nacional que impedía que la historia se manifestara como alteridad y novedad temporal. Por consiguiente, la posibilidad de que otros relatos historiográficos emergieran en el horizonte histórico de la nación, dándole otro sentido de tiempo e historicidad, era despojada de sentido y estos otros relatos eran catalogados como expresiones de tiempo anómalas que no participaban del tiempo *vacío y homogéneo* del devenir nacional. Consecuentemente, la narrativa nacional huntingtoniana implicaba en la pérdida al derecho de imaginar y vislumbrar otros futuros históricos que no estuvieran ancorados en la lógica absoluta y hegemónica de la *sociedad colonial*. El curso del tiempo histórico no podía hacer otra cosa sino reificar la supremacía de un pasado que se proyectaba como la esencia irrevocable de la identidad estadounidense.

Irónicamente, el tiempo histórico del Estado-nación, tal como pensado por Patrick Wolfe (2006) cuando medita sobre la reedición temporal de las estructuras coloniales del colonialismo de asentamiento en los EUA y en Australia, es un tiempo que está constituido por las dinámicas sociales que se irguieron en el tiempo propiamente colonial. No obstante, cuando sugiere que el colonialismo de asentamiento debe ser entendido como una práctica de larga duración que se configura como estructura y no como acontecimiento, lo colonial es pensado como un *modus* de dominación que, a diferencia de lo planteado por Huntington (2004b), no es amorfa ni inerte, sino que sabe ajustarse a las nuevas realidades históricas para autentificar inéditas modalidades de subyugación. En ese sentido, el carácter colonial del colonialismo de asentamiento es un patrón de poder que, al tiempo que se constituye como una forma de dominio que es permanente y estructural, se actualiza en el curso de la historia y asume diferentes facetas de explotación a medida que la sociedad se vuelve más compleja y sofisticada.

Sin embargo, la omisión del aspecto bélico y coactivo de la *sociedad de colonos*, así como el destierro sistémico de las sociedades indígenas en la elaboración del discurso nacional, no es un desvío o una falla del lenguaje sino algo que confiere funcionamiento al *modus operandi* de los propios enunciados sobre la identidad nacional. El hecho de que no aparezcan en el discurso, o que sean representados efímeramente como una instancia de menor valor, revela que las narrativas hegemónicas sobre la naturaleza del *Ser* nacional sólo poseen eficacia y operatividad porque están constituidas, inextricablemente, bajo la presunta ausencia de su carácter coercitivo y militar.

La eliminación del indígena, de este modo, es indisociable de la propia formación de la nación estadounidense, y su manera peculiar de ser representado en el discurso, como algo que no posee presencia efectiva, es una forma de validar la nacionalidad estadounidense a través del mito de que está libre de la violencia colonial. El despojo estructural de las sociedades indígenas, así, se configura como una ausencia en donde su propia designación se convierte en una tarea ardua porque está siempre invisibilizándose en el discurso y escapándose de las posibilidades de ser reconocida como una categoría operacional. Por consiguiente, la violencia colonial logra naturalizarse en el lenguaje como una presencia silenciada que, pese al hecho de que se ha vuelto innominable, está siempre actuando en la gramática nacional tras la forma del silencio y de su propia negación. Consecuentemente, los enunciados atribuidos a la nación asumen una modalidad del discurso que, al encubrir la violencia colonial por medio de la figura

del Estado-nación, se caracteriza por su propia habilidad de pasar desapercibida y volverse imperceptible en las narrativas sobre la identidad estadounidense.

Del mismo modo, el capítulo se debruza sobre los medios que posibilitaron la continuidad histórica de las políticas de genocidio del colonialismo de asentamiento en el período del expansionismo estadounidense decimonónico. Como argumenta la historiadora americana Roxanne Dunbar-Ortiz (2014), la reedición histórica del genocidio se tornó viable mediante la construcción de la propia Historia y la Literatura como campos disciplinares científicos y “neutrales”. Estos campos de producción epistémica, así, lograron articular una retórica sobre la historia nacional que normativizó la práctica de distintas formas de violencia colonial en contra de los pueblos indígenas y de todos aquellos que eran racializados como poblaciones no blancas. En ese sentido, la autora señala que es necesario escribir una historia de los Estados Unidos que, además de estar enfocada en una perspectiva de las sociedades nativas, evidencie el proyecto genocida y colonial tanto del colonialismo de asentamiento como de la formación de los Estados Unidos como Estado-nación.

Entendemos también que el expansionismo estadounidense del siglo XIX estuvo marcado por un nuevo modelo de ideología racial que se conectaba con la tradición teutónica anglosajona que se inició en Inglaterra durante el siglo V de la era cristiana. Para ello, el racialismo anglosajón asumió una faceta científicista, basada en el área de la frenología y de los estudios de etnología, que afirmaba que la estructura cerebral de los pueblos anglos y sajones era la más desarrollada entre todos los pueblos del mundo, incluyendo a otras razas blancas. Eso viabilizó la construcción de una nueva narrativa sobre los Estados Unidos que, por gozar de una herencia racial impecable que se remetía a una rama de la raza caucásica que había alcanzado los niveles más altos de perfección racial, estaría predestinada a mejorar y a dominar no sólo los territorios que serían anexados a los Estados Unidos, sino que el mundo entero.

Del mismo modo, aún en el siglo XVI, un sector importante de la sociedad inglesa, identificado como whigs, empezó a describir a los germánicos anglosajones como pueblos puros, amantes de la libertad, que habían creado las verdaderas instituciones representativas de la democracia moderna cuando de su llegada a las tierras inglesas. Por consiguiente, los normandos, que ocuparon la isla británica en 1066, fueron retratados como los culpables por haber traído el despotismo y la tiranía al corazón de Inglaterra e interrumpir el ciclo de prosperidad democrática instaurada por los anglos y los sajones. Por ende, los whigs argüían que la democracia inglesa, antes de apuntar hacia un futuro impreciso y desconocido, debería

pautarse en un movimiento de regreso a lo que pasaba a ser concebido como los orígenes prístinos de los anglosajones en la Inglaterra.

Huntington (2004b) supo hacer uso político de esta lectura para transportarla a los Estados Unidos, señalando que, al tiempo que se degeneraron en Gran Bretaña, los ideales de democracia y libertad anglosajona fueron preservados por los colonos ingleses que abandonaron la isla británica y formaron las trece colonias americanas. Consecuentemente, el autor decía que, mientras Inglaterra pasaba por un proceso revolucionario que pretendía realizar los anhelos históricos del proyecto protestante del puritanismo – una disidencia del protestantismo que era representada como la verdadera iglesia de Cristo y como una creación auténticamente anglosajona –, Estados Unidos reunía las condiciones para que este proceso se manifestara no como una revolución, sino como la predestinación de la historia y la voluntad directa de Dios.

Los Estados Unidos se transformaban, así, en un territorio sagrado en donde las profecías bíblicas, asociadas ahora con el proyecto democrático y religioso de los anglosajones y del protestantismo puritano, estaban predestinadas a convertirse en realidad. De esta forma, ya que el anglicanismo inglés y las instituciones monárquicas británicas decaían y se mostraban inaptas en dar continuidad a la excepcional trayectoria del puritanismo y de los pueblos anglosajones, cabía a los estadounidenses promover y preservar los auténticos valores de lo que pasó a ser concebido como la cultura protestante anglosajona. La supervivencia de la cultura anglosajona, así, se trasladaba de Inglaterra para los Estados Unidos para dejar de estar vinculada al universo inglés y cambiarse en una temática exclusivamente estadounidense.

De esta forma, la noción de que el noreste del continente americano estaba constituido por un *gran desierto* funcionó como una estrategia fundamental en la cimentación del proyecto huntingtoniano de nación. De igual manera, la doctrina del *primer asentamiento efectivo* de Wilbur Zelinsky (1999), que Huntington (2004b) hizo suya, fue crucial para legitimar a los colonos ingleses como los verdaderos propietarios de las tierras que darían forma a la futura geografía de los Estados Unidos. La teoría de Zelinsky (1999) se remontaba a textos clásicos de la historiografía americana y se basaba en este prejuicio incrustado en la sociedad estadounidense de que los indígenas nunca gozaron de los criterios necesarios, a juicio de los conquistadores, para ocupar la tierra efectivamente. De ahí la sanción del uso de la violencia y de la noción de *Guerra Justa* que fue (re)utilizada para despojar a los indígenas de sus tierras y someterlos a un estado de guerra que no terminó sino hasta 1890, cuando las políticas

asimilacionistas de desmantelamiento de sus propiedades, así como la implementación del sistema de reservas, empezó a dar mejores resultados.

La idea de que los continentes no europeos estaban poblados apenas de manera superficial, y que la tierra se encontraba ahí en un estado de naturaleza bruta, ya que sus habitantes aún no habían dado el paso necesario hacia la cultura, fue decisiva en la eficacia y operatividad del colonialismo europeo alrededor del mundo. John Higham (1975) deja expreso esta idea al referirse a las estepas rusas, al continente americano, a África y a Australia como una *tierra vacía*. En ese sentido, al contrario de lo que sucedía con las poblaciones nativas, los colonos europeos estaban capacitados para abrir la tierra, domesticarla y sentar las bases necesarias para viabilizar su futura productividad, posibilitando que éstos echaran raíces y establecieran vínculos de sedentarismo y permanencia con los nuevos territorios conquistados. Las olas de colonización hacia territorios no europeos fueron vistas, consecuentemente, como un movimiento natural y necesario al crecimiento y expansión de la gran frontera del asentamiento europeo.

Like the eastward migration across the Russian steppes, the overseas movement to North and South America, to Australasia, and to parts of Africa was in good part an occupation of *empty land*, an expansion of the great frontier of European settlement. Immigrants broke the soil and harvested the wheat of the Argentine pampas and the Canadian prairies; they cleared forests in southern Brazil; they dug gold in California and Australia; they spread rich farms over large parts of the American Middle West. Where they could acquire land, they took root (Higham, 1975:22, cursiva nuestra).

Como dice García García (2007), refiriéndose al tratado de paz que los puritanos de Nueva Inglaterra firmaron con los indios wampanoagas al inicio de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, el derecho natural de la tierra estaba inextricablemente asociado a su exploración y mejoramiento. La posesión efectiva de la tierra, así, estaba prácticamente imposibilitada para las poblaciones indígenas, una vez que el uso que éstas hacían del suelo no pasaba por los filtros eurocéntricos que apelaban a una productividad de la tierra propia de la época del capitalismo mercantil. Más aún, como establecido por el líder religioso puritano y primer gobernador de Massachusetts John Winthrop, los indios no habían recibido de Dios el derecho civil de la tierra, lo que implicaba la cría de ganados y la multiplicación de las cosechas. Ambos derechos, el derecho natural y el derecho civil, estaban garantizados apenas

a los puritanos, que, en los términos de Zelinsky, se convertirían en los poseedores efectivos del territorio americano (García y García, 2007).

La idea huntingtoniana de pensar en el noreste del continente americano como una tabula rasa, sin embargo, no es para nada un argumento inusitado. El politólogo y diplomático francés Alexis de Tocqueville, en su clásico *Democracy in America*, publicado primeramente en 1835, elabora uno de los conceptos que estarán en el meollo del imaginario nacional estadounidense: la idea del *gran desierto* (Tocqueville, [1835], 2002). Mucho antes de Huntington y Zelinsky, Tocqueville ya hablaba de la no posesión efectiva de la tierra por parte de los indígenas, ya que, para el politólogo francés, ocupar la tierra para la caza y no para la agricultura resultaba en una ocupación no efectiva, una ocupación sin posesión. Como dice el propio Tocqueville:

Although the vast country which we have been describing was inhabited by many indigenous tribes, it may justly be said at the time of its discovery by Europeans to have formed *one great desert*. *The Indians occupied without possessing it*. It is by agricultural labor that man appropriates the soil, and the early inhabitants of North America lived by the produce of the chase. Their implacable prejudices, their uncontrolled passions, their vices, and still more perhaps their savage virtues, consigned them to inevitable destruction. The ruin of these nations began from the day when Europeans landed on their shores; it has proceeded ever since, and we are now witnessing the completion of it. They seem to have been placed by Providence amidst the riches of the New World to enjoy them for a season, and then surrender them. Those coasts, so admirably adapted for commerce and industry; those wide and deep rivers; that inexhaustible valley of the Mississippi; the whole continent, in short, seemed prepared to be the abode of a great nation, yet unborn. (Tocqueville, [1835], 2002:33).

Una vez que “desconocían” la práctica de la agricultura, esta supuesta etapa imprescindible en la escala de la evolución humana, los indios ocupaban la tierra, pero no la poseían. Esa tierra árida y desértica, que Tocqueville contrapone con la abundancia y opulencia de las tierras fértiles del sur del continente, sólo les proporcionaba los medios más elementales para la supervivencia y la satisfacción de las necesidades humanas más básicas y esenciales. Era este gran desierto, esta tierra aparentemente estéril, inhóspita y desolada quien los dominaba, y no al contrario. Fue necesario esperar al arribo de los europeos y la subsecuente Conquista británica – lo que, a su vez, según Tocqueville, fue provocado directamente por la intervención divina – para que se pudiera ocupar y poseer los territorios del nuevo continente de facto.

Como en la colonización ibérica que, al no reconocer en las sociedades indígenas estructuras de poder y dominación que reflejaran las dinámicas sociales típicas del Viejo Mundo, les otorgó a los pueblos nativos el despectivo y genérico rótulo de “gente sin fe, sin ley, sin rey” (Clastres, 2009:14), la colonización británica, tal como dibujada por el propio Tocqueville, caracterizó a los indígenas del norte como sociedades errantes que no lograron domesticar y perfeccionar el uso de la tierra para generar un mercado de excedentes, en donde se pudiera acumular riquezas, productos y mercancías. Detrás de esta idea, como nos recuerda Pierre Clastres en *La Sociedad contra el Estado* (2009), residía una concepción peyorativa y eurocéntrica que identificaba a estas sociedades como el producto doloroso de una carencia. Estas eran sociedades que estaban condenadas a vivir bajo una economía de subsistencia y escasez; portaban siempre consigo la evidencia de una ausencia, una incompletud, una privación (Clastres, 2009).

Los tribunales puritanos de Nueva Inglaterra determinaron el despojo de los indígenas con el argumento de que ellos sólo tenían el derecho natural a la tierra que hubieron mejorado o que pudieran mejorar. Todo lo demás estaba a la disposición del colono. Una vez que, según Tocqueville ([1835], 2002), los indígenas norteamericanos desconocían la agricultura – lo que resulta ser una clasificación peyorativa completamente errónea visto que varias sociedades indígenas, como los miami, los iroqueses, los apaches, entre otros, sí practicaban la agricultura –, el uso de la fuerza por parte de los colonos británicos estaba, así, legitimada (Mora, 1988).

La expropiación de los territorios indígenas con base en la violencia se justificaba de diferentes modos. La usurpación de las tierras amerindias también se fundamentaba en la resistencia que los indígenas colocaban a su efectiva conversión al cristianismo, tanto en su versión puritana, en particular, como en la calvinista y protestante en general. En ese sentido, el uso de la biblia se convertía en una herramienta palpable que corroboraba las nuevas prerrogativas dadas a la *Guerra Justa* en la Conquista e invasión del territorio norteamericano, una premisa que también fue accionada, como argumenta Ortega y Medina, en la colonización británica de la isla irlandesa (Ortega y Medina, 1989).

La colonización de Irlanda toma forma de hecho en el siglo XII, constituyéndose en una experiencia matriz para la posterior colonización de las Américas. Sin embargo, es con Enrique VIII, en el siglo XVI, cuando los ingleses volvieron a invadir la isla y expandir sus dominios sobre el territorio irlandés, que se consolida la colonización británica sobre Irlanda. La colonización irlandesa estaba pautaada en la noción del programa inglés *Surrender and Regrant*, que cedía títulos de nobleza y cesiones de tierra a los jefes de los clanes irlandeses,



una vez que éstos jurasen lealtad a la corona inglesa y la concediesen, en cambio, el título de las tierras pertenecientes al clan. La idea era que la eficacia de la colonización irlandesa residiría en el sometimiento de Irlanda al sistema legal y constitucional inglés, la *Ley Común*, y que este modelo terminaría por concluir el proceso de dominación colonial iniciado en el siglo XII.

En el fondo, el problema era más complejo, porque las sociedades celtas, así como las sociedades indígenas americanas, poseían otro *modus operandi* de manejar sus tierras. En una perspectiva similar a la organización social de la que nos habla Clastres (2009) acerca de los indígenas de América, aunque su análisis esté direccionado a las sociedades del sur del continente americano y a lo que él denominó *sociedades contra el Estado*, el poder y la posesión de las tierras celtas residían en la colectividad constituida por los miembros del clan, y éstas eran inalienables.

Así como en las *sociedades contra el Estado*, donde el poder y la autoridad del líder estaban sometidos y regulados por una deuda insuperable que poseía con la sociedad, de tal manera que era imposible transformar su prestigio en una forma de poder separado de la misma, los jefes de los clanes celtas, de acuerdo a la ley de Irlanda de la época, no tenían derechos sobre las propiedades de los miembros del clan y su poder estaba fundamentado y sometido a la totalidad del colectivo social. Diferentemente del feudalismo inglés, donde el monarca era el dueño de todo el reino y otorgaba derechos y títulos de propiedad a los señores feudales, en las sociedades celtas era el pueblo quien entregaba la tierra al jefe del clan, y este último no tenía el poder de alienar y destituir las propiedades comunales de la tierra (García y García, 2007).

Para cuando Isabel I asciende al trono en Inglaterra en 1558, era evidente que este programa, si bien no había fracasado de todo, era muy costoso para la corona, no solo desde el punto de vista económico sino también porque provocaba resistencia y rebeliones en contra de los ingleses. El impase radicaba en la naturaleza extremadamente desigual en los modos de lidiar y concebir la propiedad de la tierra. Fue cuando se tomó la decisión de aplicar un nuevo patrón colonial que optó por la exterminación de la cultura irlandesa, llevando a cabo, de acuerdo al autor irlandés Niall Fallon, “(...) un programa decidido y sistemático para subyugar totalmente, desmoralizar y colonizar a fondo toda la isla” (Fallon, 1978, apud García y García, 2007). Aunque el punto de mayor fricción con los irlandeses fue la tenencia de la tierra, al igual que con los indios americanos, la falta de aceptación de los irlandeses del sistema político y legal

inglés fue un elemento importante para la decisión de aplastar con mayor violencia a Irlanda en la etapa de la colonización Isabelina.

De este modo, la experiencia que dejó la conquista de Irlanda, en el sentido de no poder absorber a los nativos y dominarlos completamente, influyó directamente a las relaciones coloniales que los colonos ingleses trabaron con los indígenas norteamericanos. El fracaso irlandés y su resistencia puesta a la asimilación cultural anglosajona, sin perder de vista el carácter religioso que también fue decisivo en la resistencia de los irlandeses católicos al protestantismo inglés, tuvo un impacto decisivo en la opción, por parte de los colonos ingleses en América, por el camino del exterminio y no por el de la asimilación, que sería llevado a cabo, de manera sistemática, apenas al final del siglo XIX. En ese sentido, el historiador estadounidense Robert Divine (1957) dice que la experiencia irlandesa llevó a los ingleses a trasplantar una colonia inglesa a las Américas en sus mismos moldes isabelinos, culminando con la creación de la colonia de Virginia en 1607. La colonización de Virginia fue, así, “(...) una continuación lógica de la conquista Isabelina de Irlanda” (Divine, 1957:28).

La imposibilidad de convivencia pacífica entre colonos e indígenas hizo que los tratados de paz, establecidos y firmados en un primer momento, dieran paso al desencadenamiento del estado permanente de la *Guerra Justa*. Al igual que los indios norteamericanos, la tenencia de la tierra fue un punto de gran tensión con los irlandeses, y la experiencia irlandesa produjo un impacto significativo en la colonización americana. Del mismo modo, el estereotipo del irlandés como bárbaro, salvaje, flojo y traicionero fue transferido a los grupos indígenas y se creó una vinculación entre los dos en donde se asociaba la estigmatización de uno con el otro (García y García, 2007).

Independientemente si practicaban o no la agricultura, el discurso colonial necesitaba representar al *Otro*, en este caso los “native americans”, como poblaciones inestables, sin raíces y relaciones concretas con el territorio. La construcción discursiva de los nativos como pueblos nómadas, así, era esencial para contrarrestarla a la imagen arquetípica del colono como el único capaz de someter la asperidad y desolación de la tierra a los anhelos de productividad capitalista mercantil. Además de ocupar una centralidad económica en el proyecto de expansión colonial, la conexión vital con la tierra y la propiedad, así como un tipo específico de producción agrícola, se constituía en el símbolo preeminente de la identidad colonial. Por no ocuparla de manera sustancial, los indígenas podían ser removidos hacia otras tierras del oeste estadounidense, dejando el terreno literalmente abierto para su futura conversión en un asentamiento colonial.

En ese sentido, Patrick Wolfe, en su texto *Settler colonialism and the elimination of the native* (2006), recuerda como el proceso de racialización de los pueblos indígenas en el contexto del colonialismo británico en Norteamérica estaba inextricablemente ligado al territorio que ocupaban. Éstos fueron racializados, así, en función de la obstrucción del acceso al bien más importante de la sociedad colonial de asentamiento, es decir, la tierra. A diferencia de las poblaciones africanas esclavizadas en territorio norteamericano, en donde sus cuerpos fueron racializados justamente a partir de la práctica de la esclavitud, las sociedades nativas fueron dibujadas en el imaginario inglés colonial no en relación a *quienes eran*, sino en relación a *donde estaban* (Wolfe, 2006:388).

De este modo, al explicar que el colonialismo de asentamiento, sobre todo en el caso de la colonización inglesa en Norteamérica y en Australia, posee una lógica estructural de eliminación, pero no necesariamente de genocidio, Wolfe argumenta que la raza, esta categoría estructurante y organizacional de la sociedad colonial, no está dada *a priori* sino que se construye en el proceso mismo de dominación. La producción de razas, consecuentemente, no se da en función de un patrón racial clasificatorio anterior a la conquista, su emergencia ocurre de manera simultánea a ésta. Cada población es racializada, así, en correspondencia a las tácticas específicas de dominio creadas para su efectiva sujeción. Ahí reside la diferencia racial entre negros e indios en la formación de las trece colonias británicas en Norteamérica: mientras la esclavitud constituyó la negrura (*blackness*) de los primeros, la territorialidad definió a la *indianidad* de los segundos. Como señala el propio Wolfe:

We cannot simply say that settler colonialism or genocide have been targeted at particular races, since a race cannot be taken as given. *It is made in the targeting.* Black people were racialized as slaves; slavery constituted their blackness. Correspondingly, Indigenous North Americans were not killed, driven away, romanticized, assimilated, fenced in, bred White, and otherwise eliminated as the original owners of the land but as Indians. Roger Smith has missed this point in seeking to distinguish between victims murdered for where they are and victims murdered for who they are. So far as Indigenous people are concerned, *where they are is who they are*, and not only by their own reckoning. As Deborah Bird Rose has pointed out, to get in the way of settler colonization, all the native has to do is stay at home. Whatever settlers may say – and they generally have a lot to say – the primary motive for elimination is not race (or religion, ethnicity, grade of civilization, etc.) but access to territory. Territoriality is settler colonialism's specific, irreducible element (Wolfe, 2006:388, cursiva nuestra).

Con todo, aunque la lógica eliminatória del indígena esté definida más en términos de territorio que de raza, no podemos perder de vista que ésta última no estuvo ausente en el proceso de colonización de los pueblos nativos norteamericanos, apenas se le atribuyó sentido de otro modo; como recuerda el propio Wolfe: “both genocide and settler colonialism have typically employed the organizing grammar of race” (2006:387). Más aún, lo que estaba en juego era la relación que las sociedades indígenas trababan con la tierra, o, más importante, la manera en que esta relación era representada en el discurso colonial. La justificación ideológica colonial, al final, tal como se ha argumentado, se daba en la medida en que se construía la imagen del conquistador como aquél que sabía hacer mejor uso de la tierra al mismo tiempo en que se edificaba la figura del indio como esta criatura errante que carecía de relaciones de arraigo y vínculo con el territorio.

Al hablar de la remoción de los pueblos cheroqui en el siglo XVIII, Wolfe observa que el factor que más antagonizó al gobierno del estado de Georgia no fue en realidad el salvajismo recalcitrante del que los indios fueron acusados rutinariamente sino su aptitud para el progreso y la civilización. De hecho, los cheroqui y sus vecinos creek, choctaw, chickasaw y seminole figuraban, en el lenguaje angloamericano colonial, como las "Five Civilized Tribes". En el caso de los cheroqui, lo que más incomodaba a los legisladores y oficiales del estado de Georgia era el hecho de que se habían apropiado, de manera exitosa, de los modos anglosajones de producción de la tierra, lo que llevó a una parcela de su población a utilizarse de negros esclavizados en las plantaciones de algodón y tabaco y a redactar, incluso, una constitución propia (Wolfe, 2006).

En ese sentido, Wolfe se pregunta: “Why should Genteel Georgians wish to rid themselves of such cultivated neighbours?” (2006:396). La razón es irónica e intrigante a la vez. Al adoptar una constitución, poseer negros esclavizados y reproducir los modos blanqueados de agricultura, las nuevas prácticas cheroqui representaban una amenaza porque señalaban hacia un proceso de *permanencia*, rompiendo, así, con las premisas cruciales al asentamiento angloamericano que les incrustaba a los pueblos indígenas la condición permanente de desarraigo y nomadismo, o de una ocupación no efectiva de la tierra. De este modo, Wolfe recuerda que lo primero que los colonos de Georgia hicieron para sacar a los cheroqui de sus territorios fue quemar a sus casas (Wolfe, 2006).

No obstante, Wolfe, reflexionando sobre la diversidad de lecturas realizadas acerca de la *doctrina del descubrimiento* (*Discovery doctrine*), observa que hay un tema que es una constante en la discusión: la distinción entre *dominio* y *ocupación*. El *dominio* trata de la

soberanía de los países europeos y de su legitimidad en someter y controlar territorios pertenecientes a otros continentes y a otros pueblos. La *ocupación*, sin embargo, entendía que la población dominada poseía el derecho de uso de sus tierras (aunque tal uso estaba relacionado más a la caza y a recolecta que a la agricultura en sí), y que la transferencia del uso sólo podía darse mediante su venta.

El derecho de compra, no obstante, se convertía en la práctica en una inusitada forma de control acerca de las transacciones económicas realizadas sobre el título y la propiedad de la tierra. Los indígenas tenían el derecho de venderlas, transferir su uso a otra sociedad, pero el derecho de compra estaba restringido al primer “descubridor” de los territorios indígenas y basada en el concepto de *Derecho Preferente de Compra (Preemption)*, es decir, los países europeos que hubiesen llegado después de otra potencia del Viejo Mundo no estaban autorizados a trabar relaciones comerciales con los pueblos conquistados. El derecho indígena de ocupación y venta de la tierra, así, estaba imposibilitado de realizarse de manera libre y autónoma. “The American right to buy”, dice el historiador estadounidense Harvey Rosenthal, “always superseded the Indian right not to sell” (Rosenthal apud Wolfe, 2006:391).

Through being the first European to visit and properly claim a given territory, a discoverer acquired the right, on behalf of his sovereign and vis-à-vis other Europeans who came after him, to buy land from the natives. This right, known as *preemption*, gave the discovering power (or, in the US case, its successors), a monopoly over land transactions with the natives, who were prevented from disposing of their land to any other European power (Wolfe, 2006:391, cursiva nuestra).

Sin embargo, el poder de *dominio* no podía concretarse sin el poder de *ocupación* del territorio. La idea de un “dominio sin conquista”, consecuentemente, era apenas una etapa teórica incipiente en el proceso de consolidación de la soberanía territorial europea. El derecho de ocupación no era una forma de reconocimiento de los derechos de los nativos de facto, más bien, era la constatación pragmática del interludio entre la elaboración teórica del concepto de descubrimiento y su realización práctica, que se consumaría en la obtención final de los asentamientos europeos y en la extinción definitiva del título nativo sobre la propiedad de la tierra. La teoría no lograba superar esa contradicción inherente que se revelaría, de manera cabal, en su culminación. Las tierras indígenas serían ocupadas, a fin de cuentas, de una manera o de otra, con o sin su consenso.

De esta manera, cuando el despojo de las tierras indígenas no podía darse dentro de los marcos legales del derecho indígena de ocupación, el apelo y uso de la guerra siempre era una opción viable y disponible. Más aún, la declaración de la guerra no rompía con las estructuras legales de dominación visto que, cuando ésta se hacía necesaria, se la justificaba por un sinnúmero de teorías como la *Guerra Justa* o la teoría de la no posesión efectiva de la tierra. El consenso, cabe recordar, en lo que trata a los intereses indígenas, nunca era dado de modo libre, recíproco o soberano. La teoría del derecho de ocupación de la tierra por las partes subordinadas en el espectro de la colonización, consecuentemente, era mucho más parte de una estrategia de poder que se procesaba al interior de los propios poderes europeos que de la relación establecida entre éstos y las sociedades colonizadas. Esto era sumamente importante en el caso de la colonización de las trece colonias británicas porque, como ya se sabe, el territorio norteamericano estaba bajo disputa entre diferentes países europeos, como los españoles, los franceses y los holandeses.

El estado de guerra y expropiación de las tierras indígenas, después de la proclamación de la independencia estadounidense y la posterior implementación de las políticas de asimilacionismo y reservas indígenas, se prolonga por toda la historia americana, asumiendo diferentes formatos dependiendo de las circunstancias y especificidades colocadas por cada coyuntura histórica y espacial. Por esta razón, el carácter bélico, organizacional y eliminatorio de la Conquista nunca se desvanece, al final, la invasión colonial, caracterizada por la Conquista, se configura como una estructura y no como un acontecimiento. Eso implica entender que el patrón de dominio y control establecido en la Conquista no se constituye en un fenómeno histórico aislado y circunscrito a los comienzos de la historia colonial, sino como un principio organizador y estructural que establece los medios y condiciones en las cuales el poder colonial se actualiza en el devenir del tiempo histórico (Wolfe, 2006).

Las nuevas políticas asimilacionistas direccionadas a las poblaciones indígenas en la posindependencia van de encuentro a la premisa esencial de la teoría huntingtoniana acerca de la identidad nacional estadounidense, es decir, el individualismo. La propuesta del asimilacionismo, a fin de cuentas, radicaba en la extirpación del concepto de la propiedad comunal de la tierra y de la introducción del derecho individual, la propiedad privada y la ciudadanía. No obstante, al proponer al indígena la abdicación de sus formas tradicionales de gestionar a la tierra y concebir a la propiedad, lo que se le proponía de hecho era que abdicara de todo aquello que lo caracterizaba como tal, es decir, que abdicara de sí mismo, que dejara de ser indio (Wolfe, 2006).

Aquí es preciso subrayar, más que nada, que lo que está presente es la vieja lógica de eliminación que caracterizó a la sociedad colonial convertida en una nueva modalidad de muerte y desaparición propia a la época de consolidación del Estado nacional. Como resalta Wolfe, la máxima acuñada por el general americano decimonónico Phil Sheridan, cuando decía que “The only good Indian is a dead Indian” (apud Wolfe, 2006:397), provocaba ecos y reverberación en los programas escolares de los nuevos internados americanos diseñados para asimilar a los jóvenes indígenas. El fundador del internado Carlisle y líder del grupo filantrópico "Amigos de los Indios", el Capitán Richard Pratt, en un documento para la Conferencia de caridad y corrección de 1892 celebrada en Denver, respaldó categóricamente la máxima de Sheridan al decir que: “but only in this: that all the Indian there is in the race should be dead. Kill the Indian in him and save the man” (apud Wolfe, 2006:397).

Una de las primeras medidas importantes en el marco de las nuevas políticas asimilacionistas estadounidenses fue la supresión de los tratados indígenas en el año 1871. A partir de ello, con el argumento de que el Estado americano no podía aceptar la existencia de otras naciones al interior de su territorio, los grupos indígenas estaban oficialmente prohibidos de celebrar tratados con los gobiernos de los estados. Durante las siguientes tres décadas, una nueva ola de legislación asimilacionista, apoyada judicialmente por el Supremo Tribunal, desmanteló definitivamente la soberanía de las posesiones indígenas, así como impidió la abrogación de los tratados existentes.

La pieza central de esta campaña fue el programa de asignación de tierras promulgado por el *Dawes Act* de 1887, también conocido como *General Allotment Act* o *Dawes Severalty Act*. A partir de ello, se hizo una adjudicación general de tierras a los indios en la cual el gobierno federal estaba autorizado a repartir sus tierras en parcelas individuales: a cada jefe de familia se le entregaba una parcela, lo que “sobraba” quedaba en las manos de los colonos.<sup>35</sup> La implementación de este programa resultó ser más rápido y eficaz en el desmantelamiento de las tierras nativas que la antigua política de guerra y tratados indígenas. En el año 1881, sus tierras alcanzaron el nivel más bajo que jamás registrarían en su historia: su superficie total fue reducida a dos tercios, pasando de poco más de 155 millones de acres a poco más de 52

---

<sup>35</sup> El *Dawes Act* de 1887 autorizaba al presidente de los Estados Unidos a subdividir las propiedades tribales de los indígenas norteamericanos en asignaciones para los individuos y jefes de familias nativo-americanos, transfiriendo los sistemas tradicionales de tenencia de la tierra hacia los sistemas modernos de propiedad privada capitalista. El derecho a la nacionalidad estadounidense, en ese sentido, estaba restringido a aquellos indígenas que abdicasen de sus tierras para asimilarse al modelo de las asignaciones individuales. Véase Blansett, 2015.

millones. De esta manera, las políticas asimilacionistas decimonónicas, al no implicar una afrenta directa al estado de derecho de la sociedad nacional, pueden derivarse en un modo de eliminación más efectivo que las formas convencionales de asesinato del período colonial (Wolfe, 2006).

También es necesario resaltar que, para Wolfe (2006), hay una diferencia entre lo que el autor entiende por genocidio y lo que llama *la lógica de eliminación* (aunque esos dos puntos converjan en muchos aspectos). Como mencionado anteriormente, el historiador australiano defiende la tesis de que el colonialismo de asentamiento es inherentemente eliminatorio, pero no genocida, y que el genocidio también puede ocurrir en la ausencia del propio colonialismo de asentamiento, como fue el caso de Armenia, Cambodia, Ruanda, etc. (Wolfe, 2006). En ese sentido, el “settler-colonialism” posee dimensiones *positivas* y *negativas*, y son estas primeras las que hacen que esta práctica específica de colonialismo no sea reductible al genocidio. Los resultados *positivos* de la lógica de la eliminación pueden incluir:

(...) officially encouraged miscegenation, the breaking-down of native title into alienable individual freeholds, native citizenship, child abduction, religious conversion, resocialization in total institutions such as missions or boarding schools, and a whole range of cognate biocultural assimilations (Wolfe, 2006:388).

La categoría de eliminación es más amplia que la de genocidio porque incluye un repertorio de estrategias políticas que asumen diferentes formas de acuerdo a las coyunturas históricas y espaciales propias a la historia del colonialismo de asentamiento. Esta variabilidad de dinámicas y modalidades implica pensar al genocidio como una posibilidad, entre otras, de prácticas direccionadas a la eliminación de los pueblos que se encuentran en el camino de la consolidación de la sociedad colonial de asentamiento, sin formar una base piramidal de funcionamiento.

De esta manera, la *lógica de la eliminación* puede incluir al genocidio, pero no es reductible a él y está más allá del exterminio y la aniquilación física de los grupos indígenas. Del mismo modo, el proceso de colonización de asentamiento está marcado por un constante retorno del nativo reprimido, que vuelve para continuar a estructurar la lógica de la sociedad de asentamiento colonial. La sociedad colonial de asentamiento sólo puede desarrollarse dentro de las especificidades de su propio acontecer histórico, y es por eso que el término genocidio no es capaz de comprender su totalidad cambiante y heterogénea. Sin embargo, como se ha



visto anteriormente, la guerra declarada a los indígenas, que se inicia con la Conquista, se configura no como un acontecimiento sino como una estructura: una oposición binaria – colonos e indígenas – que organiza el meollo del *modus operandi* del colonialismo de asentamiento. Lo indígena, así, pasa a ser una entidad constantemente reclamada por el orden colonial porque éste lo necesita para actualizar y preservar su propia estructura de poder y dominación.

Wolfe (2006) también está preocupado en entender, sobre todo en lo relacionado al caso australiano, que la formación de los subsecuentes estados-naciones, cuando se independizan de sus ex metrópolis, necesitan crear una identidad propia que justifique su separación con los antiguos centros de poder colonial. La sociedad colonial asume, así, una nueva faceta en su trayectoria histórica, lo que Wolfe llamó nacionalismo de asentamiento (*Settler nationalism*). De este modo, en el ímpetu de edificar un nuevo Estado-nación en el escenario global, el nacionalismo de asentamiento pasa a apropiarse de símbolos, nombres y elementos que constituyen el mundo indígena derrotado, haciendo que estos no desaparecieran por completo y revivieran en la cultura dominante. No obstante, la apropiación de lo indígena se constituye en un modo de dominio que igualmente lo expulsa de la nación y lo elimina como sujeto político, transformándolo en un producto fetichizado de las nuevas formas de colonialismo del Estado-nación y de la modernidad/colonialidad del capitalismo global.

Irónicamente, si el modelo de la *sociedad de colonos* formulado por Zelinsky (1999) y Huntington (2004b) se presenta como un esquema enyesado que se resiste a la acción del tiempo y se conforma como aquello que define a la nación estadounidense, estipulando las condiciones de desarrollo de su propia historia, el modelo del colonialismo de asentamiento planteado por Wolfe, como se ha visto, también se coloca en una perspectiva que rescata los nexos y continuidades entre la sociedad colonial y la sociedad moderna del Estado-nación.

Para Wolfe (2006), la modernidad no está históricamente separada del período colonial, así como ésta última no puede ser entendida en términos de una premodernidad, ya que, para el historiador australiano, es el colonialismo de asentamiento quien colocará las bases para el advenimiento de la propia modernidad, haciendo que el primero produzca los mecanismos de dominio que conformarían el centro de gravedad de la segunda. En los dos modelos, así, la sociedad que toma forma en el período colonial está puesta como el epicentro de la vida y la sociedad nacional, y la historia es pensada en términos de una continuidad estructural que delega la singularidad del acontecimiento histórico a un plano de menor relevancia.

Es preciso subrayar, sin embargo, las diferencias decisivas que se interponen a las dos perspectivas teóricas, a fin de cuentas, el énfasis en la idea de continuidad histórica está puesto en panoramas completamente disonantes entre sí. Mientras Huntington (2004b) postula la continuidad de la sociedad colonial para validar una concepción de la historia nacional que se presenta como pacificada y consensual, Wolfe habla de una continuidad colonial que enfatiza los modos y procedimientos en que el poder permanece en la historia como una lógica estructural y organizacional de eliminación (Wolfe, 2006).

Otro punto que se hace necesario resaltar es el propio significado conferido al término colonia, o *sociedad de colonos – settler society*. Como se ha visto en el apartado anterior, Huntington (2004b) estaba preocupado en demostrar que la colonización inglesa iniciada con las trece colonias en Norteamérica estaba totalmente desvinculada de la connotación que el término ganó en la colonización ibérica del continente americano. Para el politólogo estadounidense, la colonización británica en tierras americanas se remontaba a los viejos esquemas de asentamiento europeo de la era precristiana, como, según él, fue el caso de los atenienses, de los corintios y de otras colonias europeas del período. En ese sentido, la *sociedad de colonos* se caracterizaría como un movimiento legítimo de un grupo de personas, reprimidas en su país natal, que se trasladaron colectivamente a otro territorio no para ajustarse a una sociedad ya existente, sino para fundar una nueva (Huntington, 2004b).

Ya para Wolfe (2006), la experiencia forjada por el período colonial, el colonialismo de asentamiento, goza de un sentido que está en completa divergencia con el formulado por el politólogo de Harvard. El carácter colonial debe ser entendido como aquello que se manifiesta como un poder eliminatorio de alteridades. Lo que el historiador australiano no cesa de subrayar, en el caso de la sociedad colonial británica en Norteamérica, es la naturaleza sistémica y permanente de subyugación y eliminación de las sociedades nativas, que se transmuta y asume diferentes modalidades de poder, y dinámicas de eliminación, de acuerdo al desenvolvimiento histórico y a medida en que la sociedad se vuelve más compleja y sofisticada (Wolfe, 2006).

En ese sentido, tal como observa Mario Rufer y Valeria Añon en el artículo *Lo colonial como silencio, La conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente* (2018), cuando, en una perspectiva solidaria a la colocada por Wolfe, plantean la Conquista y lo colonial como presencias silenciadas por las narrativas históricas y literarias, la permanencia no debe ser entendida como una estructura inerte en el paso de la historia sino como algo que tiene la capacidad de actualizarse bajo conexiones que, a su vez, son indemostrables y estructuradas en

la forma de silencio. Como los dos autores sugieren, a partir de las categorías de *anacronía*, *permanencia* y *repetición*, la presencia del pasado en el campo de la historia no puede entenderse como pura semejanza o como el simple retorno de lo mismo, o, como dicho por los propios autores:

Por eso es importante insistir en que la noción de continuidad no puede pensarse como una permanencia serial, como una estructura inerte que pesa sobre los cambios o como una serie irregular que pulsa el sentido de la historia. Más bien proponemos pensar la continuidad como una labor de conexión de elementos que, entendidos históricamente desde las posibilidades narrativas y falsables del relato (archivo, evidencia, tiempo), no pueden ser 'demostrables'. Lo importante, en todo caso, es comprender que *pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad*: una forma de aproximarnos al tiempo que nos permita interrogar al pasado histórico (tal y como lo acabamos de definir) desde el presente (Añon, Rufer, 2018:117).

En ese sentido, al hacerse presente, el pasado deja de ser lo que era para mutarse en otra cosa que se reedita bajo el signo de lo inusitado y la innovación. Pese a ello, el pasado colonial, pensado como una estructura que se hace fracasar en el lenguaje contemporáneo y que es despojado de la gramática política nacional, existe como eso que está expulsado de la propia historia y que no puede ser identificado como estructura operacional. De esta manera, el estado de violencia y de guerra permanente edificados por la Conquista y la sociedad colonial, en una referencia clara a Foucault, se transforma y se actualiza bajo el espectro de la ley, del derecho, de la soberanía y del contrato social. Las posibilidades de trazar conexiones entre la violencia del pasado colonial y la violencia encubierta en la forma del Estado-nacional se convierten, así, en una modalidad de silencio que es, al mismo tiempo, constitutiva del propio decir (Añon, Rufer, 2018).

El pasado colonial, en Huntington (2004b), sin embargo, como veremos más a detalle en el último apartado del capítulo, se configura como una instancia que regula el devenir del propio tiempo histórico, tornándolo rehén de aquello que aparece en la narrativa nacional como sus orígenes y su fundación. El pasado se vuelve presente no apenas para omitirse como una estructura histórica de dominación sino también para confabular una narrativa que reivindica la autoridad del pasado para reificar y asentar un dado proyecto de identidad nacional. El pasado pasa a funcionar, consecuentemente, como un artificio ideológico en donde su reclamo naturaliza el *statu quo* nacional, esencializando el actual orden de las cosas y colocándolo para fuera de la historia y de los debates que conciernen al Estado-nación.

Los orígenes nacionales pasan a constituirse, de esta manera, en una estructura amorfa y enyesada que imposibilita a la historia de realizarse como novedad histórica y alteridad cultural. Toda y cualquier imaginación histórica que no esté afinada con la narrativa hegemónica, y que vislumbre otras posibilidades históricas para el devenir nacional, es privada de consistencia, coherencia y concatenación con otras formas de relato sobre la historia de la nación. De esta manera, la consecuencia final de la retórica huntingtoniana implica en la pérdida del derecho al propio horizonte histórico, al final, como ya decía George Orwell en su clásico *1984*: “who controls the past controls the future: who controls the present controls the past” (Orwell, [1949], 2008:260).

Por consiguiente, los estereotipos y prejuicios eurocéntricos que definieron históricamente a las poblaciones indígenas en la América colonial lograron viajar y transportarse en el tiempo, actualizándose bajo las nuevas premisas de poder y colonialidad propias de las dinámicas históricas del siglo XX y XXI. Así como la experiencia de la colonización irlandesa sirvió, de alguna manera, como referencial histórico y soporte teórico para situar a los indígenas norteamericanos en el imaginario de la Conquista y formación de las trece colonias americanas, la experiencia histórica del período colonial también se constituyó en un horizonte conceptual que propiciaría las condiciones epistémicas para comprender y significar, en el futuro, a estos grupos “alienígenas” de la nación estadounidense: las minorías étnicas de los Estados Unidos contemporáneos.

Del mismo modo, la idea del *territorio vacío* y del *gran desierto* americano funcionan como piezas cruciales en la construcción de tácticas de dominio y colonización que vacían y despojan de legitimidad toda y cualquier resistencia que se impone al proyecto colonial. Operan en el sentido de establecer las condiciones necesarias para crearse los procesos de apropiación del espacio y fabricar, así, la geografía imaginada de la nación. El significante “desierto”, como muy bien coloca el crítico literario argentino Diego Poggiese en su ensayo *Escribir rasgando la tierra*, un breve texto que reflexiona sobre el libro de Fermín Rodríguez *Un desierto para la nación. La escritura del vacío* (2010), virtualiza la singularidad del territorio e invisibiliza a quienes lo habitan, a fin de fundamentar las condiciones y términos de su sujeción y determinar, así, una relación de reciprocidad entre espacio y proyecto político (Poggiese, 2010).

La subsecuente consumación de la ocupación de los territorios indígenas no sería posible, de este modo, sin la previa imaginación política de un espacio vacío en donde la historia se pudiera asentar y proyectar, en el futuro, la consolidación de la entidad ontológica del *Ser* nacional. El término colonia, igual que sucede en la cultura cuando niega a la raza y su

inextricable condición discrepante y disensual, pierde su dimensión bélica y conflictiva para dar lugar a una concepción armónica y sublime de la ocupación y formación del territorio estadounidense. Como veremos en el siguiente apartado, las colonias americanas pierden su estatus de usurpación, conquista y violencia para convertirse, así, en una ocupación respaldada por la marcha de la historia y la acción divina, es decir, la providencia, la intervención directa de Dios.

### **3.2. Colonialismo de asentamiento y Destino Manifiesto: la sacralidad ineludible del expansionismo estadounidense**

Providence has been pleased to give this one connected country to one united people – a people descended from the same ancestors, speaking the same language, professing the same religion, attached to the same principles of government, very similar in their manners and customs, and who, by their joint counsels, arms, and efforts, fighting side by side throughout a long and bloody war, have nobly established liberty and independence.

**John Lay. The Federalist.**

El silencio de Huntington acerca del despojo y la ocupación de las tierras indígenas del territorio que es hoy los Estados Unidos de la América, siguiendo a Rufer y a Añon (2018), es la otra cara del discurso nacional que se estructura a través del silenciamiento de su propia práctica colonial. La ausencia constitutiva de los pueblos indígenas en la narrativa huntingtoniana no es un mero descuido o una falla del discurso sino que es aquello que lo fundamenta y lo significa en sí: lo que no hace falta mencionar porque está naturalizado de tal forma en el lenguaje que su nombramiento se transforma en una categoría innominable, aunque siempre operante. Del mismo modo, el silencio operacional del discurso, con respecto a la eliminación sistemática de las sociedades indígenas en la América del Norte, ha vuelto posible su continuidad y reedición histórica, que toma siempre como principio básico y primordial el mito de la América como “terra nullius” y la subsecuente idea de la ausencia de los pueblos indígenas en la conformación de su territorio.

Para el politólogo estadounidense, las tierras americanas estaban de tal modo a la disposición de los colonos ingleses que éstas nunca lograron adquirir, a lo largo de su historia colonial y nacional, los principios de sacralidad territorial que países como Israel, Gran Bretaña, México y Alemania confirieron a sus territorios en la elaboración del discurso nacional. La “facilidad” con que los ingleses se apoderaron de la tierra hizo que ésta nunca fuera valorada como un aspecto fundamental en la construcción de la identidad nacional

estadounidense. Los colonos podían moverse sin obstáculos, del este al oeste, de norte a sur, y la atracción de nuevas tierras, más allá de las actuales fronteras, siempre era una seducción que lanzaba los colonos hacia nuevas áreas de asentamiento y colonización. Una vez más, los indígenas que ahí estaban simplemente eran invisibilizados y dislocados para fuera del discurso nacional.

The low salience of their national territory as part of the national identity of Americans has two roots. First, land has been plentiful and cheap. It could be acquired for little or nothing, settled, developed, exploited, and abandoned. A resource far more available than labor or capital, it was not something to be cherished, infused with sacred meaning, and preserved and enshrined in people's memory. Second, the land that was America was ever changing. Throughout American history it expanded and hence it was impossible to ascribe any especial sanctity to what might be included within its borders at any particular time (Huntington, 2004:52).

En ese sentido, las cuestiones levantadas por Dunbar-Ortiz, en su libro *An Indigenous People's History of the United States* (2014), son de suma importancia. A diferencia de Wolfe (2004), a pesar de trabar un diálogo constante con él, Dunbar-Ortiz afirma que en el caso de los Estados Unidos hay una correlación directa entre colonialismo de asentamiento y genocidio, y este último se constituye en su contraparte más feroz y elemental. La autora arguye que la historia de los EE. UU. es el caso más emblemático de genocidio de la historia de la humanidad y que éste no tiene que ver, como se argumenta muchas veces, con la desaparición física y total de determinados pueblos y grupos étnicos (Dunbar-Ortiz, 2014).

El exterminio físico absoluto de las sociedades nativas norteamericanas, en el proceso del colonialismo inglés y en la subsecuente formación del Estado-nación americano, sólo no pudo concretarse debido a su capacidad de lucha, agencia y movilización; de lo contrario, si no hubiera habido resistencia, estas sociedades habrían desaparecido por completo de la historia contemporánea de los Estados Unidos. De este modo, la realización del genocidio colonial fue interrumpido por la acción inesperada de una *cultura de resistencia* que detuvo su marcha y progreso, haciendo que el carácter genocida del colonialismo de asentamiento en las Américas no pudiera concluirse como proyecto histórico, aunque éste ha sido su objetivo central (Dunbar-Ortiz, 2014).

Más aún, es necesario entender que la continuidad histórica de las políticas de genocidio y del colonialismo de asentamiento se tornaron viables y posibles mediante la acción de la

propia Historia como disciplina académica. La historiografía estadounidense decimonónica y del siglo XX/XXI, así como la literatura y otros campos de producción epistémica, no sólo fue cómplice del genocidio direccionado a las poblaciones indígenas sino que fue la responsable por organizar una retórica de la historia nacional que hizo posible la invisibilización, la exclusión y la normalización de diferentes tipos de violencias en contra de los pueblos nativos, expulsándoles tanto de la historia como de la gramática política de la nación.

Según la historiadora estadounidense, tal retórica se construyó bajo la naturalización de las premisas míticas que conforman el colonialismo de asentamiento y el imaginario nacional estadounidense: la idea de la América pensada como un territorio vacío, el Destino Manifiesto (*Manifest Destiny*) y la narrativa del progreso y del consenso nacional. En ese sentido, la autora clama por la urgencia de escribirse otra historia de los Estados Unidos, en donde se coloque en evidencia la perspectiva de los grupos indígenas, así como el proyecto genocida, racista, imperial y colonial de los asentamientos ingleses y del proyecto político del Estado-nación estadounidense; un proyecto que, desde sus orígenes, nunca ha dejado de ser y sigue su marcha bajo las formas inusitadas de los arquetipos de la nación moderna y contemporánea; una marcha manchada de sangre negra e indígena que no señala hacia un horizonte de reconciliación.

The history of the United States is a history of settler colonialism – the founding of a state based on the ideology of white supremacy, the widespread practice of African slavery, and a policy of genocide and land theft. Those who seek history with an upbeat ending, a history of redemption and reconciliation, may look around and observe that such a conclusion is not visible, not even in utopian dreams of a better society. Writing US history from an Indigenous people’s perspective requires rethinking the consensual national narrative. That narrative is wrong or deficient, not in its facts, dates, or details but rather in its essence. Inherent in the myth we’ve been taught is an embrace of settler colonialism and genocide. The myth persists, not for a lack of free speech or poverty of information but rather for an absence of motivation to ask questions that challenge the core of the scripted narrative of the origin story. How might acknowledging the reality of US history work to transform society? That is the central question this book pursues (Dunbar-Ortiz, 2014:2).

Con la culminación del tratado de París y el fin de la guerra de independencia en 1783, el territorio de la nueva República de los Estados Unidos Americanos se reducía a las pequeñas porciones de tierra obtenidas por las trece colonias británicas. El proyecto de expansión territorial, que ya se encontraba presente desde el momento de la fundación de las colonias

inglesas, se veía en la eminencia de avanzar y concretar los anhelos de posesión de la tierra prometida. El primer paso dado en esa dirección fue la obtención de las tierras al noroeste del río Ohio con la promulgación, por parte del nuevo Congreso de la Confederación, de la ley Ordenanza del Noroeste (“Northwest Ordinance”) en 1787. La nueva ley autorizó un gobierno para encargarse de la ocupación efectiva del territorio e implementó un plan que estableció el precedente para la creación y admisión de los futuros estados de la Unión.

Sin embargo, la nueva ley de ocupación de las tierras al noroeste, basada en el precepto de guerra “search and destroy”, se deparó con la resistencia feroz y organizada por parte de los miamis y shawnees, los que, por su vez, habían tejido alianzas con franceses y con parte del propio ejército británico para combatir a la nueva invasión. Diseñado para servir como un plan para el desarrollo y asentamiento de la región, la ordenanza de 1787 no gozaba de los medios apropiados para sojuzgar a los indígenas de Ohio e implementarse decisivamente. Fue necesario esperar a la consolidación del gobierno federal en 1789 para que el primer Congreso de los Estados Unidos reafirmara la ordenanza de 1787 y la renovara, bajo el gobierno de George Washington, mediante la Ordenanza del Noroeste de 1789. La guerra se arrastraría hasta 1795 con el tratado de Greenville y le daría a los EE. UU. una victoria basada en un combate militar repleto de fallas, vicios e irregularidades, así como en la devastación total de las tierras indígenas conquistadas (Dunbar-Ortiz, 2014).

La primera ley de la incipiente República revelaba el amago del proyecto político de aquellos que deseaban su independencia de Gran-Bretaña: la expansión territorial y la aniquilación de todos que se encontrasen en su camino. La corona británica, en muchos casos, había puesto obstáculos y restricciones al avance compulsivo de los colonos y había declarado ilegal el asentamiento de determinadas zonas en los márgenes de las trece colonias, como era el caso de la proclamación real de 1763.<sup>36</sup> Con la retirada de los británicos, los colonos y el nuevo Estado americano se vieron libres de las amarras de su antigua metrópoli y asumieron para sí la tarea del expansionismo territorial y del despojo completo de las tierras indígenas. El

---

<sup>36</sup> La proclamación prohibía que los colonos se asentaran en las tierras que estaban del otro lado de una línea trazada a lo largo de los montes Apalaches. La línea corría de manera similar a la ruta de la divisoria continental oriental, que corre hacia el norte desde Georgia hasta la frontera estatal de Pensilvania y Nueva York. La proclamación fue expedida en 1763 por el rey inglés Jorge III como resultado de la adquisición del territorio francés en Norteamérica después del final de la Guerra de los Siete Años. Uno de sus objetivos era organizar las nuevas tierras británicas en la América del Norte y establecer relaciones con los amerindios, reglamentando el comercio de pieles, la colonización y la compra de tierras en la frontera occidental. La proclamación también tenía como objetivo asimilar a los “Canadiens” y transformar el territorio de Canadá en una colonia británica. Disponible en [https://en.wikipedia.org/wiki/Royal\\_Proclamation\\_of\\_1763](https://en.wikipedia.org/wiki/Royal_Proclamation_of_1763).



inicio de la historia del genocidio y de la aniquilación de los territorios indígenas bajo la forma del Estado-nación apenas entraba en vigor.

La historia estadounidense se apoya en una concepción mítica y religiosa que se justifica en la teoría del excepcionalismo americano y en las escrituras sagradas judío/cristianas como la evidencia física del pacto divino establecido entre Dios y los primeros asentamientos ingleses en el continente. El historiador Donal Harman Akenson señala que fue a través de las escrituras sagradas que las sociedades occidentales aprendieron a pensar históricamente y que el momento clave para la afirmación de la ideología del pacto divino invoca la conquista de la tierra sobre fuerzas que pasaban a ser consideradas alienígenas y demoniacas (Akenson apud Dunbar-Ortiz, 2014).

Como se ha visto, Huntington (2004b) no cesa de subrayar el hecho de que los Estados Unidos fueron fundados bajo la premisa de la cultura anglosajona y la religiosidad protestante, sobre todo, como se verá en el último apartado, en su vertiente puritana que toma forma en Nueva Inglaterra. El matriz profético es uno de los ejes rectores del exclusivismo estadounidense y ha funcionado de manera a mitificar el asentamiento de los primeros peregrinos que se establecieron en el continente americano, convirtiéndolos, *a posteriori*, en el grupo seleccionado para la consolidación de la narrativa histórica del mito fundacional de la nación de Tío Sam.

El cariz profético de los puritanos que emigraron a América se ubica en el centro de la rivalidad anglo-española de inicios del período colonial, cuando escritores ingleses, holandeses y de otras nacionalidades acuñaron el término *leyenda Negra* para referirse despectivamente al prestigio del imperio español. El hecho de que España no pudo colonizar el área al este de la América del Norte significaba para muchos que Dios había reservado estas tierras directamente para Inglaterra, para que éstos pudieran, así, detener la barbaridad y la influencia malévolas del catolicismo español en el Nuevo Mundo. Aunque España no estaba firmemente establecida en los territorios al norte de la Nueva España cuando de la llegada de los primeros colonos ingleses, la imagen de la *leyenda negra* se constituía como una previsualización de las futuras disputas que se darían entre potencias europeas en el continente y reforzaba el estigma de los españoles como una raza inferior que podría ser sustituida por los ingleses en el proceso de la colonización del continente americano.

Los documentos clamados por la historiografía americana como aquellos que serían los fundacionales de la nación adquieren, así, una aurea de sacralidad raramente vista en la

formación nacional de otros países. La constitución estadounidense, la declaración de independencia, los escritos de los “padre-fundadores”, el “pledge of allegiance”, entre otros, son vistos como documentos sagrados que expresan la religiosidad del Estado americano. Al sistematizar políticamente el ethos puritano y ligarlo a los conceptos del darwinismo social, el Estado americano pasa a contar tanto con la legitimación moral como con las premisas científicas para su expansión territorial bajo el principio del Destino Manifiesto. La toma de conciencia de la nación secularizada trae consigo una gran carga del moralismo puritano y la retórica del profetismo del ethos protestante se concretiza en este axioma. La gracia de Dios, antes atribuida al individuo, era ahora transferida a la nación estadounidense.

La herencia de los peregrinos ingleses del siglo XVII es reelaborada en el siglo XIX y el Destino Manifiesto pasa a ser la gran señal de ello. El carácter misionario y profético de las primeras colonias inglesas en América se renovó y adquirió una nueva faceta de acuerdo al desarrollo histórico de los EUA. El Destino Manifiesto, cuando de la necesidad de anexar el territorio de Texas en 1845 y avanzar sobre el Oeste estadounidense, traía consigo las marcas de la imagen prístina del Nuevo Edén y de la necesidad de crearse sobre la tierra el paraíso bíblico perdido. A pesar de no estar cerrada a un conjunto de principios teóricos que le dieran un carácter conceptual cohesivo y definitorio, la expresión, tras la idea de redimir al Nuevo Mundo para construir en sus tierras un nuevo cielo, traducía los anhelos proféticos que siempre estuvieron presentes a lo largo de la historia estadounidense y ligados a la idea de que sus misioneros estaban imbuidos de una moral religiosa y superior.

La designación del término “Manifest Destiny” es atribuida a un gran defensor y propagandista de la democracia jacksoniana, el editor y columnista americano John L. O’Sullivan. La expresión aparece por primera vez en 1845 en un ensayo intitolado “Annexation in the Democratic Review”, incitando a los Estados Unidos a anexar la República de Texas porque era “our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions” (O’Sullivan apud Hietala, 2003:255). Sin embargo, aún antes de la anexión de Texas, el columnista había escrito un artículo en 1839 en donde predecía un “destino divino” para los Estados Unidos basado en valores como la igualdad, los derechos de conciencia y el derecho de voto personal, para garantizar en la tierra la dignidad moral y la salvación del hombre (Hietala, 2003).

En la era del Destino Manifiesto, los nativos americanos fueron sometidos a una nueva ola de expansión continental y fueron gravemente afectados. El secretario de guerra de la administración de George Washington, Henry Knox, elaboró una estrategia de expansión hacia

el oeste mediante la compra de tierras a través de la ratificación de tratados que formalizaba la venta de tierras nativas entre el gobierno federal y los líderes de los grupos indígenas. No obstante, los tratados de compra y remoción de tierras indígenas no se dieron bajo la forma del consenso y gran parte de los líderes indígenas optaron por la vía de la resistencia y de la oposición. En última instancia, esto condujo a confrontaciones y guerras con varios grupos de pueblos nativos que no disponían de condiciones bélicas equivalentes a las de los estadounidenses expansionistas y tuvieron que aceptar ser removidos a nuevos territorios o buscar refugio en nuevas tierras hacia el oeste.

El siglo XIX fue el siglo del expansionismo estadounidense por excelencia. Después de la expulsión de los miamis y shawnees de la región de Ohio en el gobierno de Washington, a través de la Ley del Noroeste, el gobierno de Thomas Jefferson logró obtener todo el territorio de Louisiana a través de un tratado con Napoleón Bonaparte que cedió toda la región mediante su compra por quince millones de dólares en 1803.<sup>37</sup> Aunque el término Destino Manifiesto aparece apenas en el año de la anexión de Texas, la expansión estadounidense, como se ha visto, asume un nuevo impulso apenas los Estados Unidos se separan de Gran-Bretaña y se establecen como Estado-nación. Para ello, los “padres fundadores” jugaron un papel esencial al crear y ratificar documentos que daban forma a la nueva política expansionista. Al interior de este contexto, en una carta escrita a James Monroe, Jefferson dejó claro su programa de expansión territorial al afirmar que:

However our present interests may restrain us within our own limits, it is impossible not to look forward to distant times, when our rapid multiplication will expand itself beyond those limits and cover the whole northern, if not the southern continent, with a people speaking the same language, governed in similar form by similar laws (Jefferson apud Dunbar-Ortiz, 2014).

No podemos perder de vista que la faceta racial que caracterizó al colonialismo de asentamiento inglés desde sus comienzos asume un vigor todavía más pujante en el proyecto

---

<sup>37</sup> La adquisición de Louisiana fue un objetivo a largo plazo de Jefferson, que ambicionaba obtener el control del puerto del río Mississippi de Nueva Orleans. Su compra extendió la soberanía de los Estados Unidos a través del río Mississippi, casi duplicando el tamaño nominal del país, incluyendo tierras de Arkansas, Missouri, Iowa, Oklahoma, Kansas y Nebraska, porciones de Dakota del Norte y del Sur, entre otras. Sin embargo, Francia controlaba apenas una pequeña fracción de esta área, y la mayor parte estaba habitada por nativos americanos; Lo que los Estados Unidos realmente compró fue el derecho "preventivo" de obtener tierras de los nativos americanos a través de tratados o por la vía de la conquista, con la exclusión de otras potencias europeas coloniales. Disponible en [https://en.wikipedia.org/wiki/Louisiana\\_Purchase](https://en.wikipedia.org/wiki/Louisiana_Purchase).

de expansionismo territorial del siglo XIX. El historiador americano Reginal Horsman, en su clásico *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxionism* (1981), sostiene la tesis de que la expansión estadounidense decimonónica se desarrolló bajo la forma de una nueva ideología racial que, además de convertir a los estadounidenses en un pueblo superior que gozaba de una distinguida herencia racial, estaba directamente conectada a la tradición teutónica anglosajona que tomó forma en Inglaterra a partir del siglo V d.C. En ese sentido, en la mitad del siglo XIX, el término anglosajón se consolidaba, en el imaginario estadounidense nacional, como una rama de la raza caucásica que había alcanzado los niveles más altos de superioridad y perfección racial, estando predestinada a mejorar y dominar no sólo los territorios que serían anexados a los Estados Unidos sino que el mundo entero (Horsman, 1981).

La misión americana, así, más que asegurar la propagación de los ideales republicanos sagrados de la democracia y de la libertad, implicaba en la expansión de la raza anglosajona para el mejoramiento de la propia especie humana. El progreso social y material del hombre se tornaba una exclusividad del americano anglosajón, y los demás pueblos que no se remetían a esta trayectoria racial estaban incapacitados de crear o compartir gobiernos eficientes, prósperos y democráticos. De este modo, ya que éstos últimos no podían ni siquiera ser “regenerados” por medio de la propagación de las instituciones republicanas, las razas inferiores, cuando no podían ser completamente extintas, estaban condenadas a un estado perpetuo de subordinación. No les había otra cura porque estaban manchadas por lo que era ahora visto como el gran pecado original: la ausencia de la sangre blanca anglosajona (Horsman, 1981).

De este modo, el dominio colonial anglosajón en el norte del continente americano ganaba una nueva faceta racial que, junto a las prerrogativas del profetismo puritano inglés, confería más cohesión y legitimad teórica al expansionismo estadounidense. Una gran variedad de intelectuales occidentales, especialmente ingleses y americanos, salieron a la defensa del argumento de que la superioridad anglosajona era respaldada por la propia ciencia de la época. A diferencia de otras razas que se habían degenerado porque se mezclaron con la sangre inferior de otras razas, la raza anglosajona se había preservado pura e intacta a lo largo del tiempo.

Como se verá mejor en el próximo apartado, Thomas Jefferson fue uno de estos intelectuales que respaldaba la idea de que, para mantener su virtud y preponderancia, los angloamericanos, esta raza de hombres directamente descendientes de los anglosajones ingleses, deberían mantenerse puros y apartados de las razas dominadas. En ese sentido,

Dunbar-Ortiz (2014) recuerda que después de haber pensado en la posibilidad de que los nativos podrían fusionarse con los blancos para crear una sola nación, Jefferson ‘corrige’ su pensamiento y estipula que éstos deberían emigrar a través del río Mississippi y mantener una sociedad separada, lo que se hizo posible con la compra de Louisiana en 1803.

A partir de los éxitos estadounidenses en la anexión de Texas en 1845 y en la guerra contra México declarada en el siguiente año, hubieron llamados por parte de la población americana, en 1847, a la anexión de “Todo México”, particularmente entre los demócratas que defendían que la incorporación de México a la Unión era la mejor manera de garantizar la paz. Esta fue una propuesta bastante controvertida porque se chocaba con el principio racista de la supremacía blanca que estaba inextricablemente ligado al proyecto de expansionismo territorial defendido por el Destino Manifiesto. La anexión de México significaría extender la ciudadanía estadounidense a millones de mexicanos y eso implicaba traer sus “caracteres raciales inferiores” para el interior de la nación blanca protestante anglosajona.

De esta manera, al argüir que en la población mexicana predominaba la sangre indígena y mestiza, el senador y exvicepresidente de Estados Unidos John C. Calhoun, que había aprobado la anexión de Texas, se opuso a la idea de la anexión total de México. En un discurso pronunciado en el Congreso, en el 4 de enero de 1848, el político estadounidense señaló que:

(We) have never dreamt of incorporating into our Union any but the Caucasian race the free white race. To incorporate Mexico, would be the very first instance of the kind of incorporating an Indian race; for more than half of the Mexicans are Indians, and the other is composed chiefly of mixed tribes. I protest against such a union as that! Ours, sir, is the Government of a white race. The great misfortunes of Spanish America are to be traced to the fatal error of placing these colored races on an equality with the white race. (John C. Calhoun apud U.S. Department of State, 2020).<sup>38</sup>

Sin embargo, contrariando a la tesis de Quijano (2005) cuando afirma que la raza, en su acepción moderna, no tiene historia conocida antes de la América, podemos pensar en procesos de racialización anteriores al arribo de Colombo en 1492. Como se ha argumentado en el apartado anterior, la colonización de América tiene bases que se remontan hacia períodos anteriores a la Conquista, y la colonización de Irlanda y las cruzadas son casos en donde las premisas de dominación política estaban atravesadas por formas inusitadas de corte racial. En

---

<sup>38</sup> Véase US Department of State in TeachingAmericanHistory.org, Ashbrook Center, Ashland University. Disponible en <https://teachingamericanhistory.org/library/document/conquest-of-mexico/>.

ese sentido, siguiendo a Dunbar-Ortiz (2014), cuando afirma que las formas de dominio previas al surgimiento de las Américas no son menos modernas que el período de la modernidad/colonialidad porque hay procesos de historicidad que los conectan y el advenimiento de uno se vuelve posible sólo a través de la culminación del otro, podemos pensar en la colonización irlandesa y en las cruzadas como elementos que también participan de la modernidad (Dunbar-Ortiz, 2014).

De esta forma, así como ocurrió en el contexto de la rivalidad España-Inglaterra en el siglo XVI y cuando, como argumenta Horsman (1981), la identidad anglosajona asumió un aspecto racial, es interesante recordar que la construcción de raza no siempre se reduce al fenotipo y al color de la piel. En la colonización irlandesa, fue el protestantismo inglés, y no las características somáticas, lo que atribuyó al irlandés una identidad racial asociada a la barbarie y a la degeneración. Los procesos de construcción de la blanquitud como una ideología estructural en los Estados Unidos, así, puede ser rastreada a experiencias coloniales previas a la colonización de la América. Al respecto, Dunbar-Ortiz señala que:

Also part of the Christian colonizer's outlook was a belief in white supremacy. Whiteness as an ideology involves much more than skin color, although skin color has been and continues to be a key component of racism in the United States. White supremacy can be traced to the colonizing ventures of the Christian Crusades in Muslim-controlled territories and to the Protestant colonization of Ireland. As three rehearsals for the colonization of the Americas, these projects form the two strands that merge in the geopolitical and socio-political makeup of US society (Dunbar-Ortiz, 2014:36).

De este modo, las cruzadas y la Reconquista, la versión española de las cruzadas que culminó en la expulsión y en la conversión de los judíos y musulmanes que habitaban el territorio español, fueron parte de un proceso histórico que construyó la ideología central que dio forma al colonialismo moderno: el genocidio y la supremacía blanca. Las cruzadas dieron origen, en el siglo XV, a los estatutos de limpieza de sangre en la península ibérica, que confirió a la Iglesia católica, a través de la Inquisición y de otros mecanismos de control eclesiásticos, las bases legales para asentar un sistema de persecución hacia todos aquellos que no eran considerados “puramente cristianos” por poseer antepasados musulmanes, judíos, africanos o indígenas (Dunbar-Ortiz, 2014).

La novedad de estos estatutos radicaba en la introducción de una dada noción biológica – la de pureza de sangre – a la conformación jerárquica religiosa del mundo cristiano. Más aún, tuvo el efecto de minimizar las diferencias basadas en aspectos económicos al privilegiar una dada noción de raza y cristiandad – *cristianos viejos* – que impactó y reformuló la jerarquía social del Viejo Mundo, distribuyendo las tierras y propiedades confiscadas de los moros y judíos en la península ibérica, así como de los irlandeses en Ulster y de los pueblos nativos en África y en el continente americano. Esta nueva constitución del mundo social afectó de manera especial al asentamiento colonial de los ingleses en la América del Norte, fomentado un imaginario religioso y sociocultural en donde las similitudes de raza y religiosidad ofuscaban las discrepancias de naturaleza socioeconómica.

Esto se debe al hecho de que Inglaterra, a pesar de rechazar el colonialismo español a través de las prerrogativas puestas por la *leyenda negra*, absorbió aspectos del sistema de castas racial español/portugués en la racionalización de su proyecto colonial en las Américas. No obstante, los ingleses no sólo adaptaron los hábitos y experiencias de la colonización española; tenían su propia trayectoria y experiencia racial/colonial basadas en la colonización de Irlanda y en el movimiento de las cruzadas. Del mismo modo, a diferencia del colonialismo ibérico, que estaba centrado en el catolicismo y en la Contrarreforma, el eje gravitacional del colonialismo de asentamiento inglés en la América del Norte giraba en torno a la reforma anglicana y a sus subsecuentes disidencias religiosas.

Mientras tanto, la colonización perpetrada por Inglaterra en territorio irlandés emergía como el resultado de siglos de colonialismo y guerra intermitente entre los dos países. Con la implementación del sistema de plantación en Ulster y la profundización del colonialismo inglés en Irlanda a principios del siglo XVII, los ingleses declararon medio millón de acres de tierra en el norte abiertos al asentamiento colonial. Aunque Inglaterra había conquistado anteriormente a Gales y a Escocia, nunca antes había intentado eliminar una población nativa tan grande para establecer colonos en su lugar. El antiguo sistema social irlandés, así, fue sistemáticamente atacado; se prohibieron tanto las tradiciones culturales como se exterminaron clanes enteros de su población (Dunbar-Ortiz, 2014).

Aún en el siglo XVI, el gobierno inglés pasó a pagar grandes recompensas por cabezas irlandesas, así como por orejas y cueros cabelludos. Como resalta Dunbar-Ortiz (2014), un siglo más tarde en la América del Norte, las cabezas y los cueros cabelludos indígenas fueron recompensados de la misma manera. Ante esa conjetura, se puede observar una transición de las guerras religiosas, tanto de las cruzadas cristianas contra los musulmanes como de la

invasión inglesa de Irlanda, hacia los modos genocidas del colonialismo de asentamiento inglés en la América. Aunque los irlandeses eran tan blancos como los ingleses, su conversión en seres extraños y racialmente inferiores anticipó a los modos de racialización de los pueblos nativos americanos. El protestantismo inglés fue la ideología política-religiosa que redefinió las jerarquías sociales del Viejo Mundo y posibilitó la emergencia de la supremacía blanca en el futuro Estados Unidos, conectando, de esta manera, a los dos modos de colonización, el irlandés y el americano.

### **3.3. La ideología racial anglosajona como nuevo arquetipo de dominación colonial**

*Are we not better for what we have hitherto abolished of the feudal system? Has not every restitution of the ancient Saxon laws had happy effects? Is it not better now that we return at once into that happy system of our ancestors, the wisest and most perfect ever yet devised by the wit of man, as it stood before the eighth century?*

**Thomas Jefferson, cartas a Edmund Pendleton, 1776**

A pesar de que la conceptualización de la identidad anglosajona como una nueva ideología racial es producto de la primera mitad del siglo XIX, su construcción genealógica se remonta a la reforma anglicana y a los primeros asentamientos ingleses en el continente americano. Ya en la década de 1530, como parte del nacimiento de la reforma anglicana, la iglesia sajona fue estudiada para proporcionar legitimidad religiosa a la ruptura de Enrique VIII con Roma. El objeto de la investigación se concentraba en demostrar que la iglesia inglesa, en su nueva acepción anglicana, estaba volviendo a las prácticas puras e inmaculadas del período anterior a la invasión Normanda en 1066. La idea era que la vuelta de la pureza del cristianismo anglosajón limpiaba a Inglaterra de los abusos seculares introducidos por la iglesia católica romana y por la autoridad corruptible de la figura del papa.

Como señala Horsman (1981), la figura clave por detrás de la formulación de la nueva iglesia anglicana, y su subsecuente vinculación con las prácticas religiosas anglosajonas, fue el arzobispo inglés Matthew Parker. Él fue uno de los principales patrocinadores de los estudios anglosajones, recolectando manuscritos, fomentando el estudio del idioma anglosajón y publicando textos relacionados al tema. El interés en las fuentes religiosas anglosajonas tenía como telón de fondo la construcción de una nueva historia inglesa, deshaciéndose de las leyendas artúricas y de los relatos historiográficos que asociaban los orígenes de Inglaterra a los asentamientos liderados por Bruto, los troyanos y los bretones. El énfasis ahora se desplazó a los pueblos germánicos y, entre ellos, los anglos y los sajones. A través del surgimiento de la



iglesia anglicana, de este modo, Inglaterra se erguía bajo una nueva genealogía histórica que se apoyaba en la edificación de un nuevo origen mítico para la nación inglesa: el período cristiano anglosajón.

El mito de una iglesia anglosajona pura e inmaculada, que se consolida en el siglo XVI, se transformó, en el siglo subsecuente, en un mito todavía más potente: la de que el pueblo anglosajón había constituido un gobierno soberano con instituciones libres y democráticas. De este modo, en la primera mitad del siglo XVII, la reconstrucción del legado histórico anglosajón fue una pieza central en los debates entre el parlamento y la corona inglesa. Los adeptos del primero defendían la tesis de que los anglosajones habían creado los primordios de la ley común inglesa (“English common law”) y de la Cámara de los Comunes (“House of the Commons”), y que Alfred el grande, rey de Wessex (871 a 886 d.C.) y de los anglosajones (886 a 899 d.C.), había creado las sesiones anuales del parlamento y el sufragio masculino universal. En la misma dirección teórica, los parlamentaristas ingleses argüían que la Cámara de los Lores (“House of the Lords”) había sido creada por el rey Edward el confesor (1042 a 1066 d.C.), el último reinado anglosajón antes de la conquista normanda en 1066 (Horsman, 1981).

Muchos miembros del parlamento se apoyaban en el clásico del historiador romano Cornelio Tácito, *Germania* (98 d.C.), para legitimar su descripción de los pueblos germánicos como pueblos puros, amantes de la libertad y de los derechos del individuo. Entre estos, los whigs, partidarios del partido político inglés que lleva el mismo nombre y fervorosos oponentes de lo que percibían como excesos de la corona inglesa, eran los más entusiastas en reforzar la idea de que el juicio por jurado y las instituciones representativas de la democracia moderna habían sido creaciones exclusivamente anglosajonas. Así como otros miembros del parlamento inglés, argumentaban que los normandos eran los culpables por interrumpir el desarrollo de la democracia y de las libertades anglosajonas a través de la imposición de un gobierno autoritario y tiránico. De esta forma, el avance del régimen democrático en Inglaterra debería fundarse en un movimiento de regreso a los orígenes políticos prístinos de los pueblos anglosajones.

Como parte de este nuevo imaginario que se solidificaba en la Inglaterra post-Reforma, los colonos ingleses trajeron al Nuevo Mundo la visión mítica del pasado inglés anglosajón. De una manera general, asimilaron y reprodujeron una noción de la historia inglesa defendida por los whigs, buscando en el período anglosajón las bases y referencias para la reedificación de la democracia inglesa y, consecuentemente, estadounidense. Durante el período colonial, muchos colonos ingleses en la América del Norte estaban convencidos de que, además de la

reforma anglicana, la Declaración de Derechos (“Bill of Rights”), establecida en Inglaterra un año después de la Revolución Gloriosa, había restituido los lazos con el régimen cristiano y democrático anglosajón.

Sin embargo, *a posteriori*, en el período de la Revolución estadounidense, muchos adhirieron a la tesis, sostenida por un ala más radical de los ingleses que era conocida como los “whigs reales” (“Real Whigs”), de que la Declaración de Derechos no había sido limpiada de los abusos religiosos y políticos que habían surgido desde la invasión normanda. De esta forma, gran parte de los colonos estadounidenses en el siglo XVIII empezaron a simpatizar con las ideas de los “whigs reales” que clamaban por una reforma total del sistema inglés para restaurar su impecable vigor anglosajón.

El flujo de obras a través del Atlántico entre Gran Bretaña y las colonias inglesas fue particularmente fuerte en las vísperas de la independencia estadounidense. Un panfleto que posteriormente fue utilizado como uno de los pilares del argumento constitucional revolucionario fue el *English Essay on the English Constitution*, publicado en Londres en 1771. Esta publicación alcanzó una popularidad considerable tanto en Inglaterra como en las 13 colonias americanas. La Inglaterra anglosajona descrita aquí era un país democrático de comunidades locales unidas, reuniéndose en un parlamento anual y disfrutando de un juicio por jurado. Los normandos, una vez más, eran representados como los pueblos que habían traído la opresión política y religiosa a la isla británica, inaugurando una larga y continua lucha entre lo que era concebido como la libertad anglosajona y la tiranía normanda (Horsman, 1981).

Esta visión de una Inglaterra anglosajona heroica y amante de la libertad impregna los argumentos de la generación revolucionaria, pero es en los escritos de Thomas Jefferson donde el tema aparece con más fuerza. Jefferson no abogó a favor de la edificación de una nueva era política sino por un retorno a los principios del gobierno inglés establecidos por el período anglosajón. La invasión y subsecuente opresión normanda condujeron a la reducción de los derechos naturales que una vez, según el expresidente estadounidense, habían estado protegidos bajo la forma de la ley y de las instituciones anglosajonas. De esta manera, concluyó que los ingleses habían fracasado en el restablecimiento de las libertades políticas existentes antes de 1066 y que era preciso apelar a los anglosajones para crear en América un verdadero régimen soberano y democrático (Horsman, 1981).

Jefferson compartía con los whigs ingleses la idea de que el feudalismo fue introducido en Inglaterra por la invasión normanda. La Inglaterra anglosajona, según esta perspectiva, era

una tierra de granjeros *yeoman* libres, trabajadores y virtuosos que estaba libre de las cargas aristocráticas del feudalismo. En ese sentido, los derechos naturales del hombre habían sido erosionados debido a las imposiciones despóticas de los reyes, clérigos y abogados del sistema feudal establecido a partir de la conquista normanda. Sin embargo, el expresidente se acercaba más a la facción política de los “whigs reales”, que argumentaba que las corrupciones y las prácticas feudales instauradas por los normandos todavía estaban presentes en la constitución inglesa de la Revolución Gloriosa. De este modo, la solución radicaba en romper por completo con las estructuras monárquicas y feudales del imperio británico y restablecer el esplendor político de la Inglaterra pre normanda. Así empezaron a gestarse las ideas que formarían los pilares teóricos de la futura independencia estadounidense declarada en 1776.

Como resalta Horsman (1981), los estudios direccionados al período anglosajón, en los años de 1773 a 1776, gozaron de mayor influencia en América que en Europa; sus argumentos impresionaron a los contemporáneos americanos en la medida en que creían que el gobierno y la forma de vida anglosajona deberían convertirse en el modelo político en la construcción de los Estados Unidos. Antes de la redacción de la constitución estadounidense en 1787, Jefferson resumió sus ideas en un tratado publicado en 1774 que tenía como nombre *Summary View of the Rights of British America*. En éste, sugería al monarca de Gran Bretaña que los colonos ingleses, al llegar a América, gozaban del mismo derecho natural que poseían los anglosajones al abandonar el norte de Europa para establecerse en Inglaterra. La colonización de América se equiparaba a la colonización anglosajona en tierras inglesas, y el rey, así como en la época de la conquista anglosajona, no tenía ningún derecho sobre los colonos ingleses en América. La tierra en América, de esta forma, así como en las tierras de la Inglaterra anglosajona, debería estar completamente libre de las amarras del monarca y de las estructuras del feudalismo inglés.

Ya cerca al final de su vida, en 1825, Jefferson comparó las conquistas anglosajonas y normandas de Inglaterra de la siguiente manera:

the former (Anglo-Saxons) exhibiting the genuine form and political principles of the people constituting the nation, and founded in the rights of man; the latter (Normans) built on conquest and physical force, not at all affecting moral rights, nor even assented to by the free will of the vanquished. The battle of Hastings, indeed, was lost, but the natural rights of the nation were not staked on the events of a single battle. Their will to recover the Saxon constitution continued unabated (Jefferson, 1825, apud Horsman, 1986:21).

Jefferson y su círculo intelectual heredaron la opinión de la Ilustración de que toda la humanidad estaba compuesta de una sola especie, y que la humanidad en general estaba igualmente capacitada de realizar una marcha indefinida hacia el progreso del hombre. Antes de 1815, la visión intelectual predominante en Estados Unidos y en Europa era la de que las asimetrías sociales entre los diferentes grupos humanos debían ser explicadas en términos de condiciones desiguales de desarrollo debido al medio ambiente, y no de características raciales. Según este argumento, era el medio ambiente el responsable por producir los medios que viabilizarían el desarrollo o no de la civilización. Este era el punto de vista heredado por la generación revolucionaria, y era también el punto de vista apoyado por los intelectuales estadounidenses en los primeros años del siglo XIX (Horsman, 1981).

No obstante, la esclavitud y la marcha hacia el oeste se constituían en ejemplos prácticos que desafiaban directamente los presupuestos igualitarios del siglo de las luces y colocaban en jaque los principios de la propia constitución estadounidense cuando ésta dice que “(...) all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”.<sup>39</sup> La relegación de los negros y de los indios a una categoría racial fija y desprestigiada no fue un simple producto del nuevo cientificismo de la época. Mucho antes de que los científicos desarrollaran una justificación intelectual para “comprobar” la inferioridad permanente de los pueblos no blancos, el proceso de degradación de indios y negros ya era una realidad concreta en la vida cotidiana de los Estados Unidos. En la práctica, cualquiera que fuera la teoría, los negros e indígenas no eran considerados como iguales a los otros hombres y mujeres.

Había una contradicción ineludible entre las élites americanas que vivían en las costas del este estadounidense y los colonos expansionistas que se encontraban en los límites de las fronteras de las nuevas tierras conquistadas al oeste, que no cesaban de alejarse de la costa atlántica. Muchos colonos que vivían en las zonas pacificadas del este y que se encontraban, así, distantes de las áreas de conflicto y contacto con los pueblos indígenas, empezaron a apreciar a los indios desde la distancia, desarrollando un interés en sus formas de vida y alabando aspectos de su cultura. Esto permitió que se desarrollara en los Estados Unidos visiones completamente distintas acerca de las sociedades indígenas.

Al tiempo que las élites americanas educadas por el iluminismo europeo desarrollaban una visión de la unicidad de la especie humana, y algunos incluso llegaban a romantizar los

---

<sup>39</sup> Véase <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

aspectos exóticos de las sociedades no blancas, los colonos estadounidenses que estaban en contacto directo con los indígenas en las nuevas zonas de guerra expansionista estaban liberados para fomentar todo tipo de odio y aversión racial hacia los grupos que no formaban parte de lo que percibían como el linaje blanco anglosajón. Las ideas de la ilustración europea conformaban, de este modo, una suerte de abstracción intelectual que no encontraba respaldo en la realidad del expansionismo territorial americano; sólo fueron posibles porque las poblaciones negras e indígenas estaban incapacitadas de agregarse verdaderamente a la sociedad estadounidense (Horsman, 1981).

Mientras las esperanzas de la Ilustración se derrumbaban en el Oeste en sangrientas batallas fronterizas, la degradación racial engendrada por la esclavitud, en el sur, fue utilizada como justificación para dar continuidad a la nefasta práctica esclavista. Hasta entonces, estas creencias no tenían su propio fundamento intelectual, pero pronto obtendrían uno en la generación posterior a 1815. Las lecciones de la experiencia estadounidense en las zonas del expansionismo territorial aceleraron el colapso de la teoría de la Ilustración, favoreciendo la producción y el advenimiento de nuevas teorías científicas acerca de la “inferioridad” negra e indígena. Junto con los nuevos argumentos acerca de la degradación permanente de las razas oscuras, de este modo, el argumento en pro de la superioridad de la raza blanca, y más específicamente de la anglosajona, ganaba fuerza y territorio en los Estados Unidos de la América.

Aunque muchos intelectuales estadounidenses en 1815, de una manera general, entendían las diferencias raciales a partir del prisma del determinismo ambiental, muchos ya empezaban a adherir a las nuevas teorías decimonónicas que proporcionaban respaldo científico a las experiencias de racismo que los expansionistas americanos lidiaban cotidianamente. Al optar por este camino, los científicos estadounidenses se insertaban en los debates internacionales a cerca de las diferencias raciales que dominaron el pensamiento occidental en la década de 1850, pero también respondían a una necesidad de conferir legitimidad a las particularidades del propio contexto estadounidense.

A partir de 1811, una de las voces de mayor prestigio académico que advocaba a favor de la raza como el factor principal en la explicación de las diferencias humanas fue el médico de Carolina del Norte Charles Caldwell, un destacado profesor de historia natural en la Universidad de Pennsylvania que fundó, en 1837, Louisville, una nueva escuela de medicina. Afirmando que las razas no podían ser alteradas ni por el clima ni por el medio ambiente, el médico americano empezó a simpatizar con la nueva ciencia de la frenología, convirtiéndose,

al final de 1830, en uno de los frenólogos estadounidenses más conocidos en el mundo (Horsman, 1981).

En sus anhelos de rechazar las teorías científicas y bíblicas que defendían la unidad de la especie humana, tal como descrito por el *Genesis*, el autor publicó un libro en 1830, intitulado *Thoughts on the Original Unity of the Human Race*, donde afirmaba que Dios había creado no apenas una, sino que cuatro especies humanas: los caucásicos, los mongólicos, los indígenas y los africanos. Consecuentemente, siguiendo al médico frenólogo, las razas no caucásicas estaban condenadas a la extinción o a la subordinación indefinida por parte de los blancos, que eran vistos como inmanentemente superiores y seleccionadas por Dios para reinar sobre la tierra. El argumento era que las razas no caucásicas poseían estructuras cerebrales deficientes que no podían alcanzar el nivel de complejidad del cerebro blanco, y la comparación física de las cabezas y de los cráneos de las distintas razas corroboraban con la premisa de que había una diferencia innata en la composición racial de la especie humana.

La nueva doctrina de la frenología estipulaba que los cerebros pequeños, como sería el caso de los no blancos, no podían desarrollarse plenamente, aunque recibieran una educación de alto nivel; esto se debía a que ellos estaban limitados por la estructura organizacional originaria del formato craneano. La proposición argumentativa de que la estructura organizacional del cerebro humano estaba conformada de manera desigual entre los distintos grupos humanos era típica de los análisis de los frenólogos, pero los escritos que no eran específicamente de corte frenológico también se vieron afectados por los presupuestos racistas de la ciencia de la frenología.

A pesar de que la frenología encontró cierta resistencia por parte de la comunidad científica estadounidense, Caldwell y los frenólogos ganaron fuerte reputación académica entre científicos, físicos y médicos americanos en la primera mitad del siglo XIX. En este sentido, en los circuitos intelectuales estadounidenses decimonónicos circulaba la idea de que los pueblos indígenas americanos no pudieron asimilar el cristianismo debido a que su organización física no era adecuada y receptiva a los elevados preceptos de la religión cristiana, que, por su vez, pasaba a estar asociada estrictamente a la raza blanca. Según estas teorías, la estructura inferior y superior de la cabeza estaba deprimida en las razas oscuras; no eran ni las circunstancias históricas ni el entorno ambiental lo que explicaba su fracaso en adquirir el cristianismo y la civilización, sino las diferencias físicas específicas e inherentes dadas por la composición racial de los seres humanos.

La defensa intelectual de que las sociedades humanas estaban marcadas por un trazo racial inamovible recibió un nuevo impulso en la década de 1830 a través de la defensa generalizada de la esclavitud que se realizó en el sur estadounidense. Los apologistas sureños desarrollaron una serie de argumentos para demostrar la inferioridad específica y permanente de los negros. Las suposiciones tácitas de diferencia e inferioridad de éstos, que habían impregnado el período colonial, ganaban por primera vez una teoría racial coherente que estaba respaldada por los parámetros científicos de la época. Antes que ser una respuesta a los ataques abolicionistas del norte, la apología sureña de la esclavitud se apoyaba en el cambio general hacia las nuevas teorías raciales que se produjo en Europa y en los Estados Unidos.

Como defiende Horsman (1981), más allá de la legitimidad o no de la esclavitud, esta nueva ideología racial sirvió para defender la subordinación o incluso el exterminio de pueblos no europeos en todo el mundo, justificando el abismo político/social entre los europeos, y sus descendientes, y los pueblos sometidos a su proceso de expansión y colonización. De igual manera, en los Estados Unidos, los argumentos que clamaban por una inferioridad negra innata no estaban restringidos al sur ni eran una exclusividad de los adeptos de la esclavitud. Al exponer sus puntos de vista sobre la desigualdad racial, los sureños no tenían necesidad de considerarse una minoría en conflicto. Lo que sí tuvieron que combatir fue el ataque a la institución de la esclavitud, no argumentos a favor de la igualdad racial. Aún con el aumento de la ofensiva contra la esclavitud que se daba en el norte, los teóricos raciales norteamericanos compartían con los sureños el rechazo a la igualdad de las razas, así como la idea de que la mezcla entre ellas produciría seres decadentes y degenerados.

En ese sentido, no había una contradicción sustancial entre los abolicionistas y los defensores de la esclavitud. Los planteamientos de Jefferson acerca de la unicidad de la especie humana y de que “Todos los hombres nacieron iguales”, así mismo como el propio proyecto del Iluminismo, estaban direccionados a un concepto de humanidad eurocentrada que no incluía a las razas oscuras, posibilitando que se formara, posteriormente, una racionalización científica racista acerca de las diferencias entre los hombres. Como visto, el hombre del que habla Jefferson es un hombre en abstracto, distante de los frentes de batalla de la frontera de expansión colonial y aparentemente sin resonancia pragmática con las prácticas racistas que siempre estuvieron presentes a lo largo de la historia estadounidense.

La especulación de este hombre abstracto, sin embargo, no hubiera sido posible sin la efectiva deshumanización de los pueblos oscuros y su subsecuente colonización. De esta manera, los intelectuales de las grandes metrópolis que se erguían al este del país, como es el

caso de Jefferson, no sólo fueron cómplices del racismo estadounidense sino que formularon los antecedentes teóricos del material racista científicista que fue elaborado en el siglo XIX. Más aún, la construcción teórica del hombre americano en Samuel Huntington (2004b) posee reverberaciones efectivas con la concepción del hombre jeffersoniano: no hace falta mencionar su blancura porque ella es entendida como un dado de la naturaleza y del orden divino, el orden natural de las cosas.

El humanismo de Jefferson, considerado como uno de los más prestigiados “padres fundadores” de los EE. UU., continúa vivo y latente en el pensamiento huntingtoniano. El expresidente no necesitaba recordar a sus contemporáneos que el hombre del que hablaba era el hombre blanco, así como Huntington (2004b), al argüir que el americano auténtico es un sujeto sin raza y sin color, no tiene que demostrar a sus lectores que la blanquitud es un dado inherente e indisoluble de la nación. La diferencia residía en que el primero, aunque dentro del contexto de la independencia estadounidense, se dirigía a la humanidad en un afán universalista, mientras que el segundo, en *Who Are We?* (2004b), estaba preocupado en definir las fronteras y la totalidad del *Ser* nacional.

En el único libro escrito por Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (1785), dedicó un apartado sobre la esclavitud en donde, diferentemente de la Declaración de la Independencia, dejó en evidencia su racismo hacia los negros. El autor, que en su vida adulta llegó a poseer más de 600 negros esclavizados, señala que éstos no estaban preparados para el ejercicio de la libertad y podían amenazar el orden social estadounidense basado en la ley y en la propiedad privada. El profesor de filosofía Charles Griswold, en su texto *Rights and Wrongs: Jefferson, Slavery and Quandaries* (1992), afirmaba que Jefferson temía la emancipación de los negros porque, según el expresidente, sus rencores, acumulados en el período de la esclavitud, podrían crear un estado permanente de guerra racial que exterminaría con una u otra raza. La esclavitud era benéfica a los negros, así, porque los protegía de la barbarie a través de un estado permanente de tutela y amparo propiciado por la propia institución de la esclavitud.

En ese sentido, Jefferson escribió que la población negra, cuando comparada a la blanca, era inferior en la razón y en la imaginación, y parecía estar, así, más inclinada hacia la emoción y a la sensación. “Their existence appears to participate”, dice el autor, “more of sensation than reflection” (apud Rodríguez, 2007:563). En la imaginación eran aburridos y anómalos, pues ésta siempre se les escapaba a la razón y a la coherencia. A diferencia de los esclavos romanos, en donde muchos desarrollaron las artes de la ciencia y de la poesía y algunos incluso se tornaron tutores de los hijos de los señores, los esclavos negros estaban



incapacitados para desarrollar un sentido superior de las artes en general. Todo eso les colocaba en un estado permanente de menor edad, donde deberían ser guiados y tutelados por la mano protectora de los señores blancos para conducirlos a la magnificencia de la civilización.

No obstante, al final del apartado, Jefferson parece colocar en duda el presupuesto de que los negros eran inferiores a los blancos al argüir que esta inferioridad era apenas una sospecha. A pesar de ello, diferentemente de lo que propone Horsman (1981), el expresidente americano no parece estar seguro de la unicidad de la especie humana ni de las teorías que afirmaban que la desigualdad entre los hombres se debía a factores climáticos y del medio ambiente. Independientemente de la teoría, queda claro, no obstante, que la manifestación de la variedad humana expresaba una desigualdad de calidades y cualificaciones.

I advance it therefore as *a suspicion only*, that the blacks, whether originally a distinct race, or made distinct by time and circumstances, are inferior to the whites in the endowments both of body and mind. It is not against experience to suppose, that the different species of the same genus, or varieties of the same species, may possess different qualifications (apud Rodríguez, 2007:563, cursiva nuestra).

En otro pasaje del texto, el autor, al preguntarse sobre la proveniencia del color oscuro de la piel de los negros, no hesita en decir que la variedad del género humano pertenece a un orden que está fijado en la propia naturaleza.

The first difference that strikes us is that of colour. – Whether the black of the negro resides in the reticular membrane between the skin and scarf-skin, or in the scarf-skin itself; whether it proceeds from the colour of the blood, the colour of the bile, or from that or some other secretion, *the difference is fixed in nature*, and is as real as if its seat and cause were better known to us (apud Rodríguez, 2007:563, cursiva nuestra).

De esta manera, independiente del carácter que constituía la diferencia entre blancos y negros, nada podía ser hecho para superarla visto que ésta era inmutable e inamovible, además de estar jerárquicamente constituida. El iluminismo de Jefferson, así, revelaba la faceta no declarada del meollo de su proyecto de nación: los derechos fundamentales y la igualdad de los hombres sólo podía llevarse a cabo entre iguales (blancos), visto que los demás grupos humanos (no blancos) no estaban aptos para remover su condición permanente de desigualdad. En ese sentido, como recuerda Griswold (1992), las razas humanas deberían mantenerse

apartadas una de las otras porque su mezcla podría degradar las capacidades mentales de los blancos y rebajar su nivel de humanidad, es decir, tornarlos menos humano.

Esta era una preocupación que, una vez más, unía a abolicionistas y defensores de la esclavitud, pues los negros, como argumentaba Jefferson, se multiplicaban de manera espantosa y podían comprometer no sólo el orden social sino la pureza de la sangre blanca que lo hizo viable (Rodríguez, 2007). No coincidentemente, el problema se repite en el siglo XXI, pero, además de la población negra, el miedo se dirige hoy al ‘crecimiento exacerbado’ de los mexicoamericanos, chicanos y latinos, grupos étnicos que, como ya visto, encarnan las tasas más altas de crecimiento actual en los Estados Unidos.

Por consiguiente, para Jefferson, así como para los abolicionistas en general, era imposible que los negros, una vez libres de la esclavitud, se incorporaran a la sociedad blanca. A los futuros negros libres tendría que serles negado el derecho a la participación en la vida pública, así como excluirles de los derechos civiles. De la misma manera, el proyecto de emancipación de la esclavitud sólo podía llevarse a cabo junto a un proyecto de expatriación. Para Jefferson, esta era una condición *sine qua non* para que la abolición de la esclavitud se convirtiera en una realidad concreta en suelo americano (Griswold, 1992).

Abraham Lincoln, del mismo modo, no consideraba la posibilidad de que los futuros negros emancipados continuaran residiendo en los Estados Unidos porque no estaban en condiciones de vivir en pie de igualdad y libertad con sus antiguos señores blancos. Lincoln llegó a sugerir que los nuevos negros liberados buscaran su nueva casa en Liberia o en Centroamérica. Su posición era que la esclavitud debería seguir estando protegida por la ley donde estaba instaurada, pero no debería permitirse su expansión hacia los nuevos territorios conquistados y los nuevos estados americanos que nacían en el siglo XIX. El fin de la esclavitud y del comercio de esclavizados en el Atlántico también fue defendido porque impedía que más negros llegasen a América y se proliferasen por el país.<sup>40</sup>

Además de los nuevos estudios de la frenología, la base argumentativa de estas ideas se apoyaba también en la escuela de etnología estadounidense que surgió en los años anteriores al estallido de la guerra civil. Como recuerda Horsman (1981), al hablar de la unidad de las nuevas teorías raciales entre norteños y sureños, el centro de la escuela no estaba en el sur sino en Filadelfia. En el núcleo del grupo estaba el físico americano y científico naturalista Samuel George Morton. No se trataba de un sureño defendiendo la esclavitud, sino de un médico de

---

<sup>40</sup> Véase [https://www.eldiario.es/internacional/Fin-esclavitud-EEUU-Lincoln-abolicionista\\_0\\_979902189.html](https://www.eldiario.es/internacional/Fin-esclavitud-EEUU-Lincoln-abolicionista_0_979902189.html).

Filadelfia, dedicado a la investigación científica, que estableció en la capital de Pensilvania la mayor colección científica mundial de cráneos humanos (Horsman, 1981).

Los frenólogos estadounidenses estaban, por supuesto, encantados con los escritos de Morton y con la participación de otros científicos en la nueva escuela de etnología. Caldwell argumentó que las mediciones de Morton habían demostrado, de manera decisiva, la superioridad del cerebro del hombre caucásico sobre las otras razas y la peculiar excelencia de los anglosajones. En ese sentido, Caldwell dijo que Gran Bretaña estaba poblada por anglosajones que eran:

(...) the most endowed variety of the Caucasian race. Their brains are superior in size, and more perfect in figure, than the brains of any other variety. hence the surpassing strength and grandeur at home, and the influence and sway over the other nations of the earth, of those who possess them. The vast and astonishing productions of art in Great Britain, her boundless resources of comfort and enjoyment in peace, and her unequalled means of defence and annoyance in war, are as literally the growth of the brains of her inhabitants, as her oaks, and elms, and ash trees are of her soil. We shall only add, that the inhabitants of the United States, being also of the best Caucasian stock (...) promise to be even more than the Britons of future ages (Caldwell apud Horsman, 1981:128).

Otro integrante de gran destaque de la escuela de etnología, el físico estadounidense Josiah C. Nott, afirmaba que los nuevos estudios de la escuela permitían concluir que la variedad de raza estaba presente también entre los propios caucásicos. De este modo, argüía que los antiguos germanos no sólo construyeron los más nobles y envidiables modelos de civilización a nivel mundial sino que lograron alcanzar los niveles más altos de evolución y perfección racial dentro de la propia Europa. Su teoría sostenía las premisas de la *Leyenda Negra* de que los españoles, aunque europeos, constituían una raza inferior que no podía ser comparada con el vigor y la blancura de los pueblos germanos. Del mismo modo, los celtas, que ocuparon gran parte de Europa, incluyendo las islas de Irlanda y Gran-Bretaña, eran pueblos bárbaros y no suficientemente blancos para resistir al dominio de los anglos y de los sajones en el Atlántico Norte.

Como el historiador Matthew Frye Jacobson muestra en su libro *Whiteness of a different color* (1999), con el aumento de la llegada de nuevas estirpes de europeos en el siglo XIX que no provenían del norte de Europa, se generó en los EE. UU. un pánico nacional que llevó a los estadounidenses a adoptar una visión más restrictiva y politizada de cómo se asignaría a la

blancura. Además de Nott y de la nueva escuela de etnología, una serie de periodistas, políticos, científicos y funcionarios de inmigración adoptaron el hábito de racializar a los europeos para poder, así, separarlos en diferentes categorías. Algunos fueron designados “más blancos” que otros, mientras que algunos fueron calificados como demasiado cercanos a la negrura para ser socialmente redimibles. La historia contada por Jacobson (1999) de cómo los inmigrantes italianos pasaron del estado de paria, en el siglo XIX, al de americanos blancos con buena reputación, en el siglo XX, ofrece una ventana a la alquimia de la producción de razas en los Estados Unidos.

Los científicos estadounidenses iban dando forma, así, a una retórica racial de la identidad nacional que los asociaba directamente al mundo anglosajón anterior a la conquista Normanda en Inglaterra. Las creencias arraigadas en la superioridad de las instituciones políticas anglosajonas se convirtieron en una creencia de la superioridad innata de la rama anglosajona de la raza caucásica. En un sentido más general, involucró todo el creciente interés romántico en la unicidad, en el lenguaje y en los orígenes nacionales y raciales de los Estados Unidos. Tanto directamente desde Alemania como por transmisión a través de Inglaterra, los estadounidenses se inspiraron para vincular su pasado anglosajón con sus raíces teutónicas o arias más distantes.

Incluso durante el período de las trece colonias inglesas, la antigua idea de que la civilización se movía del este hacia el oeste trajo grandes sueños acerca del surgimiento de un nuevo imperio en el continente americano. A medida que los filólogos alemanes vinculaban el lenguaje con la raza y escribían sobre las sociedades que se extendían hacia el oeste desde la Asia central, los colonos ingleses pudieron ver un nuevo significado en su viaje hacia el Pacífico y la Asia. Pasaron a concebirse, de este modo, como los más vitales y enérgicos de los pueblos arios, revitalizando la antigua gloria del Imperio Romano a través de la colonización de las tierras americanas y su implacable viaje hacia el oeste. De este modo, junto a la creencia de que eran un pueblo elegido por Dios para diseminar la civilización y la verdadera iglesia de Cristo, los estadounidenses añadieron, a lo largo del siglo XIX, la creencia de que eran un pueblo racialmente superior y con una ascendencia impecable.

De la misma manera, Samuel Huntington (2004b), como se ha visto, colocaba a lo anglosajón como el núcleo conceptual ineludible de la identidad nacional estadounidense, una identidad que ha resistido a la acción del tiempo y ha sido enteramente creada por los colonos ingleses del siglo XVII. Según sus análisis, la formación de los Estados Unidos está estrechamente ligada a la ascensión de la dinastía Tudor en Inglaterra y la subsecuente reforma

anglicana llevada a cabo por Henrique XVIII. Sin embargo, el politólogo americano parece simpatizar más con la perspectiva defendida tanto por Jefferson como por los whigs reales cuando reivindicaban que las transformaciones que atravesaban la isla británica, sobre todo a partir de la Revolución Gloriosa en el siglo XVII, en vez de acercarse a las libertades inauguradas por el período anglosajón, la sometían a un régimen monárquico de despotismo y autoritarismo.

Para Huntington (2004b), más que por el liberalismo y los preceptos basados en el Iluminismo, los Estados Unidos habían sido creados por una disensión del propio protestantismo: el puritanismo. El autor señalaba que la permeación de las ideas puritanas en las colonias británicas sólo pudo concretarse debido al carácter distintivo de los colonos ingleses que vinieron de “East Anglia”, uno de los primeros reinados anglosajones fundado en Inglaterra a principios del siglo 5 d.C. Diferentemente de las otras olas de colonos ingleses, los colonos de “East Anglia”, más que agricultores, eran predominantemente artesanos urbanos que vinieron a América en grupos familiares. Alfabetizados y portadores de una educación de excelencia (Huntington afirmaba que muchos estudiaron en Cambridge), también eran devotamente religiosos y comprometidos con la difusión de la palabra de Dios. Sus ideas, valores y cultura se difundieron por todo el territorio estadounidense y formaron, de manera decisiva, el modo de vida y el desarrollo político de la nueva nación (Huntington, 2004b).

Huntington (2004b) apelaba a la teoría de la *sociedad de colonos* para justificar el mito de que el meollo de las libertades inglesas y anglosajonas, mientras se degeneraban en la Gran-Bretaña, eran preservadas por los colonos ingleses en lo que sería el futuro territorio estadounidense. De esta forma, a la vez que las sociedades metropolitanas eran sometidas a procesos de mudanzas radicales que la dislocaban de lo que eran originalmente, las sociedades coloniales preservaban los auténticos modos de vida de sus sociedades originarias. De la misma manera, los colonos ingleses no representaban a Inglaterra en su totalidad, sino que segmentos y fragmentos de ésta. Estos segmentos eran parte de sectores de la sociedad inglesa que estaban descontentos y que clamaban por cambios profundos en Inglaterra; sin embargo, estos cambios, tal como expresado por Jefferson y por los whigs reales, no trataban de inaugurar una nueva era política/religiosa sino de regresar al esplendor de la época fundada por los anglosajones.

La diferencia que se ve en Huntington (2004b) en comparación a Jefferson y a los whigs reales es que, para él, las instituciones célebres de los anglosajones todavía estaban preservadas en la Inglaterra del siglo XV y no habían sido totalmente destruidas por la conquista normanda. La ascensión de los Tudor al poder en 1485 y la reforma anglicana en 1534 confirmaban las

prerrogativas huntingtonianas de que la isla británica continuaba siendo anglosajona en esencia. No obstante, fueron los colonos ingleses y la estructura de la *sociedad de colonos* en la colonización de Norteamérica la que pudo dar a los anglosajones un nuevo impulso y vigor, visto que, con el paso del tiempo, los ideales anglosajones perdían fuerza y adhesión en Inglaterra.

Eso se tornaba cada vez más evidente con la aproximación de la independencia estadounidense y la necesidad de construir un aparato conceptual que justificara la separación de Estados Unidos de su antigua metrópoli. De esta forma, frente a la decadencia de la monarquía británica, cabía a los propios americanos defender los valores ingleses tradicionales, visto que los británicos, de acuerdo al nuevo ideal nacionalista revolucionario, se esforzaban en destruirlos. La supervivencia de las célebres libertades anglosajonas, así, ganaba un nuevo eje de gravedad: dejaba de ser una cuestión relacionada al mundo inglés para transformarse, cada vez más, un tema de naturaleza estadounidense.

En este sentido, Huntington (2004b) señalaba que la formación del credo americano, que tomó forma en los años de independencia y formación del Estado-nación americano, debía más a esta cultura protestante anglosajona, que ganó nuevas raíces en suelo estadounidense, que a los ideales políticos europeos de la Ilustración. Consecuentemente, las ideas del Iluminismo, que fueron esenciales a los debates y a las transformaciones políticas por las cuales pasó Europa en el siglo XVIII y XIX, ya poseían su propia razón de ser en el continente americano desde los primordios de los asentamientos ingleses. De esta manera, según Huntington (2004b), los Estados Unidos poco debían a la Ilustración; el país había creado una cultura política de democracia y libertad que habría sido engendrada por el propio protestantismo anglosajón estadounidense.

Así como había hecho la cultura angloamericana, el protestantismo estadounidense cimentó las bases culturales para la posterior formulación del credo americano. El primero traía en su esencia las características que darían forma al segundo, uno era totalmente compatible con el otro. El protestantismo liberal y político, así, penetró en la fe estadounidense, ejerciendo una profunda influencia sobre esta última. Las creencias protestantes y el credo americano, al sostener ideas similares, se transformaron en un solo ingrediente de la identidad nacional, tornando imposible separar lo que era protestante de lo que era liberal. De este modo, como argumentaba Huntington, el credo americano era una especie de protestantismo sin Dios, “the secular credo of the nation with the soul of a church” (Huntington, 2004b:69).

Los estadounidenses, de esta manera, habían compuesto una nueva raza de anglosajones que estaban predestinados a prosperar más que sus hermanos ingleses porque no estaban inmersos en las formas políticas decadentes de la monarquía y del absolutismo británico. No obstante, como se ha visto en inúmeras ocasiones, Huntington (2004b) enfatizaba que lo que pasó a caracterizar a lo anglosajón en los Estados Unidos, en el siglo XX y XXI, ya no era algo perteneciente al ámbito de la etnia y de la raza sino de la cultura. No obstante, entendemos que la ideología racial anglosajona que se desarrolla en el siglo XIX no se deshace como estructura organizacional y arquetípica del discurso nacional en los siglos posteriores, sino que pasa por un proceso de adaptación exigido por las nuevas lógicas funcionales al Estado-nación americano moderno.

En el plano internacional, el expansionismo estadounidense asumió la forma del imperialismo, es decir, la necesidad de defender y expandir los valores sagrados de la democracia y de las instituciones republicanas estadounidenses para protegerlos de la amenaza de regímenes autoritarios y despóticos alrededor del mundo. El aspecto racial que caracterizó al Destino Manifiesto y a la expansión americana en el siglo XIX se dislocaba, ahora, para el plan de las instituciones y de las civilizaciones, lo que Huntington dejó claro cuando, en *The Clash of Civilizations* (1996), formuló los fundamentos teóricos que deberían garantizar la posición hegemónica de los Estados Unidos en el escenario global. En el plano nacional, no obstante, era la cultura protestante angloamericana la que debería preservar y dar continuidad a lo que antes había sido garantizado por la vía de la raza y la etnia, como si la cultura angloamericana fuera, ahora, capaz de reproducir y cumplir con los quesitos que antes eran una prerrogativa de la raza.

También es necesario recordar que la presentación de Inglaterra como un país formado homogéneamente por anglos y sajones por parte de los adeptos del racialismo anglosajón, también posee reverberaciones en la descripción que Huntington (2004b) hace de los Estados Unidos. El argumento de que lo anglosajón pasó a gozar de una homogeneidad cultural a partir del siglo XX sólo fue posible porque antes de establecerse como una cultura homogénea, lo anglosajón ya se había establecido como una raza homogénea. De la misma manera, según el argumento, los Estados Unidos sólo pudieron ser una nación homogéneamente anglosajona porque sus fundadores, los ingleses, así lo eran. Los Estados Unidos pasaban a ser, así, una continuidad y extensión de Inglaterra. Sin embargo, para el disgusto de Huntington (2004b), ni Inglaterra ni los EE. UU. lograron ser el país homogéneamente anglosajón como a los teóricos de la ideología racial anglosajona les gustaría creer.

Aunque el racismo anglosajón se consolidaba como una ideología hegemónica en los Estados Unidos de la mitad del siglo XIX, Horsman (1981) dice que también encontró resistencia en su época, aunque las voces disonantes, según el historiador americano, fueron raras. Los ataques más incisivos contra el agresivo “anglosajonismo” de aquellos años fueron elaborados a fines de la década de 1840 por un político de Ohio y partidario de los derechos afroamericanos llamado Charles Anderson. Horsman (1981) señala que Anderson se preguntó si realmente existía alguna raza que pudiera ser llamada anglosajona, tanto en Inglaterra como en los EUA. Con un sentido crítico que hacía falta entre sus contemporáneos, Anderson señaló que Tácito ni siquiera había mencionado a los sajones, y que tanto los anglos como los sajones nunca habían compuesto a la mayoría de la población en Inglaterra. Los británicos contemporáneos, decía el político de Ohio, tampoco eran anglosajones (Horsman, 1981).

Igualmente, Anderson llamó la atención al hecho de que entre la propia población considerada anglosajona se encontraban escoceses, irlandeses, galeses, entre otros. Este pueblo británico-estadounidense que se extendía por el Atlántico contenía, así, una multiplicidad de cepas. “It is perhaps the most mixed, mongrel and heterogeneous stock of people on earth.” (Anderson apud Horsman, 1981:268). Anderson también admitió que los británicos y los estadounidenses tuvieron logros sorprendentes realizados en su nombre, pero la mayoría de éstos surgieron de las circunstancias y no de alguna superioridad o destino innato. Las teorías de destino y superioridad racial, así, eran criticadas como pretextos para disfrazar la ambición, la codicia y la vanidad de los pueblos que la reivindicaban.

En la misma dirección argumentativa, Horsman (1981) afirma que lo anglosajón posee una larga trayectoria de usos impropios y abusivos que servían más a objetivos políticos que historiográficos. El autor recuerda que Inglaterra siempre estuvo poblada por una intensidad y heterogeneidad de pueblos, que vinieron de diferentes regiones del mundo, y que nunca estuvo compuesta por sólo uno de ellos. Los odiados celtas tampoco desaparecieron por completo y nunca fueron totalmente subordinados por otras fuerzas políticas. En ese sentido, Horsman dice que:

The term "Anglo-Saxon" has had a long history of misuse. In reality there was never a specific Anglo-Saxon people in England. A number of tribes from northern Germany began to settle in England in large numbers in the fifth century; they were not an homogenous group of "Anglo-Saxons," and they did not completely replace the Celtic tribes already living in England. Later the Viking invasions resulted in the settlement of other groups from northern Europe, and the Normans were added to the mix by the Conquest. When in



the nineteenth century the English began writing "Anglo-Saxon" in a racial sense, they used it to describe the people living within the bounds of England, but, at times, they' also used it to describe a vague brotherhood of English-speaking peoples throughout the British Isles and the world (Horsman, 1981:12).

El uso del término anglosajón, en los Estados Unidos, se volvió aún menos preciso. En el siglo XIX, además de excluir a indígenas, mexicanos, africanos y asiáticos, a menudo fue utilizado para distinguir los americanos blancos que poseían ascendencia norte-europea de los que, con excepción de Irlanda, provenían del este y del sur europeo. Las confrontaciones entre grupos provenientes de diferentes regiones de Europa se manifestaron con más fuerza en el siglo del racismo anglosajón, lo que puso en jaque la blancura de muchos pueblos europeos en los EE. UU. que no eran considerados suficientemente blancos de acuerdo a los patrones de blanquitud estipulado por los descendientes norte-europeos. En ese sentido, más que meramente eurocéntrica, la identidad nacional estadounidense pasaba a ser, sobre todo, una idea anglocéntrica. Vale recordar aquí, como arguye Jacobson (1999), como italianos, griegos, irlandeses, poloneses, armenios, judíos, sicilianos, entre otros, perdieran su status de blanquitud al llegar a las costas estadounidenses en el siglo XIX.

Sin embargo, aún para los científicos racialistas más destacados, les era imposible detectar cual era el componente racial que constituía y distinguía a un anglosajón de otros grupos étnicos europeos. El uso del término era de naturaleza política y arbitraria. Era utilizado para legitimar la idea de que los estadounidenses estaban compuestos por las mejores cepas caucásicas y que provenían de un pasado mítico y glorioso que no sólo se ubicaba en los primeros asentamientos ingleses del siglo XVII, sino que se remontaba hacia los primordios del reinado anglosajón en Inglaterra de la primera mitad de la Edad Media.

En los Estados Unidos contemporáneos, el concepto pasó a ser más maleable y albergó una variedad mayor de grupos étnicos europeos. La noción de blanquitud precisaba ser ampliada en función de la presencia masiva de europeos que no venían del norte de Europa. Aun así, la asociación de lo anglosajón a una blancura de corte norte-europeo no desapareció del imaginario nacional y no dejó de operar como un paradigma funcional a la construcción del Estado-nación estadounidense. Grupos más extremistas como los *WASPs* pasaron a reivindicar la terminología para exaltar tanto el aspecto racial de la nación como un sentido de blanquitud que estaba conectado directamente con la mitología protestante.

En una perspectiva más alineada con Huntington (2004b) y con sectores de la derecha estadounidense más “sofisticados”, sin embargo, el término sigue siendo usado para, además de resaltar los orígenes míticos de la nación, negar y ofuscar las asimetrías de poder envueltas en las relaciones raciales, justamente con el argumento de que el centro de gravedad de los conflictos sociales contemporáneos se dislocó de la raza para la cultura. Aun así, los usos actuales de la expresión encubren a las nuevas modalidades del racismo estadounidense y siguen determinando el nivel de blancura necesario para que uno pueda ser aceptado como un miembro auténticamente blanco y americano.

### 3.4. El fatalismo del ethos puritano y el mito profético del origen nacional

It was right here, in the waters around us, where the American experiment began. As the earliest settlers arrived on the shores of Boston and Salem and Plymouth, they dreamed of building a City upon a Hill. And the world watched, waiting to see if this improbable idea called America would succeed. More than half of you represent the very first member of your family to ever attend college. In the most diverse university in all of New England, I look out at a sea of faces that are African-American and Hispanic-American and Asian-American and Arab-American. I see students that have come here from over 100 different countries, believing like those first settlers that they too could find a home in this City on a Hill—that they too could find success in this unlikeliest of places.

**Barack Obama. Discurso pronunciado a los alumnos graduados por la Universidad de Massachusetts en Boston, 2 de junio de 2006.**

El proyecto de nación en Huntington (2004b), respaldado tanto por la historiografía nacional como por la literatura estadounidense denunciada por Dunbar-Ortiz, se estructuraba en torno a la idea del progreso pacífico y del paradigma consensual (Bell, 1978). Ambas teorías defienden que los diferentes grupos étnicos/culturales que han migrado hacia los EE. UU. ingresaron pacíficamente al crisol de razas americano y que la nación de Tío Sam ha evolucionado, así, de manera cohesiva y armónica (García y García, 2007). De acuerdo con este modelo, los pueblos nativos y las minorías-étnicas optaron, de manera consentida, por perder sus referenciales propios de identidad, cultura, lengua y nacionalidad para fundirse y someterse al efecto homogeneizador del *Transmutting pot* estadounidense, este devorador y deglutidor de culturas.

La supremacía de la cultura anglosajona se presenta, de este modo, como una acción natural de la historia y como un locus pacificado que ha sustraído de la nación sus tensiones y luchas internas. Más aún, como se ha visto en el apartado anterior, lo anglosajón está inextricablemente ligado a su carácter profético protestante, lo que le confiere a la historia

americana el ímpetu divino de la inevitabilidad de su expansión tanto sobre los territorios que se convertirían en el espacio estadounidense como, bajo la forma del imperialismo, sobre países y regiones alrededor del globo.

La teoría de la predestinación, formulada primeramente por Juan Calvino en el movimiento de la reforma protestante en la Europa del siglo XVI, obtuvo en la formación de los Estados Unidos una dimensión especial que estaba más allá de las características que asumió cuando las diferentes iglesias protestantes empezaron a nacer en el Viejo Mundo. Para el calvinismo, Dios ya había establecido desde el momento de la creación, para manifestar su omnipotencia, quienes estaban predestinados a la salvación y a la vida eterna. Los electos por Dios recibían su llamado (*the calling*) para que éste les restituyera la voluntad y los dirigiera hacia el bien, mientras que condenaba a los no electos a la muerte eterna, predisponiéndoles para el pecado y la vileza humana. La elección de aquellos que habían sido seleccionados por Dios para la vida eterna se expresaba mediante la señal divina del trabajo y de la riqueza material, sentenciando a los condenados, así, a una vida de penurias y privación (García y García, 2007).

En la colonización inglesa de la región de Nueva Inglaterra, la predestinación, además de sostener el aspecto original de la elección divina vía la condición material, estaba imbuida de la misión divina de la salvación del mundo. Esta premisa, sin embargo, se aplicaba no sólo a los pueblos nativos de América sino que a los propios países reformados europeos, ya que, según los matices puritanos de los colonos peregrinos, el protestantismo europeo también estaba corrompido, ni siquiera el anglicanismo se salvaba. Los peregrinos puritanos eran conocidos por su religiosidad estricta y por su postura separatista en relación a la iglesia de Inglaterra, advocating, bajo el argumento de que ésta no había roto por completo con las estructuras del catolicismo, por la ruptura total con la iglesia anglicana (García y García, 2007).

Del mismo modo, como bien señalado por Dunbar-Ortiz (2014), la teoría de la predestinación en la América también estaba fundamentada por el aspecto racial, aunque éste todavía no estaba basado en las premisas científicas que dieron origen a la ideología racial anglosajona en el siglo XIX. No obstante, tanto la “cualidad de la sangre” como las características de orden socioeconómico eran interpretadas como evidencias del pecado o de la gracia de Dios. En ese sentido, Akenson afirma que “the attractiveness of such a doctrine to a group of invading colonists (...) is obvious, for one could easily define the natives as immutably profane, and damned, and oneself as predestined to virtue” (apud Dunbar-Ortiz, 2014:49).

Los pueblos indígenas, de esta manera, manchados por su piel oscura y por su cultura ‘nómada y de escasez’, eran representados como pueblos oprimidos que clamaban por el rescate y la salvación de los colonos ingleses. En 1628, invocando la autoridad de Dios, los puritanos de la colonia de la Bahía de Massasuchetts (1628-1691), el segundo asentamiento permanente en Nueva Inglaterra después de la Colonia de Plymouth, adoptaron un sello oficial que representaba a un nativo endeble y casi desnudo, con un arco y flecha inofensivo, en donde decía: “Come and help us” (Miller, 1956). La tipificación de la escena se repetiría en muchos otros documentos oficiales de la administración británica y del Estado americano, lo que resulta ser una visión aún hoy encarnada por los gobiernos y tropas estadounidenses cuando justifican su invasión militar a otros países (Dunbar-Ortiz, 2014).

Es importante notar que el sentido profético-divino de la colonización inglesa, al asumir que los nativos no eran descendientes directos de Abraham o Noe, no sólo sirvió para legitimar a los primeros asentamientos en Norteamérica sino que, como se ha argumentado, estableció también las premisas de la guerra justa y las causales de la expulsión de las poblaciones nativas. En ese sentido, el puritano no separatista John Cotton, ministro y teólogo de la colonia de la Bahía de Massasuchetts y responsable por acuñar el término congregacionalismo a las iglesias novoinglesas, apoyándose en el mito de los puritanos como “pueblo elegido” y en la concepción de la América como “terra nullius”, afirmó que:

Donde hay un lugar vacío, existe la libertad para los hijos de Adán y de Noé de llegar y habitarlo, aunque no lo compren ni pidan permiso para ello... Pues hay libertad, conforme al derecho común, para que cualquiera tome posesión de regiones baldías. Desde luego, ninguna nación tiene el derecho de expulsar a otra, si no es por designio especial del Cielo, como el que tuvieron los Israelitas, a menos que los nativos obraran injustamente con ellos y no compensaran las faltas cometidas de manera pacífica. En este caso tendrán derecho a establecer legalmente una guerra contra ellos y someterlos a ella (John Cotton apud Mora, 1988:32).

Así como John Cotton, otro predicador puritano que desempeñó un papel crucial en la fomentación del imaginario de la Nueva Inglaterra como la tierra prometida para edificar la verdadera iglesia de Dios fue el abogado inglés John Winthrop. Él Fue una de las principales figuras en la fundación de la Colonia de la Bahía de Massachusetts, liderando la primera gran ola de inmigrantes ingleses en 1630 y asumiendo el cargo de gobernador de la colonia durante doce años. Sus escritos y su visión puritana de la colonia como “a city upon a hill” dominaron

el desarrollo colonial de Nueva Inglaterra, influyendo en los gobiernos y las religiones de las colonias vecinas y en la formación del futuro Estados Unidos.

El término se volvió famoso después de haber sido empleado por Winthrop en una conferencia intitulada “A model of Christian Charity”, escrita a bordo del barco *Arbella* en su camino hacia Boston en 1630. El predicador inglés, advirtiendo a sus compañeros puritanos a respecto de la causa divina de su misión, dijo que “(...) we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us. So that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken, and so cause Him to withdraw His present help from us, we shall be made a story and a by-word through the world”.<sup>41</sup> Con ello, Winthrop se refería al carácter universal y grandioso, a los ojos de Dios, de la tarea providencial que éste les había depositado. Si éstos no cumplieren con su pacto divino, sus pecados quedarían expuestos para que Dios y todo el mundo los viera y los juzgara.

Samuel Huntington (2004b), del mismo modo, hace referencia a la categoría siempre que se refiere al carácter santificado de los primeros colonos ingleses y a la subsecuente formación de los Estados Unidos. La experiencia de Nueva Inglaterra es asociada y generalizada no sólo a la formación de las trece colonias inglesas sino a la construcción del propio Estados Unidos como Estado-nación. El autor comete, así, un deslice de naturaleza metonímica una vez más. Así como ocurrió con la raza, cuando esta fue destituida de sus particularidades para ser subsumida en una visión generalizante y abstracta de la cultura, la totalidad de la vida social estadounidense contemporánea fue reducida a las singularidades de los eventos que tomaron forma en Nueva Inglaterra durante el periodo colonial.

Por consiguiente, es interesante notar que este nuevo juego metonímico posee una faceta tanto espacial como temporal, es decir, la parte que sustituye al todo se da tanto en el campo del territorio como en aquel de la propia historia americana. La heterogeneidad territorial constituyente de los Estados Unidos, de esta forma, fue destituida de sus peculiaridades intrínsecas para desvanecerse en la idea de una homogeneidad novoianglesa que albergaría todo el territorio estadounidense. Del mismo modo, las características históricas que marcaron a Nueva Inglaterra al inicio de la época colonial removieron las disidencias históricas que marcaron la historia del país para establecer un único sentido de tiempo y desarrollo histórico.

---

<sup>41</sup> Citado en John Beardsley, *the Winthrop Society Quarterly*, 1997, pág. 9. Disponible en <https://www.casa-arts.org/cms/lib/PA01925203/Centricity/Domain/50/A%20Model%20of%20Christian%20Charity.pdf>.

De esta forma, las diferentes disidencias protestantes que aparecieron en los otros siglos de la historia americana – el congregacionalismo, el bautismo, el metodismo, el fundamentalismo, el evangelismo, el pentecostalismo, entre otros, – antes que manifestar una divergencia de sentido político/religioso, expresaban la supervivencia de la esencia puritana novoiñglesa. Todas estaban conectadas bajo una ética política/religiosa que había sido engendrada directamente por el puritanismo de Nueva Inglaterra. Como arguye Huntington (2004b), todas estaban comprometidas con la idea de que había una relación directa entre Dios y el individuo, de que la biblia es el elemento único y supremo de la palabra de Dios y de que la salvación sólo se puede dar a través de la fe individual. Mas aún, el protestantismo estadounidense revelaba para muchos la experiencia transformadora de nacer de nuevo, la responsabilidad personal de hacer proselitismo y dar testimonio, y hacer de la organización eclesiástica una organización democrática y participativa (Huntington, 2004b).

En ese sentido, al hablar del protestantismo americano, hay un constante apelo a la noción cívica religiosa fundada por el puritanismo, y éste último no se confina a la vida religiosa de la nación sino que impregna todos los aspectos de la vida política, cultural y social. Esto se debe a que el protestantismo en los EE. UU., como se ha visto, se constituye en el modelo que guía la forma de hacer política y cultura en el país. Huntington (2004b) resaltaba que el énfasis del protestantismo estadounidense en la conciencia individual, y en la subsecuente responsabilidad del individuo de aprender la palabra de Dios directamente de la biblia, promovió el compromiso político, entre los americanos, con el individualismo, la igualdad y los derechos de libertad de expresión política y religiosa. El suceso o el fracaso en la vida era una responsabilidad que concernía enteramente a la ética del trabajo y a la dedicación individual. De la misma manera, el carácter no jerárquico y participativo de la organización congregacionalista de la iglesia puritana presumía que formas similares de organización democrática deberían ser adoptadas por el gobierno y por las instituciones políticas de la sociedad estadounidense (Huntington, 2004b).

De este modo, más allá de la reforma anglicana, los orígenes de la nación americana deben ser encontrados en la “Revolución puritana inglesa”. La importancia de la segunda pasa a residir en el hecho de que se ha convertido en el catalizador de la primera. Esta revolución se transforma en el hecho más elemental y crucial en la formación de la historia política estadounidense porque en los Estados Unidos “todo tuvo un comienzo protestante”. Así como Pakistán e Israel fueron creados como sociedades musulmanas y judías, los Estados Unidos fueron creados como una nación protestante.

In America, the Reformation created a new society. Unique among countries, America is the child of that Reformation. Without it there would be no America as we have known it. The origins of America, another scholar has argued, “are to be found in the English Puritan Revolution. That Revolution is, in fact, the single most important formative event of American political history.” In America, the nineteenth century European visitor Philip Schaff observed, “everything had a Protestant beginning”. America was created as a Protestant society just as and for some of the same reasons Pakistan and Israel were created as Muslim and Jewish societies in the twentieth century (Huntington, 2004b:63).

Y el autor, insistiendo que la intensidad religiosa fue mayor entre los puritanos que entre otras versiones del protestantismo, continua con lo siguiente:

Religious intensity was undoubtedly greatest among the Puritans, especially in Massachusetts. They took the lead in defining their settlement based on “a Covenant with God” to create a “city on a hill” as a model for all the world, and people of other Protestant faiths soon also came to see themselves and America in a similar way. In the seventeenth and eighteenth centuries, Americans defined their mission in the New World in biblical terms. They were a “chosen people”, on an “errant in the wilderness”, creating “the new Israel” or the “new Jerusalem” in what was clearly “the promised land”. America was a site of a “new Heaven and a new earth, the home of justice,” God’s country. The settlement of America was vested, as Sacvan Bercovitch put it, “with all the emotional, spiritual, and intellectual appeal of a religious quest”. This sense of holy mission was easily expanded into millenarian themes of America as “the redeemer nation” and “the visionary republic” (2004b:64).

La profecía de Winthrop fue, así, exitosa, y el miedo del predicador puritano de que los errores de sus pupilos quedasen expuestos a los ojos de Dios y del mundo, en caso de que fracasasen, no se hizo realidad. El pacto con Dios creado por los puritanos para crear una “ciudad en una colina” pasó a ser el ejemplo de una moral superior no sólo para el mundo, sino que también para los practicantes de otras religiones, u otras versiones del protestantismo, dentro del territorio estadounidense. La sacralidad de la misión puritana se transfirió a toda la nación americana y extendió la categoría de ‘pueblo elegido’ a todos los estadounidenses. Con el paso del tiempo, la sacralidad estadounidense también se manifestó bajo la forma de las instituciones republicanas y seculares, y el sueño de democracia y libertad ganó aires de divinidad. No obstante, lo que no se dice es que, a los ojos de los primeros puritanos que

colonizaron y fundaron la Nueva Inglaterra, la democracia era un sistema que les causaba horror y ojeriza.

Siguiendo a la lógica huntingtoniana, el profetismo político-religioso de Nueva Inglaterra, la colonia de mayor expresividad puritana, se difundió por todo el país y se transformó en el modelo político-religioso preponderante que definió a la esencia americana. Mientras en Inglaterra hubo una revolución puritana que no logró crear una sociedad puritana, los Estados Unidos pudieron desarrollar una sociedad puritana sin encabezar una revolución puritana. Los Estados Unidos lograron alcanzar, así, los ideales de honor y virtud suprema que la reforma protestante en Inglaterra no pudo realizar. Esta misión estaba reservada al carácter religioso incorruptible e infalible de los ‘colonos fundadores’, que, a su vez, sería transferido a los ‘padres fundadores’ de los EUA.

La ramificación protestante del puritanismo en América, a diferencia del modelo británico, se contrastaba con su versión británica porque no temía y no hacía referencia a ninguna autoridad real de la monarquía británica, mucho menos a su jefe máximo: el rey o la reina. En América, afirma Huntington (2004b), siempre ha predominado el “feroz espíritu de la libertad” y los americanos no eran sumisos a ninguna forma de autoridad que no estuviera constituida y conformada por ellos mismos. Las colonias prevalentes del noreste estadounidense eran, así, un refinamiento del protestantismo europeo basado en el principio de la resistencia; eran los disidentes de los disidentes, el protestantismo de la religión protestante.

This dissidence was manifest from the first with the settlements of the Pilgrims and the Puritans in New England. The Puritan message, style, and assumptions, if not doctrines, spread throughout the colonies and became absorbed into the beliefs and outlooks of other Protestant groups. In some measure, as Tocqueville said, “the entire destiny of America” was shaped by the Puritans. The “religious zeal and the religious conscience” of New England, Jaymes Bryce agreed, in “large measure passed into the whole nation”. Qualified, modified, diffused, the Puritan legacy became the Americans essence, While “England had a Puritan Revolution without creating a Puritan society, America created a Puritan society without enduring a Puritan revolution” (Huntington, 2004b:64-65).

A pesar de ello, con el paso del tiempo, la expresión “puritano” se desvaneció del vocabulario político y religioso nacional y dio lugar a otras designaciones y expresiones religiosas. Aun así, como visto, la emergencia de otras categorías religiosas a lo largo de la historia estadounidense, de acuerdo a la perspectiva huntingtoniana, apenas emergen para dar



marcha y funcionalidad a las modalidades cívico/religiosas previamente establecidas por el puritanismo. Más que fragmentos sueltos y desconectados entre sí, representan la continuidad lineal y cohesiva que da sentido a la historia del país. Esto se debe a que la “revolución puritana” estructuró la cultura cívica, política y religiosa de los Estados Unidos y pasó a albergar la variedad de ramas protestantes que ella mismo ha generado.

Por consiguiente, el puritanismo se transformó en lo que se llama hoy simplemente como protestantismo estadounidense, o, como quiere Huntington (2004b), la cultura protestante angloamericana. Una está inextricablemente asociada a la otra, aunque esta asociación no siempre es evidente. Por más que no se use más la terminología, no significa que ha dejado de estar por detrás de los sentidos políticos/religiosos que son accionados cuando su uso es requerido. La “revolución puritana” continúa funcionando como una estructura que no está confinada al pasado, sino como una categoría operante que siempre se actualiza en el presente y condiciona el devenir histórico.

De esta manera, por detrás de la noción de *sociedad de colonos* defendido por Huntington (2004b), reside una concepción sobre la historia americana que obedece a una lógica teleológica y lineal, como si existiera un principio originario e intocable, un comienzo atemporal y fundacional, que pusiera en marcha un desarrollo histórico que contuviera en su núcleo originario todo el fundamento de su historia. La historia estadounidense, así, pasa a estar determinada de antemano por un *a priori* ahistórico, sometiendo su carácter intempestivo y fugaz a un presumido fatalismo inaugural. La historia nacional se vuelve rehén y prisionera del mito de origen nacional puritano y anglosajón; su desenvolvimiento es nada más que la confirmación incesante de las premisas dictadas por este origen idealizado, petrificado e inmaculado.

En ese sentido, es pertinente recuperar aquí la crítica elaborada por Michel Foucault y su propuesta genealógica de la historia en su clásico *Microfísica do Poder* (1998). Como se ha visto en el primer capítulo, el autor apela a una concepción histórica que, desafiando la tradición lineal y evolutiva de la historia, coloca en evidencia los tropiezos, las caídas, las fallas, los deslices y las irregularidades, la falta de concordia y coherencia interna. Hay que devolver al palco de la historia sus conflictos no apaciguados, sus historias no resueltas, su carácter mundano y partícipe de las pasiones humanas. Es preciso dismantelar la idea de una historia ontológica, inaccesible y metafísica, más allá de las acciones humanas, para recuperar sus antagonismos y contradicciones profanas. De este modo, retomando las consideraciones extemporáneas de Friedrich Nietzsche, Foucault afirma que:

De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das Considerações Extemporâneas é esta forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é que ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma (Foucault, 1998:26).

La plausibilidad del tiempo nacional se daba en la medida en que rompía con la idea de una escisión de tiempos históricos, de tiempos desgarrados entre sí y que se interponían unos sobre el otro en el propio transcurso histórico. La nación huntingtoniana necesita forjar esta sensación temporal de cohabitación y simultaneidad, un sentido de tiempo histórico compartido que se reconoce en todos los lados, en todas las épocas, y se recoge en sí mismo en un sentido de reconciliación e identidad. Es esta la acepción de temporalidad que Benedict Anderson, tomando como préstamo una de las expresiones acuñadas por Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia, llamó “el tiempo vacío y homogéneo de la nación” (Anderson, 2008).

Para Anderson (2008), la identidad nacional sólo fue posible porque se concibió a sí misma como una comunidad política imaginada al interior de un tiempo homogéneo y vacío. Esta comunidad nacional pudo realizarse en la medida en que la prensa y las tecnologías capitalistas de información del siglo XIX – periódicos, novelas, folletines – posibilitaron nuevos modos de sociabilidad en los cuales los individuos de una determinada nación, que nunca llegarían a conocerse cara a cara, pasaron a interactuar unos con los otros de forma virtual e imaginada (Anderson, 2008).

Nacía, así, un sentido de temporalidad en el cual todos los grupos reivindicados como integrantes de la identidad nacional, en nuestro caso los grupos admitidos al interior de la cultura (blanca) protestante/puritana anglosajona, estuvieron sojuzgados a un modo de historicidad común, uno, indivisible, cohesivo y no fracturado. Un tiempo en que pasado, presente y futuro estuvieran alineados en una única narrativa y trama histórica, a modo de expulsar para los márgenes de la nación todo régimen de historicidad no concomitante a este axioma vacío y homogeneizador.

También hay que recordar, como nos alerta Chartejee (2007), que el tiempo vacío y

homogéneo de la nación está estrechamente ligado al tiempo del capitalismo y su correspondiente expectativa de progreso, y esta consideración es especialmente válida, sobre todo, porque nos estamos refiriendo al país que encabeza el capitalismo global. Podemos entender el tiempo de la nación estadounidense, de este modo, como un régimen temporal que se filia al modelo de historicidad dado por la modernidad y el capitalismo: un tiempo que se impone como una fuerza irresistible, una marcha inexorable, un mundo único en esencia. Toda y cualquier resistencia que se interponga a su marcha es naturalmente catalogada como una anomalía, una falla del sistema, residuos de otra época que no deberían más existir. Al respecto, Partha Chartejee declara:

El tiempo homogéneo vacío es el tiempo del capitalismo. Dentro de su dominio, el capitalismo no toma en consideración ninguna resistencia a su libre movilidad. Cuando encuentra un impedimento, lo interpreta como un residuo de otro tiempo, un residuo pre capitalista que pertenece al tiempo de lo pre moderno. Tales resistencias al capitalismo (o a la modernidad) son interpretadas como remanentes del pasado de la humanidad, algo que las personas deberían haber dejado atrás, pero que, por alguna razón, no lo hicieron. Al imaginar el capitalismo (o la modernidad) como un atributo propio de la contemporaneidad, esta perspectiva no solo consigue categorizar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: consigue también asegurar al capitalismo y a la modernidad su triunfo final, independientemente de las creencias y esperanzas contrarias que algunas personas pudieron tener, porque, a fin de cuentas, como todo el mundo sabe, el tiempo no se detiene (Chartejee, 2007:111-112).

Todo lo que se coloca al frente es automáticamente destruido y despojado de sentido y singularidad. Benjamin (1994) sitúa este tiempo del progreso como aquél perteneciente a las clases dominantes, de los que vencieron no sólo la batalla por la riqueza y los bienes materiales, sino la batalla por la propia historia. De esta forma, el pasado se convierte en un *continuum histórico* que, a través de una empatía entre las generaciones subsecuentes en el poder, cumplía con la función de legitimar incesantemente los grupos victoriosos como aquellos que encarnaban el sentido “natural” de la historia. En el mismo sentido, el futuro ganaba la forma de un acontecer teleológico, un tiempo ya previsto y delineado que se movía en dirección a la “perfectibilidad infinita do género humano” (Benjamin, 1994:229). Obsesionada por el refinamiento técnico, la historia, o mejor, el historicismo, desembocaba no en la historia de este o de aquel grupo en particular, pero en una historia total, el progreso de la propia humanidad.

Al alinear el proyecto de nación estadounidense al tiempo vacío y homogéneo del

progreso y de la modernidad capitalista, la nación era vaciada de sustancia y contenido, imaginada como un lugar idéntico a sí mismo que se desarrollaba en un eterno repetir histórico. Antes de entender a los pueblos nativos y a las “minorías-étnicas” como comunidades de tiempo portadoras de sistemas históricos distintos y singulares, que se incorporan y se actualizan al capitalismo desde otras trayectorias y expectativas temporales, el tiempo vacío y homogéneo las cataloga como residuos del pasado, los restos de un tiempo precapitalista, tiempos y espacios ininteligibles a la lógica asfixiante del capital. El espacio político/social de la nación, así, era destituido de tensión y conflicto. Cualquier disturbio o fisura que emergiese en su interior era caracterizado, automáticamente, como una irregularidad, una perturbación del sistema que debería ser corregida lo más pronto posible.

Toda y cualquier temporalidad que, de alguna manera, contradijera y colocara en jaque la lógica de la temporalidad protestante/puritana anglosajona eran deslegitimadas como temporalidades disformes y caducadas, reminiscencias de un pasado que, por una razón equivocada de la historia, todavía no habían sido sepultadas definitivamente. La irresistibilidad del tiempo de la cultura anglosajona se imponía de tal forma que ganaba los contornos de un tiempo natural, independiente de la acción humana. Un tiempo metafísico que se desarrollaba en una dimensión fuera del alcance de nuestras manos.

Entretanto, el tiempo del derrotado, de aquél que por un momento fue delegado para el exterior de la historia, no es un tiempo perdido. Como recuerda Benjamin (1994), el propio pasado no está sepultado definitivamente, hay en él una posibilidad constante de acceder a otras historias que pululan intensamente en cada instante de peligro. Contra la naturaleza del tiempo vacío y homogéneo, cerrado en una totalidad previamente dotada de sentido y significado, Benjamin ofrece la imagen de un tiempo abierto, un tiempo en donde se hace presente el carácter imprevisible e inusitado de la propia historia. Un tiempo *saturado de ahoras (Jetztzeit)* en el cual cada presente reposa en una radical alteridad en relación con su pasado, y donde este último se reconfigura, bajo el aspecto de una rememoración, para delinear el espectro de otras narrativas históricas.

Tratase de un pasado no pasado por completo, pues actúa en el presente como una potencia inquietante que lo recuerda de sus contiendas no solucionadas. Los muertos no se encuentran tan muertos como a los que vencieron la guerra les gustaría imaginar; ellos pueden resurgir nuevamente dentro del escenario de la historia, a través de una forma diferenciada que relampaguea fugazmente en cada momento de crisis (Benjamin, 1994). El peligro revela justamente la vulnerabilidad de todo y cualquier sistema histórico, desmontando la imagen de

un todo cohesivo y armónico, así como colocando en jaque las certezas de continuidad de los legados de una determinada tradición. El peligro denuncia las fisuras y las grietas que el tiempo hegemónico del vencedor lucha incesantemente para apagar; sus tachaduras dejan entreabierto, sin embargo, la visualización de tiempos históricos interrumpidos, pero que están vivos y despiertos en cada instante de ahora (Benjamin, 1994).

## 4. La construcción discursiva acerca de los mexicanos en *Who Are We?*. Los nuevos desafíos de la nación estadounidense en el cambio del siglo XX al XXI.

### 4.1. El movimiento *deconstruccionista* y el multiculturalismo estadounidense.

Lionel Sosa ends his book, *The Americano Dream*, of advice to aspiring Hispanic entrepreneurs, with the words: “The Americano dream? It exists, it is realistic, and it is there for all of us to share.” He is wrong. There is no Americano dream. There is only the American dream created by an Anglo-Protestant society. Mexican-Americans will share in that dream and in that society only if they dream in English.

Samuel Huntington. *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*.

Este capítulo realiza un análisis de la sección 3 del *Who Are We?* (2004b), que se intitula *Challenges to American Identity*. Como el propio nombre lo expresa, este apartado del libro reflexiona sobre lo que Huntington concibe como los nuevos desafíos puestos a la identidad nacional estadounidense en este cambio de siglo. La cuestión de la inmigración hispánica a los Estados Unidos, así como de los México-estadounidenses, reaparece como el componente central que no sólo desestabiliza los preceptos fundadores de la nación, sino que pasa a exponer sus heridas y vulnerabilidades frente a las propias dinámicas movilizadas de la historia.<sup>42</sup>

En ese sentido, Huntington (2004b) argumentaba que los problemas evidenciados por la inmigración mexicana, que sufrió un aumento sustancial a partir de la ley de inmigración de 1965, ganaron nuevas proporciones porque pasaron a asociarse con el “odioso” fenómeno del multiculturalismo estadounidense. El problema era aún peor porque los mexicanos se habían apropiado tanto del multiculturalismo como del bilingüismo como una estrategia política para promover a sus propios intereses al interior de los Estados Unidos, transformando las políticas multiculturalistas en un proyecto monolingüe y monocultural que aspiraba sustituir la supremacía homogeneizadora del inglés y de la cultura protestante anglosajona por el español y el modo de vida mexicano.

Otro argumento usado por el autor era que las inmigraciones hispánicas se estaban desviando de los patrones históricos de inmigración hacia los Estados Unidos, colocando

---

<sup>42</sup> Es preciso aclarar que el sentido conferido al término “hispánico” por el autor, antes que abarcar la heterogeneidad de los países de lengua española, se dirige prácticamente a los mexicanos, pues reproduce los estereotipos que atribuyen una identidad estática y homogénea a los países latinoamericanos a modo de reducirlos e igualarlos a las poblaciones del vecino al sur de Estados Unidos. De esta forma, aunque use términos que se relacionen directamente con la cuestión mexicana, como “Mexicans” o “Mexican-Americans”, el sentido de la expresión “hispánico” en *Who Are We?* aparece como una forma de referirse casi siempre a la inmigración mexicana.

riesgos inéditos a los procesos asimilacionistas que habían caracterizado el país. Huntington (2004b) afirmaba que el suceso de las inmigraciones a los EE. UU. sólo fue posible porque supo combinarse con un esquema de asimilación que había hecho de los Estados Unidos una nación excepcional. De este modo, a diferencia de los países europeos, los Estados Unidos habían creado una política asimilacionista exitosa porque, al constituirse en su propia razón de ser, a los inmigrantes no les quedaba otro camino sino el de asimilarse enteramente a la nación.

La inmigración mexicana, sin embargo, había introducido un nuevo patrón inmigratorio que rompía con los esquemas previos de inmigración/asimilación estadounidense. Acerca del tema, el autor argüía que la inmigración a los EUA, antes de seguir el trazado de una línea recta que crecía de manera incesante y desenfrenada, obedecía a patrones cíclicos de funcionamiento que estaban marcados por momentos de euforia, bajas y discontinuidad. Del mismo modo, decía que ésta nunca ha sido una práctica permanente, sino que se restringía a períodos específicos de la historia del país. En ese sentido, la inmigración de México difería porque, según el autor, ésta crecía de forma progresiva y lineal, sin mostrar señales de interrupción y decrecimiento. No obstante, como se verá al final del apartado 4.2., los flujos inmigratorios advenidos de México empezaron a frenarse y a disminuir con la entrada del siglo XXI, dejando que el protagonismo de la inmigración a los EE. UU. fuera asumido por países asiáticos como China e India.

De igual manera, Huntington (2004b) señalaba que las nuevas olas de inmigración mexicana estaban provocando una verdadera erosión en el concepto originario de ciudadanía estadounidense. La idea defendida por el autor era que, debido a la presencia masiva de mexicanos en el país que no se dejaban asimilar, se había producido un verdadero divorcio entre la ciudadanía americana y la identidad nacional. La ciudadanía había perdido su carácter de distintividad para tornarse un instrumento político que posibilitaba, a los extranjeros, la obtención estratégica de derechos y beneficios cuando éstos no estaban disponibles para los no ciudadanos.

En la misma línea teórica, decía que el concepto de ciudadanía en los EUA se había banalizado porque, al poseer dos o más nacionalidades, los inmigrantes ya no tenían que comprometerse exclusivamente con la nación estadounidense. Por consiguiente, los inmigrantes se estaban convirtiendo en americanos no porque se identificaban con el proyecto nacional de la cultura americana, sino porque podían beneficiarse política y económicamente del país, utilizándose de la nacionalidad estadounidense como una forma más de fortalecer los

intereses de sus naciones originarias. Por consiguiente, estos nuevos ciudadanos no eran americanos en esencia porque eran portadores de una ciudadanía “ilegítima” y “falseada”, desvinculada de los valores que “verdaderamente” conformaban y conferían sentido a la identidad nacional de los Estados Unidos.

No obstante, alertamos sobre las distintas modalidades de violencia colonial que la noción de ciudadanía estadounidense adquiere en los discursos huntingtonianos sobre la nación de su país. Al condicionar el derecho a la vida política a la categoría de ciudadano, se produce una banalización de la propia condición humana en el sentido de que ésta pasa a ser algo desproveído de prerrogativas y significación política. La calidad del hombre como animal político, así, pierde valor en sí misma porque la dimensión política se disloca del ámbito humano para el de la ciudadanía. De esta manera, ser únicamente hombre ya no es suficiente para garantizar y viabilizar el acceso a los derechos políticos: es preciso poseer las credenciales que te legitimen como un miembro participante de una comunidad nacional de ciudadanos.

Así mismo, recordamos también que el acceso a los derechos otorgados por la ciudadanía americana está marcado por una relación colonial que está estipulada por la raza. Es decir, el estatus ciudadano sólo podrá realizarse plenamente si coincide y está respaldado por un estatus de blanquitud, a fin de cuentas, al restablecer la conexión de la ciudadanía con la identidad nacional, será el factor racial lo que dará validez y veracidad a la condición legal de ciudadano. En ese sentido, lo que caracteriza la “ilegitimidad” del ciudadano recién converso no es sólo la ausencia de identificación cultural con la nación estadounidense – lo que también es ampliamente cuestionable –, sino la pigmentación no blanca del color de su piel. De esta forma, aunque su situación inmigratoria esté regularizada frente a la ley, están expuestos a un tipo de violencia colonial que se procesa al interior de las interacciones sociales del cotidiano y que está habilitada a operar por “fuera” de los marcos legales de la constitución.

El apartado final del capítulo examina tanto el contenido como las repercusiones del polémico artículo de Huntington intitulado *The Hispanic Challenge*. En éste, el politólogo harvardiano volvía a la cuestión de la inmigración mexicana para deslegitimarla como un proceso inmigratorio que estaba desconectado de las maneras “propiamente americanas” de inmigración y asimilación. Más aún, el autor representaba a los mexicanos como un grupo que colocaba un desafío particular a los EE. UU. porque, como fueron despojados de más de la mitad de su territorio por la fuerza militar en la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848), se sentían habilitados a reivindicar la posesión de las áreas perdidas por la guerra. De



esta forma, la masiva concentración de mexicanos en el suroeste de los EUA debía ser entendido en términos de una *reconquista* política y demográfica que manifestaba una amenaza concreta a la seguridad y a la integridad del territorio nacional.

También reflexionamos acerca del porqué de la “no asimilación” de las diferentes generaciones de mexicanos en los EUA. Huntington (2004b) señalaba que el asimilacionismo estadounidense se daba de manera progresiva y lineal en el transcurso de tres generaciones, modelo que nombró como “three generations model”. Las subsecuentes generaciones de mexicanos que residían en Estados Unidos, sin embargo, significaban una inversión a esta regla, es decir, en vez de asimilarse cada vez más a lo largo de las tres generaciones, desvinculándose de los referentes culturales de sus padres y abuelos, pasaban por un proceso de desasimilación gradual que restablecía los lazos étnicos y comunitarios que caracterizaron sus generaciones anteriores. Por consiguiente, aquellos que habían nacido en los EUA y que llevaban más tiempo viviendo en el país estaban menos inseridos en la sociedad estadounidense que los inmigrantes mexicanos que llegaron ya grandes al país.

No obstante, varios autores denunciaron la noción inamovible del asimilacionismo huntingtoniano para defender la idea de que la asimilación estadounidense era algo maleable que cambiaba con el tiempo. Los mexicanos, por lo tanto, se estaban asimilando a algo distinto del ideal rígido y monolítico planteado por el esquema de la cultura protestante anglosajona de Samuel Huntington. Pese a ello, hay que entender también que la idea misma de asimilación es extremadamente problemática porque, tras la cara de una aparente benevolencia acerca de la “naturalidad” del progreso y del desarrollo nacional, trae consigo modalidades cambiantes de dominio colonial que nulifican el poder de agencia y decisión de los grupos asimilados.

De igual manera, es preciso comprender que, independiente de si los mexicanos quieren o no asimilarse, es el propio concepto de nación estadounidense, en sus diferentes formas hegemónicas, lo que obstaculiza las posibilidades concretas de asimilación. De este modo, por más que intenten adentrarse al círculo restringido de la comunidad nacional, lo que es vehementemente deseado por la gran mayoría de inmigrantes que se dislocan a los Estados Unidos, hay estructuras coloniales de poder, como es el caso de la raza, que imposibilitan la incorporación plena y total de las poblaciones no blancas al mainstream de la sociedad americana.

Para entender a las construcciones discursivas huntingtonianas que representaban a los inmigrantes mexicanos y sus descendientes como los nuevos enemigos de la nación,

asociándolos con una amenaza inminente que colocaba en jaque la propia existencia de los Estados Unidos, es preciso relacionarlas con la cuestión del multiculturalismo estadounidense y comprender lo que Huntington llamó *movimiento deconstruccionista* (2004b:142). Como se ha visto en el apartado 2.3, el término se refería a la “adulteración” del significado original de las luchas de los sesenta, convirtiéndose en un movimiento que ya no trataba de incluir a los grupos minoritarios en los valores de igualdad y libertad respaldados por el credo americano, sino de forjar un sentimiento separatista que impulsaba los intereses particulares de cada minoría étnica/racial. Los Estados Unidos, consecuentemente, en vez de constituir una nación modelada por la preeminencia de la cultura protestante anglosajona, pasó a ser representado como si fuera un mosaico de diversos pueblos y grupos subnacionales.

The deconstructionists promoted programs to enhance the status and influence of subnational racial, ethnic, and cultural groups. They encouraged immigrants to maintain their birth country cultures, granted them legal privileges denied to native-born Americans, and denounced the idea of Americanization as un-American. They pushed the rewriting of history syllabi and textbooks so as to refer to the “peoples” of the United States in place of the single people of the Constitution. They urged supplementing or substituting for national history the history of subnational groups. They downgraded the centrality of English in American life and pushed bilingual education and linguistic diversity. They advocated legal recognition of group rights and racial preferences over the individual rights central to the American Creed. They justified their actions by theories of multiculturalism and the idea that diversity rather than unity or community should be America’s overriding value. The combined effect of these efforts was to promote the deconstruction of the American identity that had been gradually created over three centuries and the ascendance of subnational identities (Huntington, 2004b:142).

Huntington (2004b) afirmaba que el fenómeno del *deconstruccionismo* en los Estados Unidos era parte de un movimiento global que tomó de asalto todo el mundo occidental a partir de los sesenta. La globalización económica y la expansión de las tecnologías de transporte y comunicación facilitaron no sólo los flujos inmigratorios del período, también estimularon que los nuevos grupos inmigrantes preservaran las identidades de sus países originarios. El abrupto fin de la guerra fría en 1989 también jugó un papel decisivo en la medida en que debilitó la prominencia de las identidades nacionales e incitó a que las personas buscaran otras fuentes identitarias que no pasaran por los criterios colocados por el Estado-nación.

A todo esto, se sumaba la formación de un inédito escenario político estadounidense en donde nuevos liderazgos políticos, protagonizado por miembros de comunidades étnicas minoritarias, pasaron a ejercer gran influencia en la vida política del país, impactando

negativamente a oficiales de gobierno, burócratas, jueces, académicos y periodistas. La influencia de los nuevos líderes políticos, junto a la maquinaria política americana que posibilitó su ascensión, también produjo una gran conmoción en la opinión pública estadounidense, generando sentimientos de culpa y simpatía hacia aquellos que pasaron a ser vistos como víctimas de la opresión, exclusión y discriminación perpetrada por los americanos blancos (Huntington, 2004b).<sup>43</sup>

Pese a que tanto el *deconstruccionismo* como el multiculturalismo tuvieron su gestación en los años cincuenta, transformándose en movimientos masivos en la década subsecuente, Huntington (2004b) señalaba que este último alcanzó su pico a finales de los ochenta e inicios de los noventa con el fin de la era Reagan y la elección de Bill Clinton en 1993. Para el autor harvardiano, la administración Clinton revivió las “distorsiones multiculturalistas” de los sesenta a tal punto de proponer que los EE. UU. necesitaban pasar por una tercera gran revolución que eliminara de una vez la predominancia de la cultura europea sobre el país. En ese sentido, el autor denunciaba que, por detrás de la máscara humanitaria que aspiraba promover los derechos humanos y combatir el racismo, el proyecto multiculturalista representaba, en realidad, una agenda política cuyo objetivo central era la destrucción de la propia civilización europea y occidental.

Multiculturalism is in its essence anti-European civilization. It is, as one scholar said, a “movement opposed to the monocultural hegemony of Eurocentric values, which has generally resulted in the marginalization of other ethnic cultural values... [It is opposed to] narrow Eurocentric concepts of American democratic principles, culture, and identity.” It is basically an anti-Western ideology. Multiculturalists advance several propositions. First, America is composed of many different ethnic and racial groups. Second, each of these groups has its own distinctive culture. Third, the white Anglo elite dominant in American society has suppressed these cultures and compelled or induced those belonging to other ethnic or racial groups to accept the elite’s Anglo-Protestant culture. Fourth, justice, equality, and the rights of minorities demand that these institutions encourage and support their revitalization. America is not and should not be a society with a single pervasive national culture (Huntington, 2004b:171).

---

<sup>43</sup> El multiculturalismo también fue un factor crucial que fortaleció las políticas adoptadas por los deconstruccionistas en el sentido de que los dos fenómenos produjeron un cambio substancial en los modos de lucha de la clase obrera de inicios del siglo XX. El culto a las políticas de raza y etnicidad tomaron el lugar de las organizaciones de izquierda pautadas en la lucha de clases y en el socialismo. La nueva orden del día era promover políticas identitarias pautadas en la búsqueda de derechos para mujeres y grupos étnicos minoritarios a través del apelo a la diversidad étnica/racial y el multiculturalismo (Huntington, 2004b).

Por consiguiente, así como el *deconstruccionismo*, el multiculturalismo americano era una afronta direccionada no sólo a Europa sino al propio Estados Unidos. El legado blanco, protestante y anglosajón de la nación dejaba de ser algo digno de honra y orgullo para ser denunciado como una tradición odiosa de racismo y opresión que precisaba ser erradicada impetuosamente de la historia estadounidense. El multiculturalismo, además, enaltecía un nuevo sentido de raza y etnicidad que ponía en jaque el modelo daltónico y meritocrático inherente a la retórica nacionalista huntingtoniana, demonizando todo lo relacionado a la civilización occidental para exaltar a las culturas no blancas tercermundistas. De esta forma, para Huntington (2004b), el proyecto multicultural que se llevó a cabo en los EE. UU. era antiamericano en su propia esencia.

El multiculturalismo de los años noventa, así como pasó en las décadas anteriores, también contó con el apoyo de grandes corporaciones, intelectuales, académicos, miembros del gobierno y educadores. El principal impacto de las políticas multiculturales, sin embargo, se dio en las prácticas educativas de las escuelas y universidades americanas, y aquí reside uno de los grandes temores de Huntington. Para éste, las escuelas públicas fueron el gran canal a través del cual los hijos y nietos de los inmigrantes ingresaron a la sociedad y a la cultura estadounidense. El objetivo de los multiculturalistas, no obstante, era hacer exactamente lo contrario. En lugar de priorizar los valores fundamentales que caracterizan la cultura americana, los maestros multiculturales querían transformar las escuelas en espacios políticos en donde se “falseaba” la historia del país a través de la promoción de historias y culturas relacionadas a los diferentes grupos étnicos estadounidenses (Huntington, 2004b).

En ese sentido, el politólogo harvardiano, a través de una investigación realizada por Sandra Stotsky, profesora del Departamento de Reforma Educativa de la Universidad de Arkansas, afirmaba que el énfasis del contenido de los libros didácticos se trasladó de una perspectiva enfocada en la historia nacional hacia otra basada en los intereses de los grupos étnicos/raciales. La investigación, llevada a cabo en los años noventa y dirigida a los estudiantes de cuarto, sexto y duodécimo grado, concluía que el 31 al 73 por ciento de los materiales didácticos direccionados a la enseñanza de la historia de los Estados Unidos privilegiaban la historia de las minorías étnicas/raciales, centrándose en grupos indígenas, asiáticos, afro e hispano-americanos. Por consiguiente, los estudiantes estaban más familiarizados con la historia de la abolicionista Harriet Tubman y la activista afroamericana Rosa Parks que personajes como George Washington y Abraham Lincoln. El protagonismo de los colonos blancos anglosajones y de los “padres fundadores”, para el infortunio de

Huntington, parecía estar cediendo el paso hacia una nueva narrativa de la historia estadounidense. De este modo, describiendo la situación de las escuelas americanas en 1997, Nathan Glazer resaltaba que: “how complete has been the victory of multiculturalism in the public schools of America” (Glazer, 1997:83).

Los programas de enseñanza superior de las facultades y universidades americanas, igualmente, asumieron la misma actitud cuando incluyeron planes de estudios obligatorios sobre las minorías étnicas. A principios de la década de 1990, diversas instituciones como Dartmouth, Wisconsin y Mt. Holyok llegaron hasta el punto de reemplazar antiguos cursos sobre la civilización occidental por cursos enfocados en las mujeres, en las minorías y pueblos tercermundistas. De esta forma, para Huntington (2004b), el estado de ánimo era el de inculcar en los americanos una culpabilidad en relación al estatus social de las minorías étnicas, transformando la herencia europea occidental en un bagaje cultural odioso del cual habría que librarse lo más pronto posible para redimirse, a través de la exaltación de las culturas no occidentales, del “pecado blanco”. Una vez más, las batallas políticas y curriculares por valorar las trayectorias de los pueblos no europeos eran vistas como un “racismo reverso” que incriminaba a los blancos por el mero hecho de haber nacido así, descaracterizando a la praxis racista como un fenómeno político, y no biológico, que beneficia a una población (blancos) en detrimento de otras (no blancas).

Sin embargo, los pilares que ostentan la identidad nacional estadounidense, en su acepción huntingtoniana, no se desvanecieron frente a las “interpretaciones erróneas” de los deconstruccionistas y multiculturalistas; a fin de cuentas, éstos tuvieron que enfrentarse con una resistencia abrumadora por parte del “pueblo” americano, que nunca se dejó llevar por los “delirios antinacionales” de las élites y minorías étnicas del país. En ese sentido, Huntington (2004b) decía que el desafío multicultural generó contra-movimientos masivos y populares, sobre todo en los ochenta y en los noventa, que reafirmaron su compromiso con las premisas anglosajonas de la nación estadounidense y lograron frenar la popularidad que las teorías multiculturales iban ganando a finales del siglo. Gran parte de académicos e intelectuales también se sumaron al contra-movimiento y publicaron libros como *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*; *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the battle for America's Future*; *The Diversity Myth: Multiculturalism and Political Intolerance on Campus*, etc. (Huntington, 2004b:176).

Según el autor, el siglo XXI también empezó con una serie de medidas para revertir los efectos “nefastos” del multiculturalismo, aumentando la oposición a los cambios de los planes

de estudios escolares que las políticas multiculturales habían logrado implementar anteriormente. Organizaciones prominentes como el Consejo Estadounidense de Fideicomisarios y Antiguos Alumnos (*Council of Trustees and Alumni*) y la Asociación Nacional de Académicos (*National Association of Scholars*) surgieron para rechazar tanto a la “degradación de la historia estadounidense/occidental” como a la “reducción de los estándares educativos” en las universidades estadounidenses. La clase política también reaccionó. En el año 2000, el Congreso aprobó por unanimidad una resolución instando a las autoridades educativas a tomar medidas para corregir el “analfabetismo histórico americano”. Del mismo modo, en 2001, el presupuesto del Departamento de Educación subió en decenas de dólares para mejorar y enfocarse en la enseñanza de la historia estadounidense y, en 2002, el propio presidente Bush propuso medidas para abordar este problema a una reunión de doscientos líderes educativos (Huntington, 2004b).

No obstante, Huntington (2004b) señalaba que la batalla multicultural ganó un aspecto bastante singular en los años noventa debido a las nuevas olas de inmigración masiva de México hacia los Estados Unidos. Aunque la inmigración de mexicanos a los EE. UU. es de larga data, es hasta 1970, después de la implementación de la nueva ley de inmigración en 1965, que su composición numérica alcanza índices realmente elevados, llegando a la cifra de 900 mil personas para la década de los 70. Ya en 1980, México pasó a ser el principal país emisor de inmigrantes a los Estados Unidos, enviando un poco más de 2 millones de mexicanos a su vecino del norte. En la década de 1990, no obstante, el número se multiplica y la inmigración mexicana a los EUA llega a su pico, esto es, a 4.4 millones de personas (Olvera, 2012).

En ese sentido, el politólogo harvardiano argumentaba que la fuerte presencia de hispanos en los EE. UU. transformó el multiculturalismo estadounidense en un proyecto bicultural. Este era el gran argumento del autor para diferenciar la inmigración mexicana de las inmigraciones anteriores a 1965: el flujo migratorio hacia los EUA ya no venía de múltiples naciones sino que estaba dominado ahora por una sola nación, la de México. Según el autor, este problema se mostró bastante evidente en el caso de las disputas lingüísticas que pasaron a cuestionar la predominancia del uso del inglés en la sociedad americana en general. Esto ponía en jaque la noción de una relación intrínseca e inevitable entre la lengua inglesa y la identidad nacional, abriendo el camino para que se pudiera adoptar diversas lenguas dentro del territorio estadounidense. Sin embargo, Huntington (2004b) resaltaba que, así como en el caso del

multiculturalismo, el proyecto del multilingüismo era en realidad una forma de convertir a los EE. UU. en un país bilingüe.

In terms of both symbol and substance, the battles over English were a major front in the broader war over American identity. The question in this conflict, one scholar said, is “whether the United States should reflect a dominant English-speaking majoritarianism or encourage a multilingual culture.” The real issue, however, is not multilingualism but bilingualism (Huntington, 2004b:158).

De esta manera, la cuestión multilingüe y multicultural ganaba una dimensión todavía peor porque, en la perspectiva huntingtoniana, no se trataba de diversificar la sociedad estadounidense, tal como argüían los multiculturalistas, sino de imponer una lengua y cultura extranjeras: el español y el modo de vida mexicano. La idea era que los inmigrantes mexicanos se habían apropiado del multiculturalismo para hacer prevalecer su propia lengua y cultura, y que los multiculturalistas acogieron la propuesta con gran animosidad. El bilingüismo travestido de multilingüismo, por lo tanto, no representaba apenas la posibilidad de comunicarse en otra lengua debido a factores creados por la inmigración; se trataba de un proyecto político que atacaba a los pilares de la propia identidad nacional en sí (Huntington, 2004b).

Consecuentemente, Huntington (2004b), a través del filósofo español Miguel de Unamuno, decía que la lengua es la sangre del espíritu y que el inglés, al contrario de la raza y de la religión, era indisociable de la nación estadounidense. El argumento era que la identidad de una nación sólo podía existir a través de una lengua que lograra erigir y unificar una comunidad nacional de iguales pautada en una relación de reciprocidad. La comunicación, a través de la lengua, era lo que volvía posible la realización de una interacción social intensa que pudiera forjar lazos de integración e identificación, descartando la ocurrencia de guerras y conflictos. Si un determinado Estado-nación permitiera que sus habitantes se comunicaran en diferentes idiomas, su socialización se restringiría a los pequeños círculos sociales que compartían la misma lengua, imposibilitando la manifestación de una vinculación más amplia que daría forma a la propia nación. Por consiguiente, si la comunicación no podía realizarse, tampoco podía concretarse la existencia de una identidad nacional.

“Language,” Miguel de Unamuno said, “is the blood of the spirit.” It is also something much more down-to-earth. It is the basis of community. In this respect, despite Governor Martinez, it differs fundamentally from race and religion. People of different race and different religions have often fought each other, but if they have the same language they can still speak to each other and read what each writes. Nations, as Karl Deutsch showed in his classic book *Nationalism and Social Communication*, are groups of people who communicate more extensively and intensely with each other than they do with other people. Without a common language, communication becomes difficult if not impossible, and the nation becomes the arena for two or more language communities whose members communicate far more intensely with the members of their group than with those of the other group (Huntington, 2004b:159).

La promoción de diferentes idiomas al inglés y, más específicamente, del español, es un fenómeno que empieza a destacarse a partir de las luchas de los derechos civiles durante los años sesenta. Así como se promulgaron leyes como el *Civil Rights* (1964) y el *Voting Rights Act* (1965), tal como se ha visto en el apartado 2.3, en 1968 se aprobó también la ley *Bilingual Education Act*, cuyo propósito era crear programas educativos innovadores, financiado por subsidios federales, para estudiantes con capacidad limitada para hablar inglés. Con el argumento de que había altas tasas de deserción y bajo rendimiento escolar por parte de niños mexicoamericanos que no dominaban el inglés, el senador texano Ralph Yarborough presentó la ley de Educación Bilingüe en 1967, la cual fue aprobada, en el año subsecuente, por el presidente Lyndon B. Johnson y por el nonagésimo Congreso estadounidense (Petrzela, 2010).

Aunque el propio Huntington (2004b) reconocía que la ley de 1968 no era clara en relación a si su objetivo era acelerar la transición del español para el inglés o promover el bilingüismo, el autor afirmaba que, para mediados de los ochenta, la ley se estaba aplicando erróneamente y, así como pasó con la ley de derechos civiles y la de derechos al voto, se estaba alejando de su contenido original. En ese sentido, el politólogo harvardiano citaba a una encuesta organizada por la revista *Time*, realizada en la misma década, en donde decía que la nueva instrucción de la educación bilingüe estaba diseñada “to maintain a student’s original language indefinitely, bolstering the language with enrichment studies in indigenous art, music, literature and history” (citado en Huntington, 2004b:164).

De la misma manera, señalaba que el propio secretario de educación, William Bennett, concluyó que el Departamento de Salud, Educación y Bienestar estaba aprovechándose de los programas de educación bilingüe como medio para impulsar conocimientos relacionados a la cultura de origen de los estudiantes con bajo desempeño en el idioma inglés. Por consiguiente, Bennett afirmaba que “Bilingual education was no longer seen so much as a means to ensure



that students learned English. Rather, it became an emblem of cultural pride, a means of producing a positive self-image in the student.” (apud Huntington, 2004:164). El autor de *The Clash of Civilizations* también mencionaba al demócrata James Scheuer, un ex miembro de la Cámara de Representantes del Congreso de Nueva York que patrocinó la ley de educación bilingüe, para sostener la idea de que los programas escolares bilingües habían sido pervertidos y politizados. Scheuer decía que éstos, en vez de ayudar a los estudiantes con dificultades en inglés a mejorar el dominio del idioma, estaban aboliendo la lengua inglesa para enseñar cursos sólo en español. De este modo, las intenciones originales de la ley, concluía el ex congresista, estaban siendo falsificadas (Huntington, 2004b).

Otro ex congresista mencionado por Huntington que también había sido patrocinador del *Bilingual Education Act*, el puertorriqueño Herman Badillo, expresaba una preocupación similar. Badillo resaltaba que el 85 por ciento de los estudiantes de programas bilingües del noveno grado en Nueva York no concluían sus estudios de secundaria y que el 55 por ciento de los estudiantes del sexto grado de la misma ciudad no se incorporaban a las escuelas ordinarias ocho años después de haber iniciado sus estudios en la educación bilingüe. En ese sentido, indicaba que ésta se había transformado en un proyecto de educación monolingüe que buscaba la expansión del español a expensas de la enseñanza en inglés, o, en sus propias palabras, “(Bilingual education) has become ‘monolingual education’, which doesn’t help the students... It’s supposed to be English first, and then Spanish. It wasn’t supposed to be eight years in a program. It was supposed to be transitional.” (apud, 2004b:165).

Huntington (2004b) destacaba, además, que el incentivo al uso del español no se restringió a las escuelas, sino que se expandió a varios aspectos de la vida política y social del país, como las elecciones, asuntos de gobierno, el mercado y el mundo empresarial. De esta manera, el autor mencionaba la aprobación de una enmienda a la ley del derecho al voto en 1975 que prohibía a los gobiernos locales y estatales imponer cualquier restricción lingüística a grupos minoritarios hablantes de otros idiomas distintos al inglés. La enmienda estipulaba que, si los distritos electorales tuvieran tasas de alfabetización en inglés inferior al promedio nacional, o si 5 por ciento o más de la población local perteneciera a un grupo lingüístico minoritario – definidos como americanos indígenas, asiáticos, nativos de Alaska o “of Spanish Heritage” –, los gobiernos locales estaban obligados a propiciar boletas electorales tanto en inglés como en español (Huntington, 2004b:161).

El autor también resaltaba que, en 1980, el sistema electoral de San Francisco había adoptado un modelo que iba más allá del sistema bilingüe de 1975 y se comprometía en

proporcionar boletas, folletos y observadores electorales, así como realizar campañas de registro de votantes, en chino, español e inglés. En ese sentido, para 2002, el sistema electoral estadounidense poseía una media de 335 jurisdicciones, en 30 estados, que estaban obligadas a suministrar materiales escritos, y asistencia oral, en otras lenguas que no fueran el inglés, de los cuales 220 requerían que se lo hicieran en español (Huntington, 2004b).

Sin embargo, la adopción del sistema bilingüe para el sistema electoral americano, en la concepción del politólogo harvardiano, lesionaba al propio modelo de ciudadanía establecido por la constitución, que restringe el derecho de voto a ciudadanos estadounidenses. Para los inmigrantes, la única posibilidad de obtener la ciudadanía estadounidense es a través de la naturalización, y ésta exige que el candidato sea aprobado en un examen dividido en dos etapas: una que requiere el dominio del inglés, determinado por la capacidad de leer, escribir, hablar y comprender el idioma, y otra que solicita el conocimiento de la historia y del gobierno de los Estados Unidos, la cual se define mediante una prueba de educación cívica. Cabe destacar que las personas mayores y los discapacitados que han vivido en los EE. UU. por un mínimo de quince años son las únicas poblaciones exentas de este requerimiento. Las personas elegibles al voto, por lo tanto, deberían poseer el dominio suficiente del inglés para poder leer boletas electorales, y los demás materiales relacionados al proceso de votación, de modo que el uso del español, o de otros idiomas, no fuera necesario (Huntington, 2004b).

El autor también se quejaba de que las cortes de justicia y agencias federales, bajo el argumento de que las instituciones no podían realizar ningún tipo de discriminación en contra de minorías lingüísticas que no dominaban el inglés, interpretaron el título VI del *Civil Rights Act*, que prohibía cualquier forma de discriminación basada en el “origen nacional”, como un modo de promover el uso de lenguas foráneas en el país. Peor aún, a través de la idea de que no se podía violar el derecho a la libre expresión garantizada por la primera enmienda de la Carta de Derechos (“Bill of Rights”) de los EE. UU., las cortes americanas, en algunas circunstancias, cometieron el grave error de tornar inconstitucional el uso obligatorio del inglés.<sup>44</sup> La primera enmienda se amplió, así, para abarcar no sólo la manifestación del contenido expreso por el derecho a la libertad de expresión sino también el lenguaje utilizado para expresar tal contenido (Huntington, 2004b).

---

<sup>44</sup> La Primera Enmienda impedía que el gobierno americano regulara el establecimiento de una religión, o que prohiban el libre ejercicio de la religión, o restrinjan la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de reunión, o el derecho a solicitar al gobierno la reparación de agravios. Fue adoptado el 15 de diciembre de 1791 como una de las diez enmiendas que constituyen la Declaración de Derechos.

Consecuentemente, ante la falta de claridad de la ley de educación bilingüe, anteriormente admitida por Huntington (2004b), acerca de si debería ser una medida para la adopción del inglés o del bilingüismo, el autor parece no mostrar renuencia hacia la primera opción. De este modo, tal como había pasado con las leyes de los derechos civiles y de los derechos al voto, que se “desviaron” de sus anhelos originales para fomentar la creación de políticas de preferencia racial, el *Bilingual Education Act* había dejado de ser un medio transitorio para acelerar el pasaje del español hacia el inglés para convertirse en una medida de fomentación de los valores culturales asociados a los hablantes de la lengua española. Por consiguiente, así como en las políticas de acción afirmativa, habría que dar un tratamiento diferenciado a los no hablantes del inglés a modo de colocarlos en pie de igualdad con los angloparlantes. Un precepto que, tal como se ha visto a lo largo del texto, dañaba los fundamentos sagrados de la igualdad individualista, genérica y meritocrática del credo americano. De este modo, Huntington decía que:

Following Congress’s adoption of Senator Yarbough’s proposal to help his poor Mexican-American constituents to get a better education, education in non-English languages spread rapidly through the country, even to those seven states whose laws or constitutions prohibited instruction in languages other than English. In 1970 the federal Office for Civil Rights directed that under Title VI of the Civil Rights Act, a school district with “more than five percent national-origin-minority-group children” had to “take affirmative steps to rectify the language deficiency in order to open its instructional program to these students.” Two years later, a federal district judge ruled that the equal protection of the laws clauses required students in New Mexico to be instructed in their native language and culture (2004b:189).

Para el politólogo de Harvard, sin embargo, la aplicación “distorsionada” de la nueva ley, al desasociar el inglés con la nación de Tío Sam, no sólo acentuaba las brechas socioculturales entre hispanos y anglohablantes, sino que atacaba directamente los preceptos de la identidad nacional. Más aún, de modo semejante a lo que pasó con el multiculturalismo, que en la retórica huntingtoniana se había transformado en un esquema bilingüe y bicultural en donde la cultura estadounidense y mexicana deberían coexistir, la educación bilingüe, tal como dicho por el ex congresista Herman Badillo, se había revelado en una amenaza aún más peligrosa: la sustitución del modelo monocultural inglés, protestante, blanco y anglosajón por otro que fuera igualmente monocultural, pero español, católico, mestizo y mexicano. De esta forma, en la década de los ochenta y de los noventa, el multiculturalismo y el bilingüismo americanos habían asumido una faceta ideológica que, lejos de impulsar la igualdad de

derechos hacia los grupos marginalizados de la sociedad estadounidense, promovía los intereses ocultos de un único grupo en particular, el de los mexicanos.

Sin embargo, Huntington (2004b) destacaba que los contra-movimientos masivos que se levantaron contra las políticas multiculturalistas también se opusieron a los rumbos que las políticas del bilingüismo (monolingüismo) estaban asumiendo a finales del siglo. Como resultado de ello, dado que la constitución estadounidense nunca oficializó la institucionalización de la lengua inglesa, el senador republicano S. I. Hayakawa creó, en 1981, una enmienda constitucional que declaraba el inglés como el idioma oficial de la nación. Dos años más tarde, se unió a otros grupos para crear una organización pro inglés, “U.S. English”, y, en 1986, en la ciudad de Springfield, Virginia, surgía el cabildeo político intitulado “English First”. Aunque la enmienda constitucional de Hayakawa nunca fue aprobada por el Congreso de la unión, estas organizaciones lanzaron un amplio movimiento que resultó en que diecinueve estados adoptaran algún tipo de política basada en las premisas del “English-only” (Huntington, 2004b).

Del mismo modo, pese a que varias legislaturas estatales se negaron a establecer el inglés como el único idioma permitido, Huntington (2004b) señalaba que la propuesta nunca fue derrotada en las urnas y que todas las evidencias confirmaban que el pueblo estadounidense era abrumadoramente pro inglés. De esta forma, sin citar fuentes, vuelve a recurrir a una serie de encuestas de opinión pública para validar dicha presunción. De acuerdo a una, realizada en 1986, el 81 por ciento del público estadounidense creía que “anyone who wants to stay in this country should have to learn English” (2004b:166). En otra de 1988, resaltaba que el 76 por ciento de los californianos calificaba el inglés como “very important” en el proceso de convertirse en americano, y que el 61 por ciento optaba por la restricción al derecho de voto a los angloparlantes. En otro sondeo de 1998, destacaba que el 52 por ciento de los estadounidenses apoyaban firmemente que toda la instrucción escolar fuera en inglés y que los programas de educación bilingüe fueron sustituidos por un programa de inmersión en inglés por un solo año (2004b:166).

Consecuentemente, para Huntington (2004b), el multiculturalismo y el *deconstruccionismo* representaron una faceta más radical del movimiento de los derechos civiles que, al accionar una cierta noción de raza, colocaban un desafío peculiar a la propia razón de ser de la nación estadounidense. El gran problema era que la valoración del carácter étnico/racial legitimaba la construcción de políticas de preferencia racial que eliminaba los presupuestos genéricos y abstractos de la igualdad daltónica del credo americano, lo que

significaba, para Huntington, la restauración de nuevas formas de desigualdad racial que impedían la consumación de los Estados Unidos como una nación posracial. El cierre de la cuestión, sin embargo, era otro: el multiculturalismo y el *deconstruccionismo*, de una manera u otra, lograron colocar el dedo en la gran herida blanca, exponiendo el racismo como una práctica indisociable de la formación civilizacional de Occidente y forzando a la población blanca americana a repensar sus privilegios y beneficios de corte racial.<sup>45</sup>

Del mismo modo, al plantear la necesidad de abarcar otras lenguas y otros modelos de enseñanza que no se restringían a la historia del linaje anglosajón, el multiculturalismo y el *deconstruccionismo* atacaban aquello que era concebido por Huntington (2004b) como los modos más eficaces de asimilar a los inmigrantes y viabilizar la perpetuidad de la nación: la lengua y la educación. En ese sentido, el impasse era que, al plantear el tema de la exclusión en términos de lengua y educación, los principios de la igualdad diferenciada basada en las políticas de acción afirmativa se duplicaban: era preciso abandonar la premisa homogeneizante del pueblo estadounidense en el singular para enfocarse en historias plurales y diferenciadas que contemplasen la especificidad de cada grupo étnico/racial en particular. De la misma manera, era necesario narrar las historias de las minorías étnicas en sus respectivas lenguas, positivando los idiomas como constructos sociales que no son neutrales, sino que expresan preceptos de orden político y cultural.

Para empeorar la situación, el multiculturalismo de los años 90 se sumaba a los efectos “devastadores” de las nuevas olas de inmigración mexicana. Éstas últimas supieron apropiarse de las demandas colocadas tanto por el multiculturalismo como por el *deconstruccionismo* para legitimar requerimientos que correspondían exclusivamente a sí mismas. En ese sentido, la preocupación de Huntington era que los planteamientos del multiculturalismo y del bilingüismo ya no eran válidos porque habían sido metamorfoseados en una empresa monolingüe y monocultural que importaba únicamente a los mexicanos. De esta forma, así

---

<sup>45</sup> Hay que dejar claro que tampoco estamos advocating por la instauración de una sociedad multicultural dentro de los moldes hegemónicos de la modernidad. Las reverberaciones del multiculturalismo, tanto en los EE. UU. como en Europa, siguen obedeciendo a un patrón eurocéntrico de funcionamiento que crea nuevas formas de segregación y apartheid racial/sociocultural. Del mismo modo, tal como se ha visto, el multiculturalismo también ha operado, sobre todo en el caso estadounidense, de forma a ampliar y satisfacer las necesidades del mercado capitalista moderno, transformando las demandas de los grupos étnicos minoritarios en bienes mercadológicos que agregan valor a sus productos a partir de la apropiación del capital simbólico y cultural de dichos grupos. En ese sentido, habría que fomentar la construcción de un nuevo espacio sociocultural, más allá de los paradigmas puestos por la industria capitalista y el Estado-nación, en donde los diferentes grupos étnicos y raciales pudieran interactuar, cambiarse y forjar nuevas formas de identidad y sociabilidad.

como pasaba con el multiculturalismo y el *deconstruccionismo*, lejos de respaldar los fundamentos de inclusión e igualdad planteados por la cultura y por el credo estadounidense, el monoculturalismo y el monolingüismo eran parte de una estrategia mexicana que buscaba forjar un espacio político en donde los intereses de la nación mexicana estuvieran contemplados no sólo al interior de México sino también en territorio estadounidense.

#### **4.2. *Americanization*: asimilación al estilo americano**

(Immigrants) have to learn the language; they have to learn United States history and learn the way to do business. That is very difficult for some people to do especially, I think, for Mexicans because they are so close to their country here so they try to stay Mexican but try to be in America, so there's this kind of back and forth. What I'm saying to the Mexicans is you've got to go and immerse yourself and assimilate into the American culture, become part of the American fabric. That is how Americans will embrace you.

Arnold Schwarzenegger.<sup>46</sup>

La reducción de la importancia del inglés, y el subsecuente incentivo a la expansión y preservación del español, simbolizaba otro riesgo a las narrativas esencializantes de la identidad nacional: la pérdida de su capacidad histórica de convertir inmigrantes en americanos. A diferencia de sus pares europeos, que no pudieron asimilar gran parte de su población inmigrante y pasó a albergar grandes cantidades de grupos subnacionales, como los turcos en Alemania y los norteafricanos en Francia, Huntington (2004b) subrayaba que los Estados Unidos han sido excepcionales y extremadamente exitosos en su proceso de asimilación. Más aún, la asimilación americana se ha convertido en un aspecto primordial que pasó a definir al propio Estados Unidos como entidad nacional, y el inglés fue el componente central que posibilitó el gran suceso estadounidense.

Hasta la reforma migratoria de 1965, Estados Unidos ha adoptado una política que, al tiempo que estipulaba criterios rígidos para los que querían ingresar al país, supo combinar un modelo de inmigración con otro de asimilación. Esta idiosincrática combinación garantizó que la inmigración no colocara riesgos a la cohesión nacional y que las estructuras propulsoras de la nación permanecieran intactas y funcionando a pleno vigor. En ese sentido, los Estados Unidos habían creado un proceso de asimilación *sui generis* que pasaba a definir el propio *American way of life*. Por su habilidad de *americanizar* a los inmigrantes, ocasionando que

---

<sup>46</sup> Véase <https://www.jstor.org/stable/40068517>

perdieran su estatus de inmigrante para ganar el de americano, Huntington denominó al asimilacionismo estadounidense como *Americanization* (2004b:189). La retórica nacional era reelaborada, así, a modo de reconocer la inmigración como un fenómeno que era parte de la historia y de la experiencia nacional. De esta manera, los Estados Unidos pasaban a ser reconocidos como una nación de inmigrantes, pero, más importante aún, una nación de *inmigrantes asimilados* (Huntington, 2004b:182).

En la misma línea argumentativa, el profesor estadounidense de Ciencias Políticas de la Universidad de Stony Brook, Peter D. Salins, destacaba que el carácter singular del asimilacionismo americano fue lo que permitió al país mantener una unidad nacional que albergara una diversidad étnica incomparable, impidiéndole de experimentar discordias étnicas como las que pasaron en Canadá, Alemania y Francia. Para el autor, que acuñó el término “*assimilation, American style*”, expresión que da título al libro que comentamos aquí, el éxito de los Estados Unidos se debía justamente a esta aptitud peculiar del país de unificar y asimilar diferentes grupos étnicos en un proyecto nacional “armónico y conciliador”. Refiriéndose a los nuevos desafíos puestos por las olas de inmigración asiáticas e hispánicas post 1965, concluía que, si el país no renovara su compromiso con el asimilacionismo estadounidense, corría el riesgo de socavar los cimientos de su prosperidad, cohesión social y cultura cívica nacional (Salins, 1997).

Al igual que Salins (1997), Huntington (2004b) decía que la asimilación cultural estadounidense, aunque no completa, ha sido probablemente el mayor logro que los Estados Unidos han alcanzado a lo largo de su historia, distinguiéndole de otros países y reafirmando su carácter excepcional. De este modo, por detrás de la hazaña “exclusivamente americana”, había un contrato implícito entre todos sus miembros que hacía del asimilacionismo a la cultura estadounidense anglo-protestante una prioridad que estaba por encima de cualquier interés étnico/racial. Consecuentemente, el acuerdo tácito requería que sus integrantes adoptaran cuatro requisitos esenciales a la identidad nacional: acoger el inglés como idioma oficial, enorgullecerse de ser estadounidense, creer en los principios del credo americano y vivir bajo la ética protestante del trabajo. De esta manera, citando al profesor de Stony Brook, afirmaba que:

The assimilation of different groups into American society has varied and has never been complete. Yet overall, historically assimilation, particularly cultural assimilation, has been a great, possibly the greatest, American success story. It enabled America to expand its population, occupy a

continent, and develop its economy with millions of dedicated, energetic, ambitious, and talented people, who became overwhelmingly committed to America's Anglo-Protestant culture and the values of the American Creed, and who helped to make America a major force in global affairs. At the heart of this achievement, unmatched by any other society in history, was an implicit contract, which Peter Salins has termed "assimilation, American style." According to this implicit understanding, he argues, immigrants would be accepted into American society if they embraced English as the national language, took pride in their American identity, believed in the principles of the American Creed, and lived by "the Protestant ethic (to be self-reliant, hardworking, and morally upright)." While one may differ with the exact formulation of this "contract," its principles catch the core of what was involved in the Americanization of millions of immigrants until the 1960s (Huntington, 2004b:183).

Sin embargo, el fervor de Salins (1997) a favor de una asimilación típicamente americana, que Huntington ha hecho suya, conduce a una visión idealista del proceso asimilacionista que, tal como ha sido denunciado por Daniel Bell (1978) y García y García (2007), minimiza fuertemente la realidad del conflicto étnico en pro de una supuesta armonía social inquebrantable. El proceso de asimilación, así, se equiparaba a un efecto de magia en donde los inmigrantes y los grupos étnicos se inclinarían espontáneamente hacia el ethos protestante anglosajón. De esta forma, la historia estadounidense era presentada, una vez más, a través de una imagen benigna en la cual el racismo, pese a la experiencia empírica de las minorías étnicas/raciales que demuestran lo contrario, figuraba como una fuerza en declive que estaba prestes a desaparecer.

Aun así, el autor de *Assimilation, American Style* sostenía que había un espacio de flexibilidad entre la cultura receptora y la cultura de origen que permitía al inmigrante acomodarse dentro del patrón estadounidense a su propia manera, posibilitándole la preservación de ciertos aspectos de su cultura originaria que no comprometieran la hegemonía del paradigma protestante anglosajón. De ahí se explicaba la ausencia de los conflictos étnicos/raciales y el éxito del asimilacionismo al estilo americano: la adhesión a la cultura estadounidense no se daba por la vía de una imposición sino a través de una elección natural (Salins, 1997).

Pese a ello, como recuerda el sociólogo americano Milton Gordon en su clásico *Assimilation in American Life: the Role of Race, Religion, and National Origins* (1964), el asimilacionismo estadounidense no debe ser entendido como un proceso homogéneo y lineal en el cual los inmigrantes participarían a través de una contribución voluntaria que tomaría en cuenta los valores específicos de sus culturas particulares. Por esta misma razón, Gordon



(1964) defiende la idea de que el “Melting pot” americano no existe en el singular sino en el plural. Tanto en el tiempo como en el espacio, han sido muchos los modelos del *crisol de razas* que han operado a lo largo de la experiencia estadounidense, y la funcionalidad de éstos obedecía a criterios variantes de raza, religión y origen nacional que restringían el acceso a la comunidad asimilada. Eso provocó que los grupos posicionados en una relación de subalternidad al modelo hegemónico del “Melting pot” procuraran otras calderas para asimilarse, lo que fortalecía la creación de circuitos de socialización subnacionales que no sólo reconstruían lazos étnicos y comunales, sino que, al contrario de lo que proponía Huntington (2004b) y Salins (1997), transformaba la asimilación americana en un modo apenas parcial de integración (Gordon, 1964).

De este modo, el asimilacionismo estadounidense debe ser comprendido como algo que abarca una heterogeneidad de formas que coloca en jaque la exclusividad del arquetipo único de asimilación. El politólogo harvardiano, sin embargo, aunque utilizó el libro de Gordon (1964) para respaldar su argumentación acerca de los modos apropiados de la asimilación americana, no se preocupó en problematizar el carácter multifacético de la metáfora asimilacionista predominante en el país. La propuesta huntingtoniana radicaba en equiparar las políticas asimilacionistas estadounidenses, es decir, la *americanización*, a la noción de una sola *caldera derretidora de razas*, confiriéndole a la expresión una connotación unívoca (hegemónica) que la eliminaba de otras posibilidades de lectura e interpretación. Por consiguiente, Huntington (2004b) daba por garantizada la consumación de una correspondencia intrínseca entre la terminología y su acepción hegemónica que lograba borrar, de la gramática política estadounidense, sus significados disonantes y contestatarios.

De la misma manera, pese a que el autor haya defendido un *crisol de razas* estipulado en las premisas más claras y objetivas del ya mencionado “Transmuting pot”, no descartaba el uso de la metáfora del “Melting pot”, que, a diferencia del concepto creado por George Stewart, es mencionada inúmeras veces en *Who Are We?* (2004b). No obstante, eso no implicaba abandonar los preceptos homogéneos y unificadores de la metáfora asimilacionista de la *caldera transmutadora*. Sea por la vía de la *transmutación* o por la del *derretimiento de razas*, el asimilacionismo huntingtoniano no establecía nunca una relación de intercambio y reciprocidad, sino que reducía la multiplicidad del *crisol de razas* a una única vía de asimilación y esencializaba la cultura anglosajona como el molde que prescribía las formas posibles de incorporación a la cultura nacional. Los inmigrantes, consecuentemente, deberían asimilarse a una red social de grupos e instituciones que ya estaba fijada en un esquema petrificado y sellado

con la estampa del protestantismo anglosajón. Este resultado era inevitable debido a que la oficialización de las formas institucionales anglosajonas, así como la omnipresencia del idioma inglés, ya habían sido definidas como la norma política, cultural y social del país (Huntington, 2004b).

Por consiguiente, más que un “Melting pot” imparcial, que reflejara indiscriminadamente los divergentes patrones culturales de los inmigrantes que llegaban a los EE. UU., el *derretimiento de razas* apuntaba hacia un horizonte de continua y sistémica eliminación de los caracteres culturales disonantes al arquetipo hegemónico anglosajón. A los inmigrantes no les quedaba otra alternativa sino la de proyectar una imagen de igualdad y semejanza con aquella proyectada por los “colonos” y “padres fundadores”. Algo que era, no obstante, imposible de realizarse en su plenitud.

Given the prior arrival time of the English colonists, the numerical dominance of the English stock, and the cultural dominance of Anglo-Saxon institutions, the invitation extended to non-English immigrants to "melt" could only result, if thoroughly accepted, in the latter's loss of group identity, the transformation of their cultural survivals into Anglo-Saxon patterns, and the development of their descendants in the image of the AngloSaxon American (Gordon, 1964:129).

El problema era aún peor cuando la inmigración en vista no se trataba de las antiguas olas de inmigración europea. Si éstas lograron, de alguna manera, ajustarse al molde anglosajón, visto que cumplían con ciertos requerimientos estipulados por el *crisol de razas* hegemónico – léase blanquitud –, la cuestión quedaba en suspenso para los inmigrantes post 1965. En ese sentido, Huntington se hacía la pregunta: “Will the assimilation of post 1965 Latin American and Asian immigrants proceed more or less as it did for the earlier Europeans?” (2004b:187). Antes de plantearse la indagación, no obstante, el autor ya había anticipado su respuesta hacia la negativa. Además de todos los impasses presentados por los nuevos flujos migratorios, tal como ya se ha visto en el texto, había una serie de condiciones históricas que ya no estaban presentes en la segunda mitad del siglo XX y que eran esenciales para convertir la inmigración a los Estados Unidos en una asimilación *vis-à-vis* con la regla anglosajona (Huntington, 2004b).

Hemos discurrido sobre el problema, levantado por Huntington (2004b), de la no asimilación debido a la incompatibilidad cultural que separaba los inmigrantes no europeos de la cultura estadounidense. El politólogo harvardiano, sin embargo, refiriéndose a la

inmigración europea decimonónica y de la primera mitad del siglo XX, volvía al tema para hablar de una compatibilidad cultural que se asociaba, de manera casi que automática, a una lealtad impecable a los valores estadounidenses. Se trataba de un compromiso que creaba en los inmigrantes un deseo irrestricto de tornarse estadounidenses antes mismo de ingresar a los Estados Unidos y pisar el territorio del país.

En ese sentido, el autor mencionaba a Oscar Handlin cuando éste decía que “The newcomers were on the way toward being Americans almost before they stepped off the boat” (apud Huntington, 2004b:190-191). Del mismo modo, a través de Arthur Schlesinger Jr., señalaba que los inmigrantes europeos deseaban escapar, liberarse y asimilarse. Para ello, su objetivo no podía ser más preciso: anhelaban convertirse en ciudadanos estadounidenses. También citaba al profesor americano de Ciencias Políticas John C. Harles, quien, en su libro *Politics in the Lifeboat*, resaltaba que:

In an elementary sense, immigrants are already faithful Americans when they first set foot on American soil. The process of assimilation, widely regarded as the primary means of affecting the immigrant's political metamorphosis, does not so much evangelize the pagan as it preaches to the converted (apud, 2004b:191).

En la misma línea argumentativa, Huntington (2004b) subrayaba que, para muchos de estos inmigrantes, convertirse en estadounidense era comparable a la conversión a una nueva religión. De esta manera, el autor afirmaba que, a diferencia de las personas que heredan una religión y suelen ser mucho más despreocupadas de su fe de las que se convierten a ella, los recién conversos toman una actitud basada en una elección consciente que es, a menudo, más fiel y fervorosa. Habiendo tomado una decisión trascendental, decisiva y, para muchos, irrevocable, los antiguos inmigrantes tuvieron que validar y reforzar esa decisión abrazando de todo corazón la cultura y los valores de su nueva patria (Huntington, 2004b).

Como la identidad estadounidense no se les cayó del cielo, como los que heredan una religión, tenían que expresar una fe continua hacia su nueva nacionalidad de modo a ser aceptados por sus nuevos compatriotas como un semejante legítimo que comulgaba una misma fe nacional. Por consiguiente, al igual que Salins cuando, en *Assimilation, American Style* (1997), hablaba que los Estados Unidos difería de Europa porque la inmigración hacia el Viejo Mundo no implicaba necesariamente un proceso de asimilación, Huntington, a través del editor alemán Josef Joffe, concluía que “People came to America because they wanted to become

Americans. The Turks do not come to Germany because they want to become Germans.” (apud, 2004b:191).

Otro factor que diferenciaba las antiguas olas de inmigración de las recientes era el hecho de que las primeras, aunque concentradas en Europa, estaban compuestas por una multiplicidad de países, lenguas y culturas en donde ningún grupo nacional prevalecía sobre otro. En este aspecto, el autor se enfocaba en el caso mexicano para pensar como este grupo en particular ha transformado radicalmente los patrones de inmigración hacia los EUA. Como argumentado antes, parte del riesgo mexicano a la cohesión nacional estadounidense se debía a que los mexicanos pasaron a dominar los nuevos flujos inmigratorios, haciendo que la inmigración a los Estados Unidos dejara de ser multilingüe y multicultural para cambiarse a un esquema monocultural y monolingüe (Huntington, 2004b).

De este modo, la diversidad étnica, lingüística y cultural era demonizada por Huntington (2004b) apenas y cuando se proyectaba hacia el interior de los EUA; cuando el tema se remontaba a la inmigración, era visto como una condición indispensable porque asumía que los diferentes grupos inmigrantes se desmancharían fácilmente debido a su baja composición numérica y a la necesidad impetuosa de relacionarse en redes sociales más amplias que requerían el uso de una sola lengua: el inglés (Huntington, 2004b).

También llama la atención el hecho de que, aunque México se ha convertido en la nación predominante entre los países inmigrantes, la multiplicidad de países involucrados en la inmigración hacia los EE. UU. post 1965 no ha disminuido sino aumentado. Un ejemplo de esta nueva diversidad era la ciudad de Nueva York. Según Huntington (2004b), entre 1995 y 1996, el 18 por ciento de los inmigrantes de la mayor metrópoli americana procedían de la ex Unión Soviética, el 17 por ciento de la República Dominicana y el 10 por ciento de China. De este modo, para finales de la década de 1990, el autor afirmaba que la expresiva diversidad de Nueva York se sumaba al hecho de que ningún vecindario neoyorkino estaba compuesto por una etnia que superara el 20 por ciento de la población total de la ciudad, con la única excepción del barrio *Lower East Side*, donde el 51 por ciento de su población proveía de China. A cerca del tema, Huntington citaba al editor del departamento de noticias del periódico *New York Times*, James Dao, cuando, en su artículo *Immigrant Diversity Slows Traditional Political Climb* (1999), decía que:

Today's immigrants come from more countries and speak more languages than the last great wave of European immigrants. They are more economically

varied, with highly educated and skilled people among their ranks. And more than their predecessors, they are eschewing homogeneous enclaves, scattering to neighborhoods across the city (apud Huntington, 2004b:194).

Sin embargo, el suceso del asimilacionismo neoyorkino, producto de una diversidad cultural todavía mayor que las inmigraciones pre-1965, se contrastaba con el carácter “homogéneo” y “monocultural” de la inmigración hispánica, lo que producía un efecto invertido del asimilacionismo estadounidense: ahora eran los americanos que debían asimilarse a los mexicanos y no lo contrario (Huntington, 2004b). De la misma manera, a diferencia de los inmigrantes altamente educados y capacitados del artículo de Dao, los inmigrantes mexicanos se encuentran en los niveles económicos y educativos más bajos no sólo entre los demás grupos de inmigrantes, sino que entre todas las minorías étnicas del país, para no hablar de las discrepancias socioeconómicas, todavía mayores, en relación a la población blanca.

Igualmente distinto a los nuevos inmigrantes neoyorkinos de los que hablaba Huntington a través de Dao, quienes evitaban enclaves homogéneos y se dispersaban por toda la ciudad más que a sus inmigrantes predecesores, los inmigrantes hispánicos formaban guetos étnicos y se concentraban en zonas específicas, como los cubanos en Florida y los mexicanos en el suroeste estadounidense. El argumento ahora era que la inmigración hispánica difería porque no obedecía al patrón histórico de dispersión que ha caracterizado no apenas a las antiguas olas de inmigración europea, sino a los propios movimientos inmigratorios recientes hacia los EE. UU. (Huntington, 2004b).

Por tanto, según el autor, la política inmigratoria estadounidense se ha basado en el supuesto de que el éxito de la asimilación estadounidense sólo era posible mediante la práctica de la dispersión. Es decir, para que una se realizara en su plenitud, era preciso que la otra le complementara y entrara en acción. Consecuentemente, para legitimar y respaldar su posición, Huntington (2004b) recurría a las antiguas olas de inmigración europea y, más específicamente, a los “padres fundadores” para afirmar que la práctica de la dispersión ya había sido estipulada como el prerrequisito crucial que posibilitaría la auténtica conversión de los inmigrantes en futuros ciudadanos americanos.

La dispersión asociada con la inmigración aparecía, así, como una estructura que ya se encontraba fijada en el origen, convirtiendo a cualquier práctica inmigratoria no vinculada a la dispersión en un mal que necesitaba ser erradicado del país. De este modo, si en los condados estadounidenses que concentraban inmigrantes de un solo país los números de inmigrantes que

aprendían inglés con fluidez se reducía al 11 por ciento, el porcentaje subía al 74 en los condados que albergaban una gran variedad de países. Por consiguiente, Huntington concluía que: “The Founding Fathers were right. Dispersion is key to assimilation” (2004b:195).

In the past, assimilation was also helped by the dispersion of members of immigrant groups to many places in the United States. This was a practice that the Founding Fathers thought essential if the deleterious consequences of immigration were to be avoided. Ambivalent about immigration itself, they were united in their conviction that immigrants should not be allowed to concentrate with their own kind in ethnically homogeneous geographical areas. If immigrants settled together, Washington warned, they would “retain the language, habits and principles (good or bad) which they bring with them.” If, however, they were intermixed “with our people, they, or their descendants, will get assimilated to our customs, measures and laws: in a word, soon become one people.” Jefferson similarly argued that immigrants “should distribute themselves sparsely among the natives for quicker amalgamation.” And Franklin urged that it was necessary “to distribute them more equally, mix them with the English, establish English schools where they are now too thick settled” (Huntington, 2004b:193).

De todos modos, Huntington (2004b) volvía a atacar la premisa que relacionaba los EUA a una nación de inmigrantes para afirmar que los Estados Unidos eran también una nación de nativistas. Con ello, el autor se refería a que la inmigración hacia los EE. UU. se reducía a momentos específicos de la historia del país y que, por tanto, no ha sido permanente sino que ha enfrentado tiempos de cierre, euforia y desaparición. En ese sentido, antes que ser una línea progresiva que avanzaba ilimitadamente de manera caótica y desenfrenada, era discontinua, variada y obedecía a patrones cíclicos de funcionamiento. Para confirmar su teoría, y diferirla de las olas inmigratorias hispánicas post 1965, regresaba al siglo XIX y a la primera mitad del XX para realizar un breve análisis de los patrones inmigratorios que marcaron la época de las inmigraciones europeas.

En ese sentido, empezaba argumentando que la ola inmigratoria de las décadas de 1840 y 1850 llegó a su fin con la Guerra Civil Americana (1861-1865) y que la inmigración no volvió a alcanzar los mismos números absolutos hasta 1880. El autor señalaba que, en las décadas de 1840 y 1850, la tasa de inmigración por cada 1.000 habitantes subió a 8,4 y 9,3, reduciéndose a 6,4 y 6,2 en las décadas de 1860 y 1870 y creciendo a 9,2 en la década de 1880. De esta manera, la inmigración irlandesa, que llegó a cifras de 780.000 y 914.000 personas en las décadas de 1840 y 1850, descendió a menos de 500.000 en las décadas siguientes. La inmigración alemana, de la misma forma, que llegó a 951.000 en 1850, cayó para 767.468 y

718.182 en las dos décadas subsecuentes, reviviendo en 1880 pero volviendo a caer precipitadamente a menos de 500.000 personas en las décadas consecutivas. El autor también explicaba que los altos índices de inmigración de los años 1880 no se mantuvieron debido a las múltiples recesiones económicas que abatieron los Estados Unidos a finales del siglo XIX. Sin embargo, los números subieron nuevamente hasta que la Primera Guerra Mundial interrumpió el proceso de inmigración, que se reanudó y creció en los años subsecuentes al término de la guerra pero que volvió a bajar en la década de 1920 como parte de la ley inmigratoria de 1924 (Huntington, 2004b).

La ley de cuotas de 1924 era vista por Huntington con gran entusiasmo y también como modelo para validar sus argumentos de que los Estados Unidos, además de ser un país de nativistas que siempre puso frenos y estableció diferentes formas de control hacia la inmigración, nunca adoptó un esquema inmigratorio desordenado y linear. En ese sentido, la ley de 1924 no sólo restituyó a los inmigrantes europeos su estatus de inmigrante prioritario, sino que inauguró un periodo de cuatro décadas consecutivas de bajos índices de inmigración que produjo un efecto poderoso sobre la asimilación. El argumento era que la asimilación se había fortalecido porque los pocos recién llegados disponibles no eran suficientes para dar continuidad a los lazos étnicos traídos por la primera generación de inmigrantes, lo que también ocasionó que las generaciones subsecuentes, al ascender socialmente como individuos, pasaran por un proceso de desidentificación cultural en relación a sus comunidades étnicas originarias (Huntington, 2004b).

De la misma manera, la disminución de la inmigración provocó un cambio en el enfoque de las políticas asimilacionistas. El que tenía que asimilarse ahora ya no era tanto el inmigrante en sí, sino las generaciones consecutivas a él. El asimilacionismo se desplazó, de esta manera, del inmigrante hacia los miembros de la segunda y tercera generación, un grupo mejor asentado y adaptado al territorio estadounidense y más familiarizado con los dictámenes del modo de vida americano. De este modo, en el afán de respaldar a la tercera generación como la que está más apta a asimilarse, Huntington (2004b) mencionaba a dos sociólogos americanos, Richard Alba y Victor Nee, que defendían una asimilación “inclusiva” que ocurriría, así como pensaba Salins (1997), de manera espontánea e involuntaria.

The ensuing, four-decade interruption in steady, large-scale immigration virtually guaranteed that ethnic communities and cultures would be steadily weakened overtime. The social mobility of individuals and families drained these communities, especially of native-born ethnics, and undermined the

cultures they supported. There were few newcomers available as replacements. Over time, the modal generation shifted from the immigrant to the second and then from the second to the third (apud Huntington, 2004b:193-194).

No obstante, el continuo descenso de inmigrantes inaugurado por la ley de 1924 es abruptamente interrumpido con los movimientos inmigratorios post 1965, que, según Huntington (2004b), además de poner fin al modelo asimilacionista centrado en la segunda y tercera generación, no suscitaron la creación de ninguna política asimilacionista capaz de incorporarlos a la sociedad estadounidense. En ese sentido, señalaba que la inmigración a los EE. UU. empezó a crecer a niveles nunca antes vistos en la historia del país, aumentando a 600.000 personas por año, a fines de 1970 y principios de 1980, para luego saltar a más de un millón en 1989. Por consiguiente, el porcentaje de la población estadounidense nacida en el extranjero, que era del 5,4 por ciento en 1960, llegó al 11,5 por ciento en 2002 (Huntington, 2004b).

De este modo, alegando que el crecimiento continuo de las inmigraciones post 1965 no mostraban señales de reducción a inicios del siglo XXI, el politólogo harvardiano afirmaba que los pilares de interrupción y discontinuidad de la inmigración a los Estados Unidos estaban siendo atacados por un problema inusitado y foráneo a la historia estadounidense: nuevos niveles de inmigración que no sólo se distinguían por su alta composición numérica sino por su carácter de continuidad y persistencia histórica. Lamentablemente, Huntington no vivió lo suficiente (como se ha visto, murió en 2008) para ver que sus prospectivas eran incorrectas: además de sufrir una drástica reducción aún en la primera década del siglo XXI, los índices de la inmigración hispánica y mexicana empezaron a decaer en la segunda década del mismo siglo.

Como afirma el Instituto de Políticas Migratorias (*Migration Policy Institute*), el siglo XXI produjo un cambio sustancial y repentino en los niveles de inmigración mexicana hacia los Estados Unidos, sobre todo cuando comparados con aquellas cifras evidenciadas por las últimas cuatro décadas del siglo pasado. El crecimiento entre 2000 y 2010 fue de apenas el 21 por ciento, comparado con un crecimiento del 53 por ciento, entre 1990 y 2000, y del 42 por ciento entre 1980 y 1990. Ya entre 2010 y 2019, la inmigración mexicana sufrió una disminución del 7 por ciento, bajando de 11.711.000 personas, en 2010, a 10.932.000 en 2019.



De igual manera, el Instituto destaca que, desde 2013, México ha dejado de ser el principal país emisor de inmigrantes a los EE. UU., pasando a ser superado por China e India.<sup>47</sup>

Del mismo modo, mientras que los asiáticos han asumido la delantera en los flujos migratorios actuales a Estados Unidos, entre 2005 y 2014 ocurrió un fenómeno que fue nombrado como *inmigración cero*, es decir, el número de mexicanos que regresaron a México pasó a superar el de aquellos que emigraron del país. Pese a que este fenómeno se detuvo en 2015, la socióloga y especialista en migración Luciana Gandini resalta que aún es temprano para saber si este fenómeno realmente se detuvo o sufrió apenas una pausa.<sup>48</sup> De todas maneras, nuevos estudios de crecimiento demográfico realizados por el *Pew Research Center* apuntan que, en cuanto la tendencia de alta de la inmigración asiática seguirá creciendo, los índices de la inmigración mexicana continuarán bajando, lo que hará que, según los pronósticos del Centro de Investigaciones Pew, los inmigrantes asiáticos ultrapasen los mexicanos y se constituyan en la población inmigrante más grande de los Estados Unidos en 2055.<sup>49</sup>

De esta forma, antes de ser una línea en ascensión que crecería de modo progresivo e incesante, la inmigración mexicana a los EE. UU., si abarcamos los años que van de 1960 a 2020, es bastante similar a los patrones cíclicos y variados de los que hablaba Huntington (2004b): empezó a crecer en los años 60, alcanzó su pico en la década de 1990 y empezó a caer en la década de 2010. Esto pone en jaque la tesis huntingtoniana de que las inmigraciones mexicanas se desviaban de los patrones estadounidenses de inmigración porque se chocaban con su carácter de interrupción y discontinuidad histórica.

Asimismo, la idea de que México pasó a monopolizar las diversas fuentes de inmigración ya no se sostiene porque los países de Asia, como se acaba de ver, pasaron a predominar entre los países inmigrantes. En ese sentido, lejos de representar una ruptura total con los movimientos migratorios pre-1965, la inmigración mexicana a Estados Unidos ha actuado de una manera más o menos semejante a las inmigraciones europeas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo pasado, teniendo momentos de auge, bajas, incertidumbres y discontinuidad.

---

<sup>47</sup> Véase <https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-immigrants-united-states-2019>.

<sup>48</sup> Véase <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-58033106>

<sup>49</sup> Véase <https://www.theguardian.com/us-news/2015/sep/28/us-immigration-asians-to-surpass-hispanics-2065>

### 4.3. Ciudadanos antes que humanos, humanismo y ciudadanía estadounidense

I do solemnly swear (1) to support the Constitution of the United States; (2) to renounce and abjure absolutely and entirely all allegiance and fidelity to any foreign prince, potentate, state, or sovereignty of whom or which the applicant was before a subject or citizen; (3) to support and defend the Constitution and the laws of the United States against all enemies, foreign and domestic; (4) to bear true faith and allegiance to the same; and (5) (A) to bear arms on behalf of the United States when required by law, or (B) to perform noncombatant service in the Armed Forces of the United States when required by law, or (C) to perform work of national importance under civilian direction when required by the law.

Sección 337 [2] del INA (Ley de Inmigración y Nacionalidad), sección 1448 [a] del Código de los EE. UU.

Otro factor que Huntington (2004b) llamaba la atención con relación a la inmigración post 1965 era que ella, según el autor, había provocado una verdadera erosión en el concepto originario de la ciudadanía estadounidense. Por esta razón, el autor volvía al juramento de lealtad (*Oath Allegiance*) de 1795, redactado por el Congreso tras la aprobación de la ley de naturalización del mismo año, para argüir que, en su forma original, el juramento encarnaba dos ideas centrales a la ciudadanía americana: la exclusividad y la distintividad. Mientras la primera se refería a que los individuos no podían tener más de una ciudadanía a la vez – la lealtad nacional debería ser restricta a un solo país –, la segunda aludía al hecho de que la ciudadanía es un estatus distintivo, conferido por el gobierno de un país, que involucra un conjunto específico de derechos y obligaciones que diferencia los ciudadanos de aquellos que no lo son (Huntington, 2004b).

Históricamente, además de la exclusividad y de la distintividad, las monarquías europeas estaban estructuradas también bajo el principio de la perpetuidad, es decir, la relación de un súbdito con su respectivo monarca debería ser exclusiva, distintiva y perpetua. En el caso de Inglaterra, el precepto de la perpetuidad fue garantizado por el derecho consuetudinario inglés y por la decisión legal de 1608, también conocida como el caso Calvino (*Calvin's case*), que sostenía que el estado de *subyugación natural* implicaba una relación perpetua e inmutable de lealtad y protección entre el súbdito y el rey, lo que era automáticamente establecido por el nacimiento. De la misma forma, la decisión legal de 1608 reforzaba la doctrina del “Once a subject, always a subject” y militaba en contra de los conceptos de expatriación y membresía voluntaria. Inherente a esta premisa, estaba la suposición de que una persona podía ser el vasallo de un solo soberano.

A partir de la independencia estadounidense, no obstante, Huntington (2004b) afirmaba que los Estados Unidos rechazaron el principio monárquico inamovible de la perpetuidad para

asegurar a sus ciudadanos, a través de la ley de naturalización de 1795, el derecho de cambiar de nacionalidad.<sup>50</sup> En ese sentido, resaltaba que las revoluciones estadounidense y francesa reemplazaron el vasallaje por la ciudadanía y que, con la democratización, la distinción entre ciudadanos y no ciudadanos asumió su forma moderna. Sin embargo, pese a que la Corte Suprema, en los años 1960, restringió e invalidó varios esfuerzos que buscaron prevenir la doble ciudadanía a lo largo del siglo XX, el autor es enfático en afirmar que el rechazo a la perpetuidad no implicó ninguna repulsa formal a la exclusividad. En ese sentido, aunque el Congreso derogó varias leyes que requerían que los ciudadanos con doble ciudadanía eligieran apenas una nacionalidad, recordaba también que “Congress did not repeal the renunciation oath” (2004b:211).

A pesar de ello, Huntington (2004b) declaraba que, a finales del siglo XX, las características de distintividad y exclusividad de la ciudadanía estadounidense fueron impactadas vehementemente por el efecto combinado de la inmigración masiva post 1965 y el *movimiento deconstruccionista*. De esta forma, el principio de exclusividad se vio socavado por el surgimiento de poderosas fuerzas políticas que promovían la doble lealtad, la doble identidad y la doble ciudadanía. El carácter distintivo de esta última, igualmente, se erosionó debido a la extensión de derechos y privilegios a los no ciudadanos y por la idea de que el estatuto ciudadano, en vez de reducirse a un Estado-nación en específico, debería expandirse a un derecho transnacional que los individuos cargan consigo a dondequiera que vayan. Consecuentemente, el politólogo harvardiano destacaba que, en las últimas décadas del siglo pasado, la proporción de inmigrantes que se convirtieron exclusivamente en ciudadanos estadounidenses ha disminuido sustancialmente. Mientras tanto, el número de inmigrantes que solicitaron la ciudadanía americana sin abdicar de sus nacionalidades de origen ha aumentado de manera decisiva. A modo de conclusión, decía que estas dos tendencias acopladas provocaron una devaluación significativa de la ciudadanía estadounidense.

Huntington (2004b) argumentaba que, históricamente, las comunidades e individuos que inmigraban a un cierto país solían abandonar su país de origen para establecerse definitivamente en el país receptor, incorporándose a una nueva nacionalidad y abdicándose de

---

<sup>50</sup> El reconocimiento formal de este derecho, sin embargo, sólo pudo concretarse al final de la Guerra Civil Americana (1861-1865). Debido a que la Unión negó el derecho colectivo de expatriación a los estados confederados, se consideró necesario legitimar este derecho para los ciudadanos estadounidenses en los años subsiguientes a la guerra, y el Congreso lo hizo en 1868 (Huntington, 2004b).

la antigua.<sup>51</sup> El problema apuntado por el autor era que, a finales del siglo XX e inicios del XXI, los inmigrantes naturalizados en los EE. UU. pasaron a ser parte de una comunidad transnacional, que podía envolver dos o más países, que ya no les demandaba ninguna forma de compromiso restricto a un solo país. Frente a esta situación, la posición de los inmigrantes naturalizados era ambigua y reticente en el sentido de que podían simplemente no identificarse con ninguno de los países, de los cuales poseían nacionalidad, o identificarse apenas con uno en detrimento de otro. De esta manera, en función de habitar un lugar impreciso que no se encuentra “ni aquí”, “ni allá”, pero en el intermedio de uno o más países, el autor nombró a estas personas con el signo gráfico conjuntivo “&”, que en inglés lleva el nombre “ampersand”.

En ese sentido, la lealtad nacional de aquellos que poseían doble ciudadanía no podría nunca compararse con aquella de aquél que tenía sólo una nacionalidad porque, para Huntington (2004b), la lealtad hacia dos o más países era algo imposible de realizarse. Del mismo modo, a partir del momento en que la ciudadanía se duplicaba hacia dos o más países, y se desvinculaba de la identidad nacional, pasaba a funcionar como un negocio que servía a ciertos intereses inmediatos y circunstanciales, deshaciendo todo el sentido de compromiso político e identificación cultural que la idea de ciudadanía poseía anteriormente. Lo que atraía los “ampersands” a solicitar la naturalización y la doble nacionalidad, así, era exactamente la posibilidad de abstenerse de cualquier responsabilidad política y legal hacia el país de la segunda nacionalidad: éste les podía conferir beneficios políticos particulares que no correspondían a los “verdaderos” intereses de la nación.

Dual citizenship legitimizes dual identities and dual loyalties. For a person with two or more citizenships, no one citizenship can be as important as his one citizenship is to a person who only has one. The vitality of a democracy depends on the extent to which its citizens participate in civic associations, public life, and politics. Most citizens are stretched to take an interest in and participate in the public affairs of a single community and a single country. Giving them the opportunity and the incentives to be involved in the public life of a second community and a second country means they will either neglect one and focus on the other or only marginally and intermittently participate in both. Citizenship becomes less a matter of identity and more one of utility. One uses one citizenship for some purposes and in some circumstances and the other for different purposes and in other circumstances. The ability to do this is precisely the appeal dual citizenship has for

---

<sup>51</sup> Esta es una afirmación problemática porque los procesos de inmigración no cumplen, necesariamente, con estos requisitos. Muchos inmigrantes, independientemente del contexto histórico y espacial, optan por regresar a sus países de origen, y los que inmigran a Estados Unidos no son una excepción.

ampersands. The lack of the need to make a choice means the lack of a comparable need for loyalty and commitment (Huntington, 2004b:212).

De la misma manera, el politólogo harvardiano destacaba que la doble nacionalidad rompía con el proyecto histórico emancipador que hizo de los Estados Unidos un país excepcional, en donde los inmigrantes lo buscaban para librarse de la tiranía que caracterizaba a los regímenes aristócratas y despóticos del Viejo Mundo. De igual modo, volviendo a advocating la idea de que asumir una nueva nacionalidad era como convertirse a una nueva religión, Huntington (2004b) restablecía la identidad estadounidense en términos religiosos y argüía que, así como era inviable predicar y conciliar dos fes religiosas, era inconcebible portar dos nacionalidades y ser fiel a las dos simultáneamente.

Los extranjeros que reivindicaban la nacionalidad americana, así, incumplían con la propia promesa de lealtad y renuncia que tuvieron que declarar en la ceremonia de juramento para naturalizarse en el país, burlándose, de esta manera, de las propias reglas conducidas para obtener la ciudadanía estadounidense. El juramento de renuncia continuaba existiendo, de esta forma, apenas como un procedimiento burocrático que no tenía valor genuino en la vida real de los nuevos conversos; una conversión que, por este mismo motivo, pasaba a ser ilegítima y desleal. La única manera de hacer valer las palabras del “Oath of Allegiance”, así, sería renunciar a la propia nacionalidad de origen.

Dual citizenship has special import for the United States. The renunciation oath reflected the belief that America was different, something special, the city on the hill, devoted to liberty, opportunity, and the future. People became Americans by embracing these distinctive characteristics, abandoning their previous attachment to another nation, culture, and belief, and rejecting the monarchies, aristocracies, class-ridden societies, and repressive regimes of the old world. Immigrants retained deep emotional attachments to their families and associates in their country of origin, but just as one could not become Baptist and remain Catholic or become Jewish and remain Christian, one could not become American and remain committed to a society with a different political, economic, and social system. With dual citizenship, American identity is no longer distinctive and exceptional. American citizenship becomes simply an add-on to another citizenship (Huntington, 2004b:212).

Esta nueva condición identitaria manifestada por los “ampersands”, igualmente, podía desencadenar una inusitada crisis de identidad en la cual éstos rechazaran cualquier tipo de filiación nacional. En ese sentido, Huntington (2004b) decía que el inglés pasó a abarcar

categorías y designaciones conceptuales que intentaban explicar las nuevas dinámicas puestas en marcha por aquellos que poseían la doble nacionalidad. Expresiones como “Perpetual in-betweens”, “between two nations”, “transmigrants”, “transnationals”, etc. son algunas de ellas. Muchas de éstas fueron incorporadas al vocabulario de los México-estadounidenses y ganaron una acepción particular en lo que concierne a los estudios chicanos. En este último caso, la idea era justamente expresar una sensación de eterna extranjería en donde los “Mexican-Americans” no se sentían parte ni de México ni de Estados Unidos, pero de un *entre-lugar* que no poseía una ubicación geográfica y cultural precisa y situada. De esta manera, la activista e historiadora chicana Emma Pérez pensó la noción del *entre-lugar*, a partir de la formulación del concepto de *tercer espacio* de Homi Bhabha (2010), en términos de un tercer espacio feminista que desafiaba los presupuestos patriarcales, maniqueos y esencialistas de los espacios estables y monolíticos proporcionados por la identidad nacional de los Estados Unidos (Pérez, 1999).

No obstante, Huntington (2004b) se refería al término “ampersands” no tanto para denotar esta condición de extranjería sino para expresar la predilección de un país sobre otro, en este caso, de México sobre Estados Unidos. Del mismo modo, a través del profesor estadounidense de periodismo y políticas públicas Roberto Suro, argüía que el tiempo y la distancia, en el proceso de inmigración, poseían valores distintos para los inmigrantes europeos y para los que venían de América Latina. Éstos últimos, a diferencia de los primeros, representaban un desafío peculiar al asimilacionismo estadounidense porque, debido a la proximidad geográfica y a las nuevas tecnologías de transporte y comunicación, no sólo recreaban los lazos étnicos de sus países originarios en los Estados Unidos, sino que seguían participando presencialmente en la vida política y cultural de sus países de nacimiento. Por esta razón, para el autor de *The Clash of Civilizations*, la inmensa mayoría de los “ampersands” venían de América Latina y del Caribe.

La Estatua de la Libertad, en ese sentido, sólo podía erigirse como un símbolo de la inmigración cuando los inmigrantes en cuestión advenían del viejo continente. Mientras que el acto de inmigrar significaba un punto final para los europeos, los inmigrantes latinos no interrumpían nunca su ciclo de inmigración, lo que los convertía no tanto en *inmigrantes* o *emigrantes*, sino apenas en *migrantes*. De este modo, citando a Suro, Huntington decía que “The Statue of Liberty stands as a symbol of the European migration because it represents a terminus. There is no terminus for Latino immigrants” (apud, 2004b:205).

Por consiguiente, Huntington (2004b) afirmaba que, entre las comunidades latinas transnacionales, las mexicanas eran las más extensas y las más activas. Éstas habían creado un

promedio de dos mil asociaciones locales que funcionaban como clubes de oriundos que, además de promover un vínculo concreto con sus localidades originarias al interior de los Estados Unidos, gestionaban y financiaban proyectos sociales en sus países de origen. En la misma línea teórica, el autor señalaba también que, en algunos aspectos, las comunidades mexicanas transnacionales se asemejaban a los grupos de alemanes trasplantados a los Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Sin embargo, el politólogo harvardiano resaltaba que, entre las dos comunidades, había una diferencia crucial. Mientras que los inmigrantes alemanes se definían como “Germans in America”, porque habían sido verdaderamente trasplantados a los EE. UU. y estaban aislados de sus raíces en Alemania, los “ampersands” mexicanos tenían sus raíces en dos países: eran “Mexicans in America” y “Mexicans in Mexico” (2004b:207).

El autor expresaba que el ímpetu de la doble ciudadanía provenía básicamente de dos fuentes. Primero, los “ampersands” han presionado a los gobiernos de sus países de origen para que éstos les permitieran mantener su ciudadanía original. Entre los países latinoamericanos, destacaba que este fue especialmente el caso de los inmigrantes de México, Colombia, Ecuador y República Dominicana, que querían evitar la elección a una sola nacionalidad para poder participar legalmente en dos sociedades nacionales. En segundo lugar, la presión para la obtención de la doble nacionalidad dejó de venir sólo de abajo hacia arriba sino que pasó a venir también de arriba hacia abajo, es decir, los gobiernos de los países emisores empezaron a estimular que su población emigrante sostuviera su ciudadanía de nacimiento.

La alegación de Huntington (2004b) era que estos gobiernos querían que sus emigrantes mantuvieran contacto con sus países natales para que fortalecieran económicamente a éstos a través del envío de remesas de dinero a los miembros familiares que no emigraron. De la misma forma, los gobiernos de los países emisores querían que sus emigrantes se convirtieran en ciudadanos americanos para que pudieran participar en la vida política estadounidense y promover, así, sus intereses políticos dentro de los Estados Unidos. Para corroborar su argumentación, el autor hacía referencia a un artículo de la revista académica neoyorkina *International Migration Review* que, en 2001, decía que “Mexican consulates in the United States have been encouraging Mexican nationals in the United States to naturalize as U.S. citizens, while keeping their nationality as Mexicans as well” (citado en Huntington, 2004b:208-209).

En ese sentido, la doble ciudadanía podía ser aún más peligrosa porque encorajaba a sus miembros a no sólo mantener los compromisos previos de lealtad hacia sus países natales sino que expandirlos, es decir, involucrarse de manera más activa en los asuntos políticos de sus

países originarios. Esto se manifestaba en el envío de remesas de dólares a familiares, negocios y proyectos de desarrollo en los países latinoamericanos, una práctica que, erróneamente, Huntington (2004b:213) sostenía ser la mayor fuente de ingresos económicos de estos países. El envío de remesas era caracterizado, así, como si fuera una forma de robo o extorsión porque, como el dinero fue generado en los Estados Unidos, debería quedarse ahí para invertirlo en negocios, viviendas, infraestructura y empleos estadounidenses. Por consiguiente, reafirmando la importancia de la lengua inglesa para la identidad nacional estadounidense, el autor señalaba que las remesas que salían de Estados Unidos hablaban, pero su idioma no era el inglés.

Dual citizenship also has more practical consequences. It encourages ampersands to maintain and possibly expand their commitments to and involvements in their country of origin. Among these are the tens of billions of dollars in remittances that go from them to relatives, localities, businesses, and development projects in their origin counties. These remittances are often the most important form of foreign economic aid these countries receive, and they have, in many respects, much more constructive consequences than official aid funneled through corrupt and inefficient governmental bureaucracies. Yet the billions of dollars that ampersands send abroad are also billions of dollars they do not invest in building homes, establishing businesses, creating jobs, and improving their communities in the United States. Money talks, and, unlike official aid, the remittances flowing out of America do not speak English (Huntington, 2004b:213).

De este modo, el autor afirmaba que el concepto de doble ciudadanía era ajeno a la Constitución estadounidense y que la Decimocuarta Enmienda era un ejemplo de ello. La enmienda decía que “All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside” (citado en Huntington, 2004b:213). Según el autor, pese a que muchos americanos tienen residencias en dos o más estados, la ley implicaba que podían votar, y ser ciudadanos, de apenas uno de ellos. Esto se contradecía al hecho de que los estadounidenses pueden tener más de una nacionalidad y participar de la vida política de más de un país. Por consiguiente, mientras que los ciudadanos americanos con doble ciudadanía podían votar y postularse a cargos políticos en dos países, estaban prohibidos de hacerlo en dos estados distintos de la propia “Unión Americana” (Huntington, 2004b).

En ese sentido, Huntington (2004b) volvía a la cuestión de la pérdida de distintividad de la ciudadanía estadounidense para defender la tesis de que la práctica de la ley, en muchos casos, se estaba alejando de las premisas colocadas por la constitución americana. Este era un



problema que impactó no sólo a los Estados Unidos sino a gran parte de los países occidentales como Suecia, Suiza, Gran Bretaña, Francia, los Países Bajos y Alemania. Esto se debía, en gran medida, a la fuerte presión ejercida por las nuevas comunidades de inmigrantes que, aunque no fueran ciudadanos, exigían el derecho de participar de la vida pública de los países a que inmigraban. En los Estados Unidos, esto se sumaba al hecho de que las propias élites estadounidenses, así como parte de la clase política, eran partícipes de comunidades transnacionales que, tal como se ha visto antes, se habían desnacionalizado y empezaron a impulsar intereses “antagónicos” a aquellos representados por el conjunto de la nación. Esto se sintió, sobre todo, en los tribunales del país. Éstos pasaron a reducir el valor político y económico de los ciudadanos al prohibir que el gobierno federal, así como el de los estados, asignaran derechos y ventajas económicas basadas en los preceptos de la ciudadanía (Huntington, 2004b).

De esta forma, los beneficios y privilegios especificados en la constitución comenzaron a desvanecerse en función de una nueva directriz de decisiones judiciales que, en vez de restringir la emisión de derechos legales a ciudadanos estadounidenses, pasó a otorgarlos a “personas”, independientemente de su condición legal dentro del país. En ese sentido, por lo menos antes de los ataques de 11 de septiembre,<sup>52</sup> el autor señalaba que era correcto decir que tanto los “aliens” cuanto los ciudadanos estadounidenses tenían garantizado

due process in criminal and civil proceedings, benefit from the First Amendment’s protection of freedom of speech and religion, are entitled to a lawyer at a criminal trial, may assert a right against self-incrimination, and may not be subjected to unreasonable searches and seizures (Aleinikoff, 1998, apud Huntington, 2004b:216).

El politólogo harvardiano también se oponía a los modos en que se puede obtener la ciudadanía en los EUA. Actualmente, ésta puede ser adquirida por tres maneras: por la nacionalidad de los padres, por nacimiento o por naturalización. No obstante, para el autor, solamente la primera de las tres opciones debería garantizar el derecho pleno a la ciudadanía; las otras dos eran aceptadas sólo si cumplían con ciertos requisitos. En el caso de la ciudadanía

---

<sup>52</sup> Huntington (2004b) resaltaba que, después de los ataques de 11 de septiembre, los Estados Unidos implementaron un modelo de seguridad nacional que restableció algunas diferencias significativas en el trato conferido a ciudadanos y no ciudadanos. Consecuentemente, esto provocó un aumento sustancial tanto en el rechazo de solicitudes de ciudadanía como en las deportaciones, por parte del Departamento de Seguridad Nacional, de los inmigrantes que no estaban regularizados en el país.

por nacimiento, por lo menos uno de los padres debería tener ascendencia americana; en el caso de la naturalización, el solicitante debería abdicar de su nacionalidad de origen. El autor apelaba, así, a una noción de ciudadanía basada en el derecho de sangre – *jus sanguinis* –, un principio por el cual la adquisición de ésta sólo podía realizarse si uno o ambos padres fueran ciudadanos estadounidenses, para contrarrestarse a la ciudadanía basada en el derecho de suelo – *jus soli* –, que tiene únicamente como criterio el lugar de nacimiento.

En ese sentido, Huntington recorría a la Atenas de la antigüedad clásica para argüir que los atenienses antiguos habían implementado el modelo ideal de ciudadanía al excluir el derecho de suelo y basarse exclusivamente en el derecho sanguíneo, una idea que es defendida vehementemente por Trump, aunque su gobierno nunca logró ejecutarla. Más aún, en el afán de demostrar que el *jus soli* no debería ser suficiente para otorgar la condición de ciudadano, el autor citaba a Aristóteles para sugerir que la ciudadanía, cuando ausente los lazos de sangre, debería ser conquistada por una clase de mérito y virtud; esto porque, según el autor, el filósofo griego era un *meteco* que había ganado la ciudadanía ateniense no por nacimiento sino por “excelencia”.

The decline in differences between citizens and noncitizens ends the distinctiveness of citizenship, a distinction that goes back centuries. In ancient Athens, a class of noncitizen metics existed who had been drawn to the city “by economic opportunity.” They had the duty to help defend the city, but they did not have political rights, and their children inherited their noncitizen status. Aristotle, who was a metic, endorsed this system, arguing that a certain “excellence” was required for citizenship and one does not become a citizen “merely by inhabiting a place.” (Huntington, 2004b:214).

De esta manera, a partir de la problemática creada por Huntington (2004b) en torno a la ciudadanía estadounidense, es preciso tener en cuenta tanto el papel que ésta juega en la demarcación de los espacios limítrofes de la identidad nacional como las formas particulares de violencia, colonialismo y exclusión que genera. Aunque reclamara que la ciudadanía en los EE. UU. estaba bajo ataque a través de las nuevas inmigraciones latinas y de la acción de los tribunales a finales del siglo pasado, la acepción política que atribuía al término no ha dejado nunca de funcionar y se mostró todavía más vigorosa con la elección de Trump en 2016. El problema del concepto de ciudadanía huntingtoniano es que, al restringir el derecho a la vida política a aquellos que reúnen las condiciones específicas para integrar una colectividad de ciudadanos, se banaliza a la propia vida humana en el sentido de que la humanidad de los

hombres pasa a ser valorada no por la calidad de ser vivo, sino por la pertenencia a una determinada comunidad nacional.

Esta discusión nos remite a las interesantes reflexiones de Giorgio Agamben, realizadas en su clásico *Homo Sacer: La nuda vida y el poder soberano* (2006), acerca de las dinámicas de poder de la modernidad que posibilitaron la producción de inéditas formas de deshumanización y despolitización de la vida humana. Para ello, el filósofo italiano regresa a la antigüedad clásica europea para pensar acerca de dos modos diferenciados que los griegos antiguos poseían para referirse a la vida: la *Zoé* y la *Bíos*. Mientras que la primera se refería a una concepción de la vida que estaba desprovéida de cualquier sentido político o social, igualándonos a los demás animales que estaban privados de la cultura y que vivían únicamente para cumplir con sus necesidades fisiológicas, la definición de la *Bíos* se caracterizaba por eso que nos diferencia de los otros animales (es decir, la cultura) y que tornaba posible la construcción de comunidades políticas que deberían alcanzar el “vivir según el bien” (Aristóteles, apud Agamben, 2006:10).

En ese sentido, la idea de la *Bíos* se reflejaba también en el concepto de Aristóteles acerca del hombre como un animal político – *politikon zoon* – que es capaz de articular, mediante el lenguaje, una noción acerca del bien y del mal, del justo y de lo injusto. La diferenciación de los dos términos revelaba también la distinción, entre los griegos antiguos, del espacio público – el *Ágora* – y el espacio privado – el *Oikos*. Este último se remitía al espacio íntimo, familiar, que se desarrollaba en el interior de las casas de las familias griegas, mientras que el *Ágora* era el espacio político por excelencia, las plazas públicas donde se debatían los destinos políticos de las *Polis* griegas de la antigüedad (Agamben, 2006).

No obstante, de acuerdo con Agamben (2006), debido a una “necesidad” de convertirse en un modo de vida, o de encontrar la *Bíos* que habitaba su interior, la acepción original de la *Zoé* fue transformada, a inicios de la modernidad, en una categoría politizada que se incorporó a la vida política de las sociedades modernas. Pese a ello, esta transformación sólo pudo darse mediante una ambigüedad y una contradicción latente: al tiempo que se adentraba en la esfera de la vida doméstica y se expandía al dominio público, su estatus político era incierto y oscilante porque en cualquier momento se lo podía quitar mediante una exclusión todavía mayor, es decir, una nueva despolitización que expulsaba la *Zoé* no apenas del ámbito político sino también del humano.

Agamben (2006) también señalaba que la politización de la *Zoé* sólo fue posible mediante la creación moderna de la idea de *Pueblo*, una entidad política que ganó soberanía al transferir el poder político del Soberano a las recientes masas que emergían como las nuevas protagonistas del quehacer político nacional. Sin embargo, apropiándose del concepto foucaultiano de la *Biopolítica*, Agamben (2006) alertaba sobre los nuevos peligros que residía en este cambio de regímenes. El nuevo Estado que surgió en el umbral de la modernidad, y que se utilizó de la categoría *Pueblo* para legitimarse políticamente, extendió sus lazos y redes de poder a espacios hasta entonces marginados por el poder estatal. No obstante, no se trataba simplemente de hacer que el poder llegara al *Oikos* y se acabara ahí: la *Biopolítica* era una nueva modalidad de poder que adentraba y atravesaba el cuerpo humano, tratando de disciplinarlo, educarlo, gobernarlo, vigilarlo y castigarlo (Foucault, 2003; 2008).

Consecuentemente, la inscripción de la *Zoé* al interior del *télos* político, así como la posibilidad de que cualquier individuo pudiera aplicar y accionar las leyes estatales debido a la descentralización del poder puesta en marcha por la modernidad, provocó que los cuerpos de los sujetos políticos que encarnaban la nueva condición de la *Zoé* estuvieron vulnerables y expuestos a todo tipo de violencia. Este es el concepto de *nuda vida* en Agamben: “la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insaclicable del homo sacer” (2006:18). Su expulsión del círculo de los hombres hace que la ausencia de valor político se ejerza de tal modo que ni siquiera se le puede dar muerte a partir de los rituales religiosos y de los mecanismos políticos/jurídicos establecidos por el Estado (Agamben, 2006).

En ese sentido, ocurre un movimiento similar cuando Huntington (2004b) desasocia el derecho a la vida política a la condición de ser hombre. Cuando se queja de que los tribunales estadounidenses pasaron a privilegiar la categoría de “persona” sobre la de ciudadano, reaparece en escena la idea de que el hombre sólo tiene valor político si porta consigo las credenciales solicitadas para ser ciudadano de alguna comunidad nacional. Consecuentemente, ya no es necesario expulsar a los no ciudadanos a la condición de *no humanos* porque lo humano en sí pasó a ser una categoría ausente de valor político. Más aún, aunque haya sido naturalizado en los EE. UU. y pase a contar también con la nacionalidad estadounidense, este hombre sólo puede actuar políticamente si se encuentra en los límites fronterizos estipulados por su ciudadanía original. De esta forma, al dislocar el valor político de la persona hacia el ciudadano, la ciudadanía pasó a ser más importante que la propia pertenencia a la especie humana: ya no es suficiente ser apenas hombre.

De esta manera, al establecer un vínculo que fijaba la condición de inmigrante a la de no ciudadano, las formas de poder instauradas por los discursos huntingtonianos sobre la ciudadanía americana, en un aspecto similar a la *Biopolítica* foucaultiana, creaba condiciones de *gubernamentalidad* a espacios que estaban antes delegados al área de la privacidad y de la intimidad, es decir, el propio cuerpo de la población inmigrante. En ese sentido, la ciudadanía trataba de regular y otorgar una identidad no sólo al ciudadano estadounidense sino también a aquél que no lo era, legitimando la sujeción del cuerpo de este último a múltiples formas de intervención política que, así como pasaba con la resignificación de la *Zoé* por la modernidad, volvían a despolitizarlo para desposeerlo de cualquier derecho político y social. Por consiguiente, se trataba de politizar e incorporar a los inmigrantes/no ciudadanos para poder, posteriormente, aislarlos de la comunidad nacional y situarlos en un espacio completamente ausente de prerrogativas políticas. Ellos pasaban a ser, así, aquello que no tenía sentido en el vocabulario político de la nación porque eran reducidos a la condición de portadores de una carencia, una humanidad que no les era suficiente porque les faltaba el prerequisite esencial conferido por el estatus de la ciudadanía estadounidense.

El inmigrante/no ciudadano que habita los Estados Unidos, así, se parece a esa figura oscilante y ambigua que caracteriza el proceso de politización de la *Zoé* estructurado por la modernidad. Debido a las brechas, tropiezos y contradicciones inherentes tanto a su propio proceso de politización como al propio sistema político y jurídico estadounidense, él puede, por ventura, tal como denunciaba Huntington (2004b), participar de ciertos quesitos relacionados a la vida nacional. No por ello, su vida política está garantizada. Los mecanismos de violencia, colonialismo y exclusión del Estado-nación americano están siempre disponibles para que el *statu quo* de la vida política nacional vuelva a ser normatizado. Su condición política está, de esta forma, siempre a la deriva.

En ese sentido, Huntington (2004b) afirmaba que la verdadera razón de los inmigrantes mexicanos, al dislocarse a los EUA, no era ni siquiera la obtención de la ciudadanía: la reducción de las diferencias entre ciudadanos y no ciudadanos les permitían vivir y reivindicar derechos que, aun cuando poseían un estatus de imprecisión política en relación a la legalidad nacional y constitucional, eran posibles ser adquiridos mediante la aplicación “distorsionada” de la ley. De esta manera, lo que los motivaba a inmigrar era justamente la posibilidad de vivir y obtener derechos a partir de estas grietas y fisuras que estructuraban el propio funcionamiento del orden político/jurídico estadounidense: ya que podían acceder a los derechos americanos

aunque estuvieran en una relación ambigua o al margen de la ley, no tenían que preocuparse con incorporarse al país de Tío Sam.

Con relación a eso, Huntington (2004b) decía que los líderes de las comunidades México-estadounidenses han sido particularmente activos en la promoción de derechos a personas y comunidades extranjeras que vivían, legal o ilegalmente, en los Estados Unidos. Esto se hacía presente, sobre todo, en lo que concernía el derecho al voto. Para ello, empezaron a difundir la idea de que el sufragio universal en los EE. UU. debería ser un derecho para todos que habitaban el país independientemente de su estatus legal, una posición que, según el autor, era defendida por el ex ministro de Relaciones Exteriores de México (2000-2003), el político y comentarista mexicano Jorge Germán Castañeda Gutman. De esta manera, para corroborar su postura de que la ciudadanía estadounidense estaba bajo ataque, hacía mención a un comentario del director de la junta escolar de Los Ángeles que decía: “At one time only white males could vote. My position is that it’s time we cross that line in terms of citizenship” (citado en Huntington, 2004b:217).

De igual modo, aunque había dicho anteriormente que, a finales del siglo pasado, el número de solicitantes de ciudadanía que no habían renunciado a sus nacionalidades de origen había aumentado, Huntington (2004b) volvía al tema para decir que este número, comparado con la década de 1970, había bajado. Este argumento era accionado por el autor para confirmar su tesis de que los inmigrantes hispánicos no querían naturalizarse en los EE. UU. porque podían obtener derechos a través de vías imprecisas en relación a la ley. Por consiguiente, indicaba que la tasa de naturalización para los extranjeros en general se redujo del 63,6 por ciento en 1970 al 37,4 por ciento en 2000. Ya para aquellos que habían estado en el país por más de 20 años, había bajado del 89,6 por ciento en 1970 para el 71,1 por ciento en 2000. En ese sentido, al tiempo que la doble ciudadanía proporcionaba un incentivo para naturalizarse, una proporción cada vez mayor de inmigrantes no querían hacerlo (Huntington, 2004b).

Sin embargo, cuando la naturalización se consideraba necesaria para adquirir derechos y mantener beneficios económicos otorgados por el gobierno, había una excepción a esta tendencia. De esta manera, el autor decía que, entre 1994 y 1995, las solicitudes de ciudadanía habían aumentado en más del 75 por ciento mientras que, de 1995 a 1996, las solicitudes aprobadas crecieron en más del 100 por ciento. Estos cambios se debían a dos factores. Primero, alrededor de tres millones de inmigrantes ilegales se volvieron elegibles para la naturalización en 1994 a través de la Ley de Control y Reforma de la Inmigración de 1986; segundo, la vulnerabilidad de los beneficios económicos disponibles para los extranjeros se hizo visible en

1994 con la Proposición 187 de California y los debates que llevaron a la aprobación de la Ley de Reforma del Bienestar Social en 1996.

Consecuentemente, frente a la inminencia de que las leyes en torno a la ciudadanía se “corrigieran” y que los derechos estadounidenses ya no estuvieran disponibles a los no ciudadanos, hubo una gran prisa entre los residentes extranjeros para naturalizarse como americanos. Esto se reveló también en la explicitación de los motivos de los extranjeros naturalizados en 1996 cuando un activista México-estadounidense, al respecto de la polémica Proposición 187, dijo que ésta “was the sort of the bell that woke up the sleeping giant” (citado en Huntington, 2004b:2018). De esta manera, Huntington concluía que este momentáneo aumento de solicitudes de la ciudadanía estadounidense no se dio a través de una elección voluntaria sino, en la expresión del profesor americano de Ciencias Políticas Jones-Correa, de una “naturalización por intimidación” (apud, 2004b:218).

En ese sentido, el autor sostenía la tesis de que los nuevos inmigrantes a los Estados Unidos se naturalizaban en el país no porque se sentían atraídos por los valores del credo y de la cultura estadounidense, sino porque querían sacar provecho de las políticas de bienestar social del gobierno y ser beneficiarios de los programas de acción afirmativa. Lo que contaba ahora no era tanto los anhelos de sentirse parte de una comunidad política nacional sino de una comunidad de bienestar social. La ciudadanía americana, así, se estaba transformando en una categoría banal porque había dejado de estar asociada al propio concepto de identidad nacional.

The erosion of the differences between citizens and aliens, the overall declining rates of naturalization, and the naturalization spike of the mid-1990s, all suggest the central importance of material government benefits for immigrant decisions. Immigrants become citizens not because they are attracted to America’s culture and Creed, but because they are attracted by government social welfare and affirmative action programs. If these are available to noncitizens, the incentive for citizenship fades. Citizenship is becoming, in Peter Spiro’s phrase, one more generally available “federal social benefit.” If, however, citizenship is not necessary to get benefits, it is superfluous. As Peter Schuck and Rogers Smith argue, it “is welfare state membership, not citizenship, that increasingly counts (...). Membership in the welfare state, in contrast [to membership in the political community], is of crucial and growing significance; for some, who are wholly dependent upon public benefits, it may literally be a matter of life or death.” (Huntington, 2004b:232).

Sin embargo, hay una serie de cuestiones ligadas tanto a la obtención de la ciudadanía estadounidense como a los diferentes procesos de inmigración a los EE. UU. que es

simplemente apagada y negligida en los discursos huntingtonianos acerca de la identidad nacional. Primeramente, es preciso tener en cuenta que la historia de la inmigración hacia los Estados Unidos, independiente del país o de la región, es una historia indisociable del colonialismo, una praxis de dominación que está en el centro de la formación histórica de este país que se refleja en las relaciones establecidas con los demás países alrededor del globo. El colonialismo estadounidense, no obstante, tuvo un efecto más fuerte y devastador en los países que integran la América Latina y el Caribe, y los flujos inmigratorios de estos últimos a los EUA no pueden ser comprendidos si se ignora esta relación de corte colonial.

Las múltiples formas de intervencionismo político, militar y económico, que históricamente los Estados Unidos llevaron a cabo en la región, generaron una situación drástica de desestabilidad política, empobrecimiento, dependencia económica y subdesarrollo. Esto ha impulsado un tipo de inmigración forzada en donde inúmeros pueblos y comunidades latinoamericanas se vieron en la necesidad de inmigrar únicamente para sobrevivir. Este tipo de inmigración afectó principalmente a México y a los países de Centro-América, una zona específica del continente americano que, debido a la proximidad geográfica con Estados Unidos, ha sentido de forma más dura los impactos de las políticas intervencionistas de Washington.<sup>53</sup>

En ese sentido, lejos de representar el inmigrante idealizado de Huntington, que eligió inmigrar espontáneamente a los Estados Unidos porque se identificaba con sus valores políticos y culturales, la inmigración latina, en gran parte, se ha caracterizado por una cuestión de necesidad política, económica y social. Quedarse en sus países ya no era una opción debido a las condiciones infames engendradas por las propias políticas colonialistas e imperialistas estadounidenses: violencia estructural, persecución política, monopolización de recursos, explotación del trabajo, falta de empleos, desigualdad económica, feminicidio, crimen organizado, violaciones a los derechos humanos, etc.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Es preciso aclarar que este tipo de inmigración forzada no involucra el conjunto de las inmigraciones latinoamericanas que se lanzan a Estados Unidos. Abarcar las contradicciones y la complejidad de la inmigración latinoamericana en su “totalidad” sería asunto suficiente para otra tesis. Sin embargo, la inmigración que abordamos aquí es un fenómeno de gran envergadura en Latinoamérica y se caracteriza como la más expresiva numéricamente comparada con los otros flujos inmigratorios de América Latina hacia los EUA.

<sup>54</sup> Hay que tener en cuenta, no obstante, que estas situaciones no fueron creadas únicamente por la intervención directa de los diferentes gobiernos que alzaron el poder en los Estados Unidos. Como se ha visto a lo largo del texto, el colonialismo funciona como un patrón de poder hegemónico global en el cual los grupos/países colonizados también participan en su organización, y esta noción es aquí fundamental porque nos habilita a entender que las redes coloniales en el continente americano sólo pudieron concretarse debido al papel decisivo jugado por las propias élites latinoamericanas y por los aparatos de poder locales distribuidos en los distintos países de América Latina.



De esta manera, estos inmigrantes no están en condiciones de darse el lujo de elegir una nacionalidad por una cuestión de gusto o identificación cultural. Antes que jurar fidelidad y comprometerse exclusivamente con la nación estadounidense, están más preocupados en conseguir recursos económicos que les permitan vivir con seguridad, tener buenas condiciones de vivienda y trabajo y ofrecer una mejor calidad de vida a sus familiares. Para ello, muchos se utilizan de todos los medios disponibles y necesarios, aunque eso implique ingresar al país ilegalmente o entrar en otras formas de conflicto con la ley americana. Esto se debe a que las dinámicas de vulnerabilidad política, económica y social, que constituyen a estos procesos migratorios, colocan a estas poblaciones en una situación de riesgo frente al propio aparato político estadounidense. Consecuentemente, muchos no están en condiciones de poder optar por residir en el país a través de las vías legales: sólo les queda el camino de la clandestinidad.

A ese respecto, Adrián Felix, profesor de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Riverside, recuerda que el proceso de naturalización estadounidense, además de estar atravesado por inconsistencias y contradicciones burocráticas, está marcado por una discriminación institucional que ha generado, sobre todo en los inmigrantes mexicanos, un “desencantamiento de la ciudadanía”.<sup>55</sup> En ese sentido, muchos México-estadounidenses optaron por no solicitar la naturalización americana debido al hecho de que, al hacerlo, se exponen a la posibilidad de tener el derecho a la ciudadanía negado y ser inmediatamente deportados del país.

De este modo, el profesor de Estudios Étnicos afirma que es justamente la percepción empírica de esta discriminación institucionalizada, confirmada por inúmeros relatos de inmigrantes mexicanos que pasaron por este tipo de situación, lo que impide que estos mismos inmigrantes abracen la idea de la lealtad política que se espera de los nuevos ciudadanos. Este es un factor que, curiosamente, está al margen de las explicaciones estadísticas de Huntington (2004b) acerca de los motivos que llevaban a los residentes extranjeros a no naturalizarse en el país. Por consiguiente, además de la “naturalización por intimidación” citada por el politólogo harvardiano, habría que hablar también de una “intimidación por naturalización”, es decir, una forma de naturalización que está estructurada por distintos modos de abuso, hostilización y prejuicios institucionales. De igual manera, no hay que olvidar que, justamente por diferir del modelo clásico de inmigración idealizado por Huntington (2004b), estas inmigraciones son

---

<sup>55</sup>Véase [https://escholarship.org/content/qt62p083rr/qt62p083rr\\_noSplash\\_21404bced23a3face330f7d255669cd1.pdf?t=mugxg3](https://escholarship.org/content/qt62p083rr/qt62p083rr_noSplash_21404bced23a3face330f7d255669cd1.pdf?t=mugxg3), pag. 1.

vistas por el Estado americano como inmigraciones no deseadas que precisan ser frenadas y detenidas.

En segundo lugar, es preciso enfatizar que la obtención de la ciudadanía americana no garantiza la obtención de los derechos de que Huntington (2004b) tanto habla. Aunque el autor argumente que la ciudadanía estadounidense se banalizó porque perdió sus características originales y pasó a permitir que muchos adquirieran un tipo de ciudadanía “distorsionada”, hay otros factores que están en juego cuando se trata de autenticar a los sujetos que “realmente” son aptos para la ciudadanía plena. En ese aspecto, no podemos perder de vista la noción de que la ciudadanía estadounidense es una ciudadanía racializada: la cuestión étnica y racial, aun cuando hayan pasado por inúmeras transformaciones a lo largo de su historia, siguen operando como el criterio central que identifica a los miembros que “verdaderamente” gozan de los derechos y beneficios otorgados por el Estado-nación.

De esta forma, más que poseer los requisitos exigidos por Huntington (2004b) para ser aceptado como un ciudadano auténtico, es decir, abdicar de sus nacionalidades de origen para asumir una lealtad exclusiva a los Estados Unidos, los inmigrantes precisan portar consigo también los caracteres no declarados de blanquitud, a fin de cuentas, será este último lo que refrendará o no el estatus de ciudadanía, y no lo contrario. Esto se revela de manera aún más evidente cuando Huntington (2004b) sugiere que la noción de ciudadanía basada en el derecho de sangre, más que la del derecho de suelo, debería ser el criterio efectivo en la definición de la categoría de ciudadano. En ese sentido, todo el esfuerzo conceptual de *Who Are We?* (2004b) en demostrar que el paradigma racial ya no era satisfactorio en la explicación de la identidad nacional estadounidense va por agua abajo. Pese a que la tesis del libro ha sido la de desasociar la cultura protestante anglosajona de la raza anglosajona, esta conexión vuelve a ser establecida cuando el *jus sanguinis* es reclamado como el factor genuino que realmente da validez conceptual a la ciudadanía americana.

Muchos mexicanos que obtienen la ciudadanía estadounidense, así, siguen en un estado de ambigüedad e incertidumbre en relación a la ley. De igual manera, esta condición de imprecisión política revela una contradicción central en los procesos de naturalización americana: si ésta logra sacar a muchos inmigrantes mexicanos de la clandestinidad mediante la entrega de papeles que regularizan su situación migratoria, no tiene el poder de desnaturalizar la “ilegalidad racial” que se produce en las interacciones sociales cotidianas. Consecuentemente, la ciudadanía estadounidense en Samuel Huntington (2004b) habilita un tipo de violencia colonial que está más allá de los marcos legales y constitucionales de la ley.

No obstante, esta relación no se da en términos de *conflictualidad* sino de complementariedad. Cuando las formas de exclusión colonial engendradas por la ciudadanía no logran realizarse por las vías constitucionales, cuentan con otros mecanismos de actuación que se procesan al interior de las relaciones de poder naturalizadas por la cultura y por el *statu quo* de las relaciones sociales.

#### **4.4. La amenaza mexicana: la fabricación del nuevo enemigo nacional**

The impact of Mexican immigration on the United States becomes evident when one imagines what would happen if Mexican immigration abruptly stopped. The annual flow of legal immigrants would drop by about 175,000, closer to the level recommended by the 1990s Commission on Immigration Reform chaired by former U.S. Congresswoman Barbara Jordan. Illegal entries would diminish dramatically. The wages of low-income Americans would improve. Debates over the use of Spanish and whether English should be made the official language of state and national governments would subside. (...) The average education and skills of the immigrants continue to arrive would reach their highest levels in U.S. history. The inflow of immigrants would again become highly diverse, creating increased incentives for all immigrants to learn English and absorb U.S. culture. And most important of all, the possibility of a de facto split between a predominantly Spanish-speaking United States and an English-speaking United States would disappear, and with it, a major potential threat to the country's cultural and political integrity.

Samuel Huntington. *The Hispanic Challenge*. *Foreign Policy*. N° 141 (2004).

En 2004, en su número de marzo/abril, la revista *Foreign Policy* publicaba un artículo de Samuel Huntington intitulado *The Hispanic Challenge*. En mayo del mismo año, se publicaba *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. La mayor parte del artículo se transformaría en el capítulo nueve de la sección 3 del libro y fue nombrado *Mexican Immigration and Hispanization*. El primer apartado del capítulo, no obstante, preservaría el nombre del artículo, agregándole apenas el adjetivo *Mexican*, que fue incluido luego antes del *Hispanic* a través de una barra inclinada. Pese al éxito del artículo, enfrentó mucha resistencia y generó innumerables polémicas. La oposición a la tesis del artículo vino no sólo por parte de las comunidades hispánicas y méxico-estadounidenses sino también por parte de diversos sectores de la sociedad estadounidense que divergían de la representación simplista y estereotipada acerca de los inmigrantes mexicanos y de los *Mexican-Americans* dibujada por Huntington (2004a).

El artículo provocó, de este modo, una ola de debates a través de artículos, ensayos, reseñas, conferencias, editoriales, columnas de periódicos y textos de blogs que desafiaban los argumentos fácticos y teóricos de Huntington (2004a) acerca de la inmigración mexicana a Estados Unidos. Un ejemplo de ello fue la realización, en el mes de marzo de 2004, Washington

D.C., de la conferencia *The Hispanic Challenge? What We Know about Latino Immigration*, una pronta respuesta al artículo de Huntington organizada por el *Woodrow Wilson International Center for Scholars* y el *Migration Policy Institute* (MPI) que se tornó disponible a través de la publicación de las actas de la conferencia. Volveremos a ellas más adelante.

Como se ha visto a lo largo de toda la tesis, la cuestión de los *Mexican-Americans* y de la inmigración mexicana a los EE. UU. ha sido constantemente abordada en *Who Are We?* (2004b). El capítulo nueve, no obstante, sintetizó esta discusión, reforzando argumentos ya utilizados anteriormente en el libro, así como introduciendo nuevos puntos de vistas con respecto al tema. Con relación al artículo, apareció como una anunciación previa de los argumentos que serían exhibidos, posteriormente, a lo largo de todo el libro y, más específicamente, en el capítulo nueve. Los dos textos estaban ligados al viejo prejuicio de que, como se ha visto, la inmigración mexicana colocaba un desafío peculiar al asimilacionismo estadounidense porque divergía radicalmente de los patrones históricos que definieron los procesos de inmigración a los EUA. En ese sentido, Huntington (2004a; 2004b) afirmaba que había seis factores que caracterizaban a las olas inmigratorias de México y que las distinguían de los modelos “propriadamente” americanos de inmigración. Estos eran: contigüidad fronteriza, cantidad numérica, ilegalidad, concentración regional, persistencia y presencia histórica.

La isla Ellis y la estatua de la libertad representan, en el imaginario estadounidense, dos símbolos de enorme envergadura en lo que concierne a la inmigración a los Estados Unidos. Para Huntington (2004a) no era diferente. Tanto la isla como la estatua simbolizaban el esfuerzo y la hazaña de millares de inmigrantes que cruzaron el Atlántico Norte en busca de la tierra prometida. Tanto las actitudes de los estadounidenses hacia los inmigrantes como las propias políticas inmigratorias de los EE. UU. estaban moldeadas por esta imagen. La poderosa idea emanada por esta simbología, sin embargo, no estaba presente cuando la inmigración en cuestión advenía de México y de los países latinoamericanos. La inmigración a través de la frontera de 3.142 kilómetros que separa México de Estados Unidos, la mayor frontera del mundo, había transformado la isla Ellis y la estatua de la libertad en dos emblemas que habían perdido el vigor atractivo que caracterizó a la inmigración hacia los EE. UU. de otros períodos históricos.

Pese a que, actualmente, los viajes a los EUA que cruzan el Atlántico Norte son realizados principalmente por aviones y el puerto de la isla Ellis está cerrado desde 1954, la imagen de las grandes embarcaciones de inmigrantes del siglo XIX y XX sigue poseyendo enorme vitalidad en los discursos huntingtonianos sobre los procesos de inmigración a su país.

El puerto de Nueva York era representado, así, como el lugar de llegada por excelencia de los grupos que querían sumarse al proyecto nacional americano, y los inmigrantes habilitados para hacerlo eran aquellos que cruzaron los millares de kilómetros de aguas del océano atlántico por medio de los barcos. Éstos refrendaban las “formas auténticas de inmigración” a los EE. UU. porque se remetían a la propia fundación del país: la formación de las trece colonias inglesas en el siglo XVII sólo fue posible mediante el ímpetu de los viajes en barco emprendidos por los colonos ingleses. Por consiguiente, los barcos pasaban a ser indisociables de la historia estadounidense porque aludían no sólo a los grandes flujos inmigratorios de los siglos pasados sino también a los medios que viabilizaron la propia creación de los Estados Unidos.

No obstante, Huntington (2004a) se quejaba de que los Estados Unidos se enfrentaban ahora a una nueva afluencia de personas que, en vez de arribar al país por el océano atlántico, llegaban por tierra a través de un país pobre y contiguo, es decir, los Estados Unidos Mexicanos. Además, en una clara alusión a la necesidad de construirse un muro o una barrera que apartara los dos países, resaltaba que lo único que quedaba entre ellos era una frontera de dos mil millas que estaba marcada únicamente por una línea en el suelo y una superficie de río poco profunda, una afirmación problemática porque, en 2004, la frontera sur de Estados Unidos ya estaba cubierta con 241 kilómetros de algún tipo de vallado,<sup>56</sup> y el río poco profundo a que se refiere, el Río Bravo, cuenta con extensiones de profundidad que llega a los 18 metros.<sup>57</sup>

De igual manera, el autor señalaba que las consecuencias de cruzar dos mil millas de frontera relativamente abierta en lugar de dos mil millas de mar abierto eran nefastas para la vigilancia y el control de la inmigración. La contigüidad fronteriza entre México y Estados Unidos era una situación única en el mundo porque ningún país de primer mundo compartía una frontera terrestre tan larga con otro de tercer mundo. Estas dos características combinadas promovían la construcción de comunidades transfronterizas que desafiaban la propia existencia de la frontera sur, pues introducía una cultura nueva que poseía aspectos tanto de la cultura estadounidense como de la mexicana (Huntington, 2004a).

Sin embargo, más que construir un modo de vida híbrido que se identificaría como “half-American, half-Mexican”, Huntington (2004a) decía que la inmigración mexicana estaba conduciendo hacia una reconquista demográfica de las áreas que los estadounidenses tomaron de México por la fuerza en las décadas de 1830 y 1840, mexicanizándolas de una manera comparable, aunque diferente, a la cubanización que ha ocurrido en el sur de Florida. En ese

---

<sup>56</sup> Véase <https://www.brookings.edu/es/policy2020/votervital/que-es-preciso-saber-sobre-el-muro-fronterizo/>

<sup>57</sup> Véase [https://en.wikipedia.org/wiki/Rio\\_Grande](https://en.wikipedia.org/wiki/Rio_Grande)

sentido, afirmaba que, en 1983, el sociólogo americano Morris Janowitz se percató de ello y advirtió que los mexicanos eran un grupo inmigrante singular porque, además de resistir a los procesos de “aculturación”, se aferraba de manera excepcional a los lazos comunales que los caracterizaba como comunidad nacional. Sobre el tema, el sociólogo decía que:

Mexicans, together with other Spanish-speaking populations, are creating a bifurcation in the social-political structure of the United States that approximates nationality divisions.... [The] presence of Mexico at the border of the United States, plus the strength of Mexican cultural patterns, means that the “natural history” of Mexican immigrants has been and will be at variance with that of other immigrant groups. For sections of the Southwest, it is not premature to speak of a cultural and social irredenta—sectors of the United States which have in effect become Mexicanized and therefore, under *political dispute* (Janowitz, apud 2004b:246, cursiva nuestra).

De este modo, la mexicanización del suroeste estadounidense ganaba los contornos de un territorio en disputa en el cual la guerra entre México y Estados Unidos de 1846 todavía no se había concluido. Los modos arbitrarios con que se finalizó la guerra en 1848, así como la propia violación a los artículos del Tratado de Guadalupe-Hidalgo que garantizaban derechos civiles y de propiedad a los más de 100.000 mexicanos que quedaron del lado anexado por los Estados Unidos, reaparecían para alimentar el miedo estadounidense de que la guerra aún seguía de pie.<sup>58</sup> La diferencia era que ahora la guerra parecía estar jugando al lado del enemigo,

---

<sup>58</sup> El Tratado de Guadalupe Hidalgo oficializó el fin de la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848) y estableció el Río Grande como la nueva frontera entre los dos países. También decretó que México renunciara a cualquier forma de reclamo territorial a Texas y cediera el 55 por ciento de su territorio, lo que incluía partes de lo que hoy es California, Arizona, Nuevo México, Texas, Colorado, Nevada, Utah, Wyoming, Kansas y Oklahoma. A cambio, el documento incluyó cláusulas que preservaban los intereses de México en la región, así como el pago de 15 millones de dólares como compensación por los daños provocados al país durante la guerra. Entre éstas, estaba la equiparación política entre los derechos de los ciudadanos estadounidenses y de los mexicanos que permanecieron en las tierras incorporadas a la “Unión Americana”. También se conservaban intactas las concesiones de tierra hechas por el gobierno mexicano, así como las propiedades privadas y eclesiásticas. Varias de estas prerrogativas, sin embargo, fueron violadas e inclusive retiradas del tratado cuando el senado estadounidense lo ratificó en marzo de 1848. Un ejemplo de ello fue la obstaculización de los trámites acerca del derecho de repatriación. Esta fue una estrategia que Estados Unidos encontró para esquivarse del derecho internacional y obtener ciudadanos por omisión. Tampoco se respetó el derecho de propiedad de los mexicanos, que fueron despojados de sus tierras por parte de autoridades estadounidenses. De igual manera, durante el saqueo de una mina de oro que fue descubierta en California en enero de 1848, cuando el estado de California aún pertenecía a México, Estados Unidos realizó una masacre en la región, saqueando ciudades para tomar provisiones, asesinando a cientos de civiles y violando a mujeres y niñas. Disponible en [https://es.wikipedia.org/wiki/Tratado\\_de\\_Guadalupe\\_Hidalgo](https://es.wikipedia.org/wiki/Tratado_de_Guadalupe_Hidalgo).

es decir, los mexicanos, que perdieran más de la mitad de su territorio en 1848, emergían, en un horizonte no tan lejano, como los nuevos ganadores de la guerra.

En ese sentido, con el argumento de que el suroeste les fue arrebatado por una agresión militar abusiva, Huntington (2004a) resaltaba que, tanto para los mexicanos inmigrantes como para los México-estadounidenses, había llegado el momento de la *reconquista*. Según el autor, este proceso estaría conduciendo a un movimiento de reunificación con los territorios perdidos para los Estados Unidos y ya estaría bastante avanzado desde un punto de vista demográfico, social y cultural. De esta manera, Huntington (2004a) mencionaba a un profesor de la Universidad del Nuevo México, Charles Truxillo, quien predecía que, para 2080, los estados del suroeste estadounidense y los estados del norte mexicano formarían un nuevo país, la *República del Norte* (2004a:42).

Los argumentos accionados para sostener esta tesis nuevamente se remetían a la fuerte inmigración mexicana hacia el suroeste americano y a los crecientes lazos económicos que se estaban consolidando entre comunidades que se ubicaban en los dos lados de la frontera. Pese a que los ataques del 11 de septiembre volvieran a fortificar la frontera sur, Huntington (2004a) señalaba que ésta se estaba derritiendo, volviéndose borrosa y moviéndose hacia el norte, transformando el suroeste estadounidense en lo que se ha denominado, de forma diversa, como “MexAmérica”, “Amexica” y “Mexifornia” (2004a:42).

De este modo, la larga guerra de 1846-1848 se manifestaba tras la forma de un fantasma que volvía al escenario de la historia para asombrar a los angloamericanos del siglo XXI, recordándoles de las violaciones al tratado de paz de Guadalupe-Hidalgo y los miles de crímenes de guerra cometidos en contra de las poblaciones nativas y mexicanas que habitaban los territorios asaltados por los Estados Unidos en 1846. La “amenaza mexicana” asumía, así, la forma de una intimidación militar que prometía desvanecer la frontera sur y fragmentar la integridad del territorio estadounidense, elevándose a una preocupación de seguridad nacional y territorial. El peligro de guerra y la lógica militar, tan caras al pensamiento huntingtoniano, se imponían una vez más como una forma real y legítima de concebir a los “problemas” que afectaban tanto la frontera sur como la totalidad de los Estados Unidos.

En ese sentido, el hecho de que la inmigración mexicana se concentrara sobre todo en el suroeste estadounidense no debía ser visto como mera coincidencia, sino como el producto de una guerra que aún estaba viva para los mexicanos y que les habilitaba a hacer reclamos políticos acerca de estos espacios. La experiencia compartida de la guerra entre México y

Estados Unidos, por consiguiente, transformaba a los inmigrantes mexicanos en un grupo que presentaba un riesgo especial que ninguna otra población inmigrante estaba apta a manifestar. Por otro lado, Huntington (2004a) expresaba un miedo propio a los países colonialistas/imperialistas, es decir, al tener conciencia de las calamidades que han infligido en el resto del mundo, viven bajo la constante paranoia de que los países impactados por sus políticas imperiales irán rebelarse, algún día, contra el *statu quo* de las nuevas formas de dominio imperialista y colonial. Esto se mostraba evidente en el temor de Huntington (2004a) de que los términos que dieron fin a la guerra entre México y Estados Unidos no lograban consumarse porque la invasión militar estadounidense sobre las tierras mexicanas, y la subsecuente humillación de la derrota bélica, seguían presentes en la memoria mexicana.

No other immigrant group in American history has asserted or has been able to assert a historical claim to American territory. Mexicans and Mexican-Americans can and do make that claim. Almost all of Texas, New Mexico, Arizona, California, Nevada, and Utah was part of Mexico until Mexico lost them as a result of the Texan War of Independence in 1835-1836 and the Mexican-American War of 1846-1848. Mexico is the only country that the United States has invaded, occupied its capital, placing the Marines in the "halls of Montezuma," and then annexed half its territory. *Mexicans do not forget these events.* Quite understandably, they feel that they have special rights in these territories. "Unlike other immigrants," Boston College political scientist Peter Skerry notes, "Mexicans arrive here from a neighboring nation that has suffered military defeat at the hands of the United States; and they settle predominantly in a region that was once part of their homeland (...) Mexican Americans enjoy a sense of being on their own turf that is not shared by other immigrants." (Huntington, 2004a:36, cursiva nuestra).

Este temor también estaba relacionado con la idea de que la conquista americana sobre la zona fronteriza nunca pudo completarse. Esto se debía a que, desde los tiempos de la ocupación, los mexicanos, además de seguir siendo mayoría, continuaban a ejercer un control político sobre la región que les permitieron preservar sus culturas originarias. En ese sentido, aunque estaban ahora bajo el dominio estadounidense, seguían actuando a modo de no reconocer los resultados de la guerra, desdeñando a Estados Unidos como el nuevo dueño de los territorios ocupados y haciendo de la frontera sur un espacio no de control y restricción inmigratoria sino de libre tránsito y movilidad (Huntington, 2004a).

De esta manera, debido a la no efectividad del dominio político de los nuevos espacios conquistados por Estados Unidos, Huntington sugería que el suroeste podría convertirse en el *Quebec americano* (2004a:36). Sin embargo, pese a que tanto Quebec como el suroeste



estadounidense tenían poblaciones católicas y fueron conquistados por pueblos anglo-protestantes, los riesgos del primero no se equiparaban con los del segundo: a diferencia de este último, aquél estaba separado de Francia por 3 mil millas de océano y no se encontraba bajo un flujo inmigratorio continuo y masivo de franceses. De igual modo, el suroeste de Estados Unidos, más que representar la posibilidad de ascender a un estatus legal de región autónoma dentro del país, como es el caso de Quebec, revelaba las posibilidades reales de pérdida territorial y conflicto bélico con México. Según el autor, era este el resultado cuando las personas de un país comenzaban a referirse a los territorios de un país vecino en términos de pertenencia y propiedad, haciendo valer la obtención de derechos especiales que legitimaran la reivindicación política de las tierras localizadas en el país adyacente.

That “turf” takes human form in the some twenty-five Mexican communities that have existed continuously since before the American conquest. Concentrated in the Mexican “homelands” of northern New Mexico and along the Rio Grande, their populations are more than 90 percent Hispanic with over 90 percent of the Hispanics speaking Spanish at home. One hundred and fifty years after these communities became part of the United States, “Hispanic cultural and demographic dominance of society and space has been maintained and Hispanic assimilation is weak.” At times, scholars have suggested that the southwest could become America’s Quebec. Both had Catholic populations and were conquered by Anglo-Protestant peoples, but otherwise they have little in common. Quebec is three thousand miles from France and each year several hundred thousand Frenchmen do not attempt to enter Quebec legally and illegally. History shows that serious potential for conflict exists when people in one country start to refer to territory in a neighboring country in proprietary terms and to assert special rights and claims to that territory (Huntington, 2004b:230).

Otro problema que el autor llamaba la atención era la cuestión de la cantidad numérica y la ilegalidad de la inmigración mexicana. Sin citar fuentes, Huntington (2004a) volvía al tema del “crecimiento desordenado” de la inmigración hispánica, en la cual los mexicanos componían dos tercios, para “advertir” que los hispánicos podrían llegar a un cuarto de la población estadounidense en 2040. Sin embargo, el autor introducía ahora el argumento de que este crecimiento estaba marcado no sólo por la inmigración sino también por la fertilidad: mientras que, en 2002, la tasa de fecundidad de los negros y de los blancos no hispánicos estaba estimada en 2.1 y 1.8 respectivamente, la población hispánica alcanzaba un índice de 3.0, casi el doble de la población blanca (2004a:34).

Consecuentemente, la tendencia a la baja en los índices de natalidad de los Estados Unidos, un patrón demográfico típico de los países de primer mundo, estaba ahora también

bajo la amenaza del crecimiento demográfico desenfrenado de México y de los países tercermundistas de América Latina. De este modo, al traer características demográficas propias del tercer mundo, México estaría *tercermundizando* a la pirámide poblacional de los Estados Unidos, colocando a los blancos en una posición de desventaja porque, mientras éstos crecían a un ritmo pausado y lento, envejeciéndose como población, los hispánicos/mexicanos crecían a números exorbitantes y se rejuvenecían. Con respecto al tema, el autor mencionaba al periódico inglés *The Economist* para afirmar que esta tendencia “(...) is the characteristic shape of developing countries. As the bulge of Latinos enters peak child-bearing age in a decade or two, the Latinos’ share of America’s population will soar.” (2004a:34).

Del mismo modo, el autor decía que la entrada de inmigrantes ilegales a los EE. UU. era un fenómeno mexicano post 1965. Según Huntington (2004a), durante casi todo el siglo XIX, la inmigración ilegal era una práctica tan insólita que el parlamento estadounidense nunca se preocupó en aprobar una ley nacional que restringiera la inmigración, reduciendo esta tarea a algunos estados de la Unión que impusieron apenas ciertos límites modestos a la entrada de extranjeros.<sup>59</sup> Del mismo modo, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, la inmigración ilegal fue mínima: el control de los inmigrantes que llegaban por barco era bastante fácil y a muchos de los que llegaron a *Ellis Island* se les negó la entrada.

No obstante, esta situación cambió drásticamente con la aprobación de la ley Hart-Cellar de 1965. Las nuevas tecnologías de transporte, la larga frontera de tierra “abierta” entre México y Estados Unidos y la intensificación de los incentivos que estimulaban la emigración mexicana también contribuyeron para que este escenario se transformara radicalmente. La inmigración ilegal, a partir de entonces, se convirtió en un problema inusitado, y de gran magnitud, que iría perseguir a Estados Unidos hasta la contemporaneidad, no exhibiendo señales de desaparición. Esto se mostraba evidente, según Huntington (2004a), en los números

---

<sup>59</sup> Si bien la política migratoria de Estados Unidos estuvo a cargo de los estados en gran parte del siglo XIX, Huntington (2004a; 2004b) parece olvidarse que, en 1875, la Corte Suprema del país declaró que la regulación de la inmigración era una responsabilidad federal. Consecuentemente, el Congreso estadounidense comenzó a aprobar leyes anti migratorias como la Ley de Exclusión de China de 1882 (*Chinese Exclusion Act*), que suspendió la inmigración de trabajadores chinos durante diez años y prohibió su naturalización, y las leyes de contratación laboral para extranjeros de 1885 y 1887 (*Alien Contract Labor laws*), que impuso una serie de restricciones laborales a trabajadores extranjeros de baja calificación. De la misma manera, el establecimiento de la isla Ellis en 1890 como la nueva aduana federal también fue parte de una política de control migratorio que negaba la entrada a criminales, polígamos, anarquistas, personas con trastornos mentales, portadores de enfermedades infecciosas y todos aquellos que pudieran representar un riesgo para la sociedad estadounidense en general. Disponible en <https://www.uscis.gov/about-us/our-history/overview-of-ins-history/early-american-immigration-policies>.

de detenciones realizadas por la Patrulla Fronteriza en la frontera sur: de 1.6 millones en la década de 1960, estos saltaron para 11.9 millones en 1980, alcanzando una cifra de 12.9 millones en 1990 (2004a:34).

De la misma manera, Huntington (2004a) resaltaba que las estimaciones de mexicanos que ingresaron ilegalmente a los EE. UU. en los años 1990 variaban de 105,000 a 350,000 personas por año, representando el 58 por ciento del total de la población ilegal de los Estados Unidos en esa misma década. Ya para el año 2000, decía que los mexicanos ilegales componían el 69 por ciento de esta población, lo que equivaldría a aproximadamente 4.8 millones de personas. En el mismo sentido, afirmaba que, en 2003, la inmigración mexicana ilegal superaba a cualquier otro grupo centroamericano (los más numerosos después de México), llegando a ser veinticinco veces más numerosa que el siguiente contingente más grande de inmigrantes ilegales, los de El Salvador. Por consiguiente, señalaba que aproximadamente dos tercios de los inmigrantes mexicanos posteriores a 1975 entraron de manera ilegal a los Estados Unidos y que la inmigración ilegal era, abrumadoramente, un fenómeno mexicano (2004b:225).

Otra cuestión que colocaba a la inmigración mexicana en disonancia con los modelos predominantes de la asimilación americana era la desviación de lo que se conocía como “three generations model” (Huntington, 2004b:242). La idea era que el asimilacionismo estadounidense estaba definido por un patrón asimilatorio que progresaba de manera ininterrumpida y lineal a lo largo de tres generaciones subsecuentes. De esta manera, mientras la primera generación (los que nacieron en el exterior) encontraba dificultades para incorporarse al modo de vida americano, la segunda rompía parcialmente con la cultura originaria de sus padres y manifestaba grandes indicios de integración a la sociedad estadounidense. Ya con respecto a la tercera, el éxito de la asimilación americana se confirmaba: ésta lograba desvincularse de los referentes culturales de sus abuelos y se encontraba totalmente inmersa en los preceptos que definían a la nación de Tío Sam. El proceso asimilacionista entraba, así, en una etapa de asimilación estructural que se consumaba por completo, generando la expectativa de que las generaciones posteriores a la tercera mantuvieran, o profundizaran, el patrón asimilatorio alcanzado por ésta (Huntington, 2004b).

En ese sentido, al intentar explicar por qué los mexicanos ocupaban los niveles más bajos de los índices de educación en los EE. UU., Huntington (2004b) decía que los logros educativos de las subsecuentes generaciones de México-estadounidenses seguían en retraso cuando comparados al progreso alcanzado por otras minorías étnicas. Para corroborar su

argumentación, se utilizó de un estudio realizado por el economista neoyorkino James P. Smith, intitulado *Assimilation Across the Latino Generations* (2003), en donde se analizó los avances educativos de una tercera generación de mexicanos que eran descendientes de inmigrantes nacidos a finales del siglo XIX e inicios del XX. La investigación demostraba que el nivel educativo de los México-estadounidenses de tercera generación (12.29 años), si bien era casi el doble de sus antepasados de primera generación (6.22 años), era menos de un año mayor que el de sus padres (11.61 años) (Huntington, 2004b:233).

Otro estudio analizado por Huntington (2004b) llegaba a resultados similares. A la vez que Smith observó el desarrollo educacional de sucesivas generaciones de mexicanos y latinos a lo largo del tiempo, los investigadores y politólogos estadounidenses Rodolfo de la Garza, Angelo Falcon, Chris Garcia y John Garcia (1994) hicieron una comparación de diferentes generaciones de mexicanos que se situaba en un solo momento: 1989-1990. Según Huntington (2004b), las conclusiones señalaban que había una mejora significativa en los índices de educación entre la primera y la segunda generación; sin embargo, cuando la comparación se dislocaba para la segunda y tercera generación, esta mejora caía drásticamente, llegando a revelar inclusive una regresión cuando la cuarta generación era comparada con la tercera.

De igual manera, en 1990, el estudio mostraba que incluso los logros educativos de la cuarta generación aún estaban significativamente por debajo de la norma estadounidense. Otras investigaciones también han destacado esta brecha. En 1998, el Consejo Nacional de La Raza reveló que tres de cada diez estudiantes hispanicos abandonaban la escuela en comparación con uno de cada ocho negros y uno de cada catorce blancos. Ya en el año 2000, entre los que tenían dieciocho y veinticuatro años, el Consejo Nacional concluía que, mientras el 82,4 por ciento de los blancos habían completado la escuela primaria, el 77 por ciento de los negros y el 59,6 de los hispanicos no lograron hacerlo (Huntington, 2004b:234).

Con respecto al tema, citando a un artículo del sociólogo estadounidense Frank D. Bean que comparaba justamente el progreso educacional entre diferentes generaciones de mexicanos, blancos y negros en los EE. UU., Huntington (2004b) destacaba que, entre las décadas de 1970 y 1990, el número de hispanicos que se habían matriculado en alguna universidad estadounidense, en vez de aumentar al paso del tiempo, había disminuido sustancialmente. De la misma forma, a la vez que los estados americanos manifestaban una tendencia de baja en las tasas de abandono escolar, los estados en que hubo un crecimiento de la población latina se encaminaban hacia la dirección opuesta.

Frank Bean and his associates conclude that “both second-and-third generation Mexican Americans have lower average educational levels than non-Hispanic whites and a much higher proportion of high school dropouts and a lower proportion of college attendees.” The demographer William Frey has pointed out that between 1990 and 2000 high school dropout rates declined in forty-two states, and that the eight states where they increased, apart from Alaska, had a “common thread: significant increases in Latino populations.” In addition, Bean et al. report that the “proportion of Hispanic high school graduates who had ever enrolled in college was much lower in 1990 than in 1973.” (Huntington, 2004b:234).

Este patrón de desviación educacional se repetía también en lo referente a la progresión económica. En ese sentido, en un artículo publicado por la revista estadounidense *The Public Interest* intitulado *Are the Children of Today's Immigrants Making it?* (1997), los sociólogos americanos Joel Perlmann y Roger Waldinger argüían que, con excepción de los mexicanos, la segunda generación de los demás inmigrantes en los EUA no mostraba diferencias contundentes con respecto a las características socioeconómicas del resto de la población estadounidense. De este modo, a la vez que las nuevas generaciones de inmigrantes (década de 1990) eran extremadamente diversas en lo que concernía a su estatus social y económico, los inmigrantes mexicanos revelaban un patrón de rendimiento económico que, además de ubicarse en los niveles más bajos de la jerarquía social, no presentaba avances significativos en las generaciones subsecuentes.

While America's new immigrant population is extraordinarily diverse, its overwhelmingly largest component—the Mexicans—falls at the very bottom of the skill ladder; the Mexicans are even more heavily represented among the immigrants' children. Absent the Mexicans, today's second generation looks little different from the rest of the American population in socioeconomic characteristics. Those characteristics are not sufficient to guarantee satisfactory adjustment to the economy of the next generation; but the same can be said for young, third-generation-plus Americans of any ethnic stripe. The immigrant children most notably at risk are the Mexicans (most notable, surely, in numbers and as notable as any other immigrant group in the low level of economic well-being). It is the presence of a single large group, so far below the others in skills, that distinguishes today's from yesterday's second generation (Perlmann y Waldinger, apud Huntington, 2004b:237).

De esta manera, Huntington (2004b) señalaba que las conclusiones de James Smith (2003) y Rodolfo de la Garza (1994) confirmaban las premisas de Perlmann y Waldinger (1997) acerca del bajo desempeño económico entre las distintas generaciones mexicanas. Al

igual que el crecimiento titubeante de los niveles educativos, su desarrollo socioeconómico no era lineal sino intermitente. En ese sentido, comparando los valores asalariados adquiridos por tres generaciones de mexicanos cuyos abuelos nacieron entre 1910 y 1914, Smith destacaba que, mientras la primera y la segunda alcanzaron un valor estimado en el 65 y el 81 por ciento respectivamente, la tercera obtuvo un valor de apenas el 79 por ciento (Smith, 2003, apud Huntington, 2004b:237).

Consecuentemente, si bien a la segunda generación le iba mucho mejor que a la primera, el progreso luego se tambaleaba. A este respecto, analizando los datos de una encuesta (*Latino National Political Survey*) realizada por De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia (1994), Huntington (2004b) resaltaba que los mexicanos nacidos en los Estados Unidos (2° generación) lograron ascender a una posición económica que, al contraponerse a la de aquellos que nacieron en México e inmigraron ya grandes al vecino del norte (1° generación), les resultaba mucho más favorable. Sin embargo, la cuarta generación de estadounidenses de origen mexicano, en la mayoría de los casos, no conseguía avanzar más allá de la segunda y se mantenía muy distante de la norma nacional. Además, aunque había un descenso en las tasas de uso de la asistencia social por parte de los mexicanos de segunda generación, éstas volvían a subir a un promedio del 31 por ciento en la tercera (2004b:237-238).

Del mismo modo, al probar la predicción del “modelo de las tres generaciones” entre las generaciones mexicanas, Huntington (2004b) afirmaba que, además de alejarse de su carácter progresivo y lineal, éstas introdujeron un elemento foráneo al proceso asimilacionista estadounidense que De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia (1994) nombraron “emergent ethnicity model” (apud Huntington, 2004b:242). Con ello, el autor se refería a que, como respuesta a experiencias compartidas de discriminación grupal, las identidades étnicas podrían reemerger en el escenario político estadounidense, y que los mexicanos de tercera generación, al revivir características de raza y etnicidad que deberían haber quedado para atrás, eran un ejemplo de ello. El factor raza jugaba, así, nuevamente un papel esencial. Si la primera o segunda generación conseguía desvincularse parcialmente de su autopercepción en términos raciales, la tercera restablecía los nexos de raza, rotos apenas superficialmente, para reafirmar un sentido de identidad étnica y racial que se contrapusiera a la experiencia empírica del racismo estadounidense. Para los mexicanos y sus descendientes, consecuentemente, el “three generations model” parecía no tener mucha validez cuando confrontado con el de la “etnicidad emergente” (Huntington, 2004b:242).

En ese sentido, los mexicanos representaban una inversión del “modelo de las tres generaciones”, es decir, en vez de asimilarse cada vez más a lo largo de éstas, daban marcha atrás y se desasimilaban paulatinamente. La historia de las subsecuentes generaciones de mexicanos en Estados Unidos podría ser pensada, así, como la historia de una regresión o de un declive: no avanzaba hacia el progreso lineal que se esperaba de los millares de grupos que inmigraban al país, sino que retrocedía en el tiempo y volvía a conectarse con sus culturas de origen. Por consiguiente, el gran suceso del asimilacionismo americano, que, como se ha visto, se había convertido en la propia razón de ser de la nación estadounidense, no lograba realizarse cuando se trataba de asimilar a los mexicanos. De esta manera, todos los avances obtenidos por la primera o por la segunda generación iban por agua abajo. Mientras más tiempo estaban en Estados Unidos, menos asimilados quedaban, y los nacidos en el país, al contrario de lo proyectado por el “three generations model”, se mostraban menos aferrados a los valores estadounidenses que los inmigrantes nacidos en el propio México. Con respecto a eso, refiriéndose al estudio mencionado de De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia (1994), Huntington decía que:

They analyzed the attitudes of Mexican Americans toward the use of English, political tolerance, and trust in government. Overall the emergent ethnicity model had greater validity than the three generations model. They found that “the longer the immigrants were in the United States, the less likely they were to agree that everyone should learn English” and that “those more incorporated into mainstream society, the native-born Mexican-Americans, are less supportive of core American values than are the foreign-born.” These findings, as they point out, do not support the proposition that Mexican culture “impedes support for the American creed.” They do, however, document the failure of Mexican-Americans over several generations to increase their identification with American values (Huntington, 2004b:242).

No obstante, en otro texto llamado *Will The Real Americans Please Stand Up: Anglo and Mexican-American Support of Core American Political Values* (1996), los politólogos De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia proponían exactamente lo contrario. A partir de los datos de la encuesta nacional de políticas latinas (*Latino National Political Survey*, 1989-1990), los autores afirmaban que la conciencia étnica y racial, de hecho, era algo que tendía a aumentar conforme el transcurso de las diferentes generaciones de mexicanos en los EUA. Eso se debía a que, a pesar del racismo estadounidense estar direccionado a todos los mexicanos independientemente de su generación y de su nivel de asimilación, los más incorporados a

Estados Unidos, a diferencia de los recién llegados, tenían más probabilidades de reconocer los patrones de discriminación racial dirigidos a las personas de ascendencia mexicana. De ahí venía la conciencia étnica y racial. La vivencia y la experiencia empírica del racismo por parte de los México-estadounidenses les capacitaba a comprenderlo de una manera que los mexicanos inmigrantes no podían hacerlo (De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia, 1996).

Sin embargo, aunque, a primera vista, el resurgimiento de categorías étnicas y raciales podía reflejar un rechazo a los valores nacionales y ser inclusive un prelude a movimientos separatistas, este no era el caso de los Estados Unidos. De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia (1996) señalaban que, al contrario de lo que sucedía en otros países, las minorías étnicas estadounidenses se utilizaban del factor étnico como una forma de crear recursos, como la solidaridad de grupo y la construcción de organizaciones políticas, que facilitarían su participación plena en la sociedad estadounidense. De este modo, si bien que, a corto plazo, la reivindicación étnica y racial podían dar la impresión de una inclinación separatista, a la larga conducía a procesos de asimilacionismo e incorporación (De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia, 1996).

Del mismo modo, al analizar la adhesión de las generaciones mexicanas a valores como el patriotismo y el individualismo económico, es decir, la idea de que los individuos deben ser responsables de su propio bienestar, el resultado de la investigación demostraba que la cuestión étnica o racial no tenía una implicación sustantiva. En este punto, cuando los factores demográficos estaban controlados, no había una diferencia relevante, estadísticamente, entre los anglos y los México-estadounidenses, lo que permitía afirmar que la conciencia étnica/racial no se relacionaba ni con el individualismo económico ni con el patriotismo. Con relación a este último, sin embargo, los autores del estudio destacaban que la etnicidad podía tener incluso un impacto positivo, visto que los mexicanoamericanos que eran ciudadanos de los EE. UU. y que preservaban sus características étnico-raciales expresaban un nivel de patriotismo que era igual o mayor que el de los anglos. Esto se evidenciaba también, según los politólogos, en el continuo esfuerzo, por parte de las comunidades México-estadounidenses, por superar su estatus de minoría y poner fin a la discriminación estructural que sufrían como grupo étnico.

De igual manera, señalaban que el individualismo económico no era un valor exclusivo a los angloamericanos, ya que los mexicanos, diferentemente de los estereotipos que les asociaban con una cultura de la pereza y con una “síndrome del mañana”, también poseían una ética laboral en la cual el fruto del trabajo debería ser obtenido mediante el propio mérito. De



este modo, aunque muchos esperaban que el Estado debiera resolver problemas comunitarios como el suministro de agua potable y electricidad, no contaban con el gobierno en la satisfacción de necesidades individuales básicas como vivienda, ingresos y empleo. Consecuentemente, contrariando a la tesis huntingtoniana de que los mexicanos inmigraban a los EE. UU. para vivir de las políticas asistencialistas del gobierno, los autores decían que, cuando inmigraban al vecino norte de México, venían en busca de trabajo y con muy pocas expectativas en cuanto a servicios sociales financiados por el Estado, lo que, a su vez, explicaba también sus bajas tasas de utilización de la asistencia social (De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia, 1996).

En ese sentido, la investigación concluía que el factor étnico y racial no impedía que los México-estadounidenses se incorporaran a los “core values” de la nación estadounidense. Los resultados del estudio también indicaban la necesidad de repensar, desde un punto de vista teórico, la relación entre “aculturación étnica” e integración cívica. Pese a que la literatura predominante sobre la incorporación étnica en los EE. UU. afirmaba que los procesos de “aculturación” precedían o eran paralelos a la incorporación política, los autores argüían que, al menos en el caso de los mexicanoamericanos, la relación era inversa, es decir, la integración cívica venía antes de la “aculturación”. Esto es importante porque nos permite desmitificar la idea huntingtoniana de que la cultura mexicana es incompatible con las creencias políticas y culturales de los Estados Unidos, así como deconstruir la noción de que los mexicanos sólo podrían adherirse al credo americano si abdicaran primero de su bagaje cultural.

Para De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia (1996) estaba claro que los artefactos étnico-culturales tanto de los México-estadounidenses como de los inmigrantes mexicanos diferían de aquellos que caracterizaban a los angloamericanos. No obstante, no había ninguna razón teórica para creer que tal distinción estaba vinculada también al campo político. Por lo contrario, la investigación llevada a cabo por los politólogos sugería que las diferencias étnicas y culturales de los *Mexican-Americans* podían incluso fortalecer el apoyo a los valores políticos dominantes de los EUA. Pese a ello, esto no significaba que el incremento de la participación de los mexicanoamericanos en la sociedad estadounidense no perturbaría el *statu quo* de la vida política y cultural del país. Lo más probable era que esto se diera a través de un aumento en las demandas por igualdad de oportunidades y, más importante aún, en las que exigían el fin de la discriminación racial de facto en la educación y en el empleo. Con todo, tales demandas eran plenamente conciliables con los valores políticos y culturales de la “Unión Americana”, y su manifestación, antes de representar una amenaza o repudio al *American Way of Life*, expresaba

un respaldo sustancial a los paradigmas que constituyen a la nación de Tío Sam (De la Garza, Falcon, Garcia y Garcia, 1996).

De igual manera, el profesor de políticas públicas de la Universidad del Sur de California (USC) Roberto Suro, en las actas publicadas por la conferencia *The Hispanic Challenge?* (2004) que mencionamos al inicio del apartado, hablaba acerca de la necesidad de contextualizar a los flujos inmigratorios de México a Estados Unidos, entendiendo su relación con la formación de ciclos económicos estadounidenses específicos que demandaban un tipo de mano de obra particular. Era necesario comprender que las condiciones económicas en que se daban las inmigraciones a los EE. UU. habían cambiado radicalmente, y que aún no lográbamos entender las consecuencias del impacto que las actuales fuerzas laborales americanas habían provocado en las olas inmigratorias mexicanas de nuestro siglo. Tampoco se sabía mucho sobre los efectos que las nuevas corrientes inmigratorias de México a Estados Unidos generaban en los mercados de trabajo de este país. Por consiguiente, el autor concluía que todavía no teníamos un modelo para comprender a las dinámicas inusitadas de inmigración y trabajo establecida entre los dos países en este siglo, ya que, debido a su carácter movedido y peculiar, los modelos interpretativos de otras épocas no poseían validez empírica y conceptual (Suro, 2004).

En ese sentido, habría que evidenciar un problema de naturaleza histórica en Huntington, que se hacía presente tanto en el artículo *The Hispanic Challenge* (2004a) como en *Who Are We?* (2004b). Al exigir que las inmigraciones de la segunda mitad del siglo XX y de inicios del XXI reprodujeran los patrones asimilatorios de las corrientes inmigratorias europeas del siglo XIX y de la primera mitad del XX, Huntington (2004a; 2004b) ignoraba el papel de las propias condiciones históricas que estaban por detrás de estos flujos de inmigración, así como de las subsecuentes formas de asimilación advenidas de estos procesos de dislocamiento. En este aspecto, Suro (2004) recordaba que el propio Estados Unidos ya no era el mismo país de la época de las leyes segregacionistas de “Jim Crow” y que el modelo del *Melting Pot* ya no servía más como parámetro para pensar sobre la actual pluralidad étnica/cultural que marcaba a los Estados Unidos del siglo XXI.

En un sentido similar, el historiador chicano David Gutiérrez (2004), también en las actas publicadas por la conferencia citada, decía que lo que faltaba en el análisis de Huntington (2004a) era la comprensión de las nuevas características económicas y sociales puestas en marcha por la globalización, lo que impactó de manera decisiva a la inmigración mexicana a

Estados Unidos en este cambio de siglos. De este modo, Huntington (2004a) no tomaba en consideración los vínculos existentes entre las corrientes inmigratorias mexicanas y la formación del inédito escenario económico global que se formó a finales del siglo pasado, que, tal como argüía Suro, creó nuevas demandas de trabajo a través de la construcción de inusitados nichos laborales en Estados Unidos.

De igual manera, Huntington (2004a) no hablaba del impacto de las políticas económicas estadounidenses en el exterior ni analizaba el papel que jugó el NAFTA en el fomento de la inmigración de México hacia el vecino del norte. Las políticas militares e imperialistas de Estados Unidos tampoco estaban en discusión. El politólogo harvardiano nunca se preocupó en analizar la relación de los movimientos inmigratorios de México y del resto de América Latina a los EE. UU. con los efectos desestabilizadores que el intervencionismo estadounidense provocó en la vida política y económica de los países latinos (Gutiérrez, 2004).

Gutiérrez (2004) también llamaba la atención para el hecho de que las condiciones socioeconómicas que posibilitaron el ascenso social de las inmigraciones pasadas ya no estaban presentes en los Estados Unidos de la actualidad. De esta manera, señalaba que, en los últimos 30 años, los EUA pasaron por un proceso de disminución del sector manufacturero que bifurcó la economía nacional y amplió enormemente el sector de servicios, perjudicando, especialmente, a los inmigrantes y a la clase trabajadora estadounidense. Esto produjo que la educación, el gran canal que promovió la ascensión socioeconómica de múltiples generaciones de inmigrantes a lo largo de la historia estadounidense, dejara de ser un factor atractivo porque, para muchos jóvenes inmigrantes, la conexión entre estudio y mejores posiciones de trabajo se vació de sentido. Consecuentemente, el problema no era tanto la inmigración o la explosión de la población latina, sino los cambios estructurales en la economía estadounidense a los que no se estaba prestando la debida atención (Gutiérrez, 2004).

Otra panelista de *The Hispanic Challenge?*, la jefa de la División de Población de Nacidos en el Extranjero de la Oficina del Censo de EE. UU. (*U.S. Census Bureau's Foreign-Born Population Branch in the Population Division*) Elizabeth M. Grieco, también señalaba que, para comprender el reciente y rápido cambio en el tamaño de la población inmigrante mexicana en los EUA, era fundamental situarlo en un contexto histórico y demográfico más amplio. En ese sentido, aunque este grupo haya experimentado un *boom* demográfico en las últimas décadas del siglo XX, este crecimiento era relativamente pequeño al compararse con

el crecimiento total tanto de la población inmigrante como de la población nativa del país. De esta forma, mientras que, en 2000, los nacidos en el extranjero representaban el 11 por ciento del total de la población estadounidense (31,1 millones), los mexicanos constituían apenas el 3 por ciento de dicho grupo (Grieco, 2004).

Otro tema levantado por la autora era la cuestión de la concentración geográfica de los inmigrantes mexicanos en el suroeste estadounidense. En este punto, Grieco (2004) concordaba parcialmente con Huntington (2004a), pero planteaba la cuestión para referirse a algo que estaba omitido en el artículo del autor: como la inmigración mexicana no estaba totalmente dispersa por el país, su impacto no podía darse de manera uniforme y similar a lo largo y ancho del territorio nacional. Por consiguiente, sus efectos se hacían más presentes en el ámbito de lo local, lo estatal y lo regional, especialmente en el área en torno a la frontera sur. En ese sentido, si los mexicanos que inmigraban a los EUA se aglomeraban en zonas específicas de los dominios estadounidenses, el “desafío mexicano” debería ser tratado de manera equivalente, es decir, como un “problema” de naturaleza regional y no nacional (Grieco, 2004).

Otro participante de la conferencia organizada por el Centro Internacional de académicos Woodrow Wilson y el Instituto de Políticas Migratorias (MPI), el sociólogo estadounidense Ricardo Stanton-Salazar, sostenía que la segunda generación de mexicanos en los EUA que había nacido en 1980, a diferencia de lo predicado por Huntington (2004a), no sólo estaba aprendiendo el inglés de modo bastante rápido, sino que también mostraba una predilección del inglés sobre el español. Basándose en una encuesta llevada a cabo por los sociólogos cubano-estadounidenses Alejandro Portes y Rubén Rumbaut, Stanton-Salazar (2004) afirmaba que la lengua inglesa tendía a consolidarse a medida que los jóvenes de segunda generación, tanto de los que nacieron en los EUA como de los que llegaron al país desde niños, iban creciendo.<sup>60</sup>

Un indicador de ello era justamente la preferencia de idiomas. En 1992, cuando la muestra de la encuesta se dirigía a hijos de inmigrantes que habían nacido en México y que estaban en el octavo y en el noveno grado, sólo el 32 por ciento preferían el inglés al español. No obstante, en 1995, este número se había duplicado al 61 por ciento, y cuando la muestra alcanzó a los estudiantes de veinte años, el porcentaje subió para el 87 por ciento. Ya cuando

---

<sup>60</sup> Stanton-Salazar está refiriéndose a dos libros publicados por Alejandro Portes y Rubén Rumbaut, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation* (2001) y *Ethnicities: Children of the Immigrant in America* (2001), que analizan, longitudinalmente, el comportamiento de hijos de inmigrantes en los EE. UU. frente a las expectativas de incorporación a la sociedad estadounidense de finales del siglo XX.

la muestra se refería a jóvenes de segunda generación que nacieron en los Estados Unidos, el número de los que preferían el inglés sobre el español era todavía mayor. En 1992, este llegó al 45 por ciento, mientras que, en 1995, aumentó al 79 por ciento. Cuando los jóvenes llegaron a la edad de veinte años, el 96 por ciento eligió el inglés como su idioma predilecto. Por consiguiente, para Stanton-Salazar (2004), no cabía duda de que la segunda generación de mexicanos en los EUA que había nacido en 1980 estaba adquiriendo una impresionante fluidez en el inglés.

Sin embargo, otro dato de la encuesta llamaba la atención del sociólogo estadounidense: al tiempo que aprendían inglés velozmente, los jóvenes mexicanos de segunda generación también hablaban una cantidad sustancial de español en sus casas. En conjunto, el 55,3 por ciento de los dos grupos hablaba sólo español con sus padres, mientras que el 32,1 por ciento hablaba tanto inglés como español al interior de sus hogares. Esto era algo que, en vez de representar un “fracaso” por parte de las comunidades México-estadounidenses, tal como era defendido por Huntington (2004a), evidenciaba un modo de incorporación positiva a los Estados Unidos que no causaba trastornos y traumatismos étnicos y culturales (Stanton-Salazar, 2004).

Stanton-Salazar (2004) también argüía que el bilingüismo representaba una asociación más benéfica con el rendimiento académico y el desarrollo intelectual. De acuerdo al autor, un estudio realizado por Rubén Rumbaut en la ciudad de San Diego, en 1995, en donde se observó a 15 mil estudiantes de secundaria que pertenecían a minorías lingüísticas, indicaba que los alumnos bilingües, aun cuando sus padres portaban menores niveles socioeconómicos, tenían mejores calificaciones y una tasa de deserción escolar más baja que aquellos que sólo hablaban inglés. Otro estudio conducido por el propio Stanton-Salazar y por el sociólogo americano Sanford Dornbusch, que analizó el desarrollo educativo de estudiantes México-estadounidenses que poseían el dominio tanto del inglés como del español, concluyó que éstos tenían expectativas educativas más altas que los demás alumnos que dominaban únicamente el inglés. Consecuentemente, los resultados de la investigación apuntaban que los estudiantes bilingües de origen mexicano, aunque eran parte de estratos sociales más bajos, “were more likely to exhibit greater social capital, defined in terms of supportive relations with school personnel and adults in the community” (Stanton-Salazar, 2004:24).<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> La referida investigación se intitula *Social Capital and the Reproduction of Inequality: Information Networks among Mexican-Origin High School Students* y fue publicada, en la forma de artículo, por el número 68 de la revista académica *Sociology of Education* en 1995. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/2112778>

De esta forma, tanto el bilingüismo como el biculturalismo contribuían para la formación de un capital étnico-social que, además de jugar un papel crucial en el éxito educativo, se resistía a modos de asimilación cultural traumáticos y unidireccionales que sometían a los hijos de los inmigrantes mexicanos a una suerte de aislamiento y alienación cultural. Las tradicionales formas de asimilación estadounidense exigidas por Huntington (2004a), que deberían ocurrir de manera acelerada y romper abruptamente con los referenciales étnico-culturales de los mexicanos, eran extremadamente perjudiciales porque colocaban los México-estadounidenses en una situación de conflicto social no sólo con sus núcleos familiares y comunitarios, sino que con la propia sociedad americana en general. Por consiguiente, la manutención del español, junto con la adquisición del inglés, era sumamente importante porque permitía que los jóvenes de ascendencia mexicana se integraran a una red de apoyo que, a través de la positivación de su identidad étnica, fomentaba la adaptación cultural y el rendimiento escolar (Stanton-Salazar, 2004).

En una crítica similar, el sociólogo Edward Telles (2006) destacaba que el problema en la argumentación de Huntington (2004a) era la idea misma de identidad nacional. El impasse recaía en el hecho de que su concepto de nación quería resistirse a las transformaciones históricas que habían cambiado la propia cara de los Estados Unidos. De este modo, los parámetros de asimilación de las épocas pasadas, que se apoyaban sobre una suerte de esencia de la cultura blanca, protestante y anglosajona (WASP), ya no servían como referencia porque la sociedad estadounidense había dado paso a un concepto de identidad nacional que estaba en constante transformación (Telles, 2006).

Según Telles (2006), la visión más moderna de la asimilación americana reconocía la existencia de una cultura estadounidense cambiante que se ha visto históricamente afectada por tendencias que se localizaban tanto afuera como adentro de las fronteras nacionales. El asimilacionismo de los EUA debería ser entendido, así, como una vía de *doble sentido*, es decir, a medida que los inmigrantes y sus descendientes se cambiaban para adaptarse al mainstream americano, éste último también se cambiaba y se adaptaba a las demandas puestas por los inmigrantes. Por ende, lo que estaba en juego era otro proceso de incorporación en donde los nuevos miembros de la nación no apenas cedían y se asimilaban a los viejos patrones de americanización; lo que hacían era postular una incorporación en la cual sus identidades “originales” también fueran reconocidas como partes integrantes del horizonte político de la comunidad nacional (Telles, 2006).

Hay que evidenciar, así, otras formas de asimilacionismo que ya no son compatibles con los modelos tradicionales de la asimilación estadounidense. Por consiguiente, hay que comprender que las subsecuentes generaciones de mexicanos en los EUA sí se estaban asimilando, pero se estaban asimilando a algo distinto del ideal estático y monolítico expresado por la idea de la cultura protestante anglosajona y el credo político americano planteado por Huntington (2004a; 2004b). Así como dicho por Telles (2006) y por los autores que participaron de la conferencia *The Hispanic Challenge?* (2004) que mencionamos aquí, le falta a Huntington (2004a; 2004b) una perspectiva histórica que sitúe su noción de identidad nacional en el tiempo, entendiéndola como un constructo histórico y cultural que no es inerte, sino que está en constante reelaboración. De esta manera, el asimilacionismo estadounidense sólo puede ser comprendido si se toma en consideración a la propia dinámica del tiempo histórico, que está siempre reconstruyendo las condiciones de posibilidad en las cuales los diferentes grupos de inmigrantes podrán asimilarse.

De igual manera, es preciso tener en cuenta que la noción misma de asimilacionismo estadounidense, aunque cambiante y flexible, está inherentemente constituida por esquemas de poder y dominación de naturaleza colonial, lo que, a su vez, se conecta a la propia idea de nación americana. Las políticas de asimilación se constituyen en las herramientas vitales que permiten la autopreservación de la nación, posibilitando que ésta se “proteja” de los flujos inmigratorios “nocivos” y mantenga en funcionamiento las estructuras que le confieren cohesión, identidad y estabilidad social. Del mismo modo, la asimilación define las estrategias y los caminos que deben ser tomados en la incorporación efectiva de estos extraños que, en algún momento, ultrapasaron los límites de la frontera nacional y se establecieron al interior del territorio estadounidense.

El asimilacionismo estadounidense parte del principio de que hay una cultura nacional, que se contrapone a las que son consideradas extranjeras, que no sólo estipula los medios y las condiciones en que las culturas foráneas deberán adaptarse, sino que también el propio contenido del objeto a ser asimilado. En ese sentido, las diferentes culturas partícipes de los procesos de asimilación nunca están en pie de igualdad con la cultura hegemónica nacional; la relación entre éstas siempre está pautada por un marco de poder colonial que subalterniza la capacidad de participación y agencia de las culturas consideradas extrañas a los ideales del mainstream estadounidense. De este modo, se trata de edificar una política de *dominio cultural* que anule el poder de decisión de las culturas subalternas y las someta a un sistema de control ajeno a los preceptos culturales de sus propias comunidades.

En ese sentido, quienes seleccionan y apartan el material cultural que debe ser incorporado de aquello que debe ser categóricamente rechazado no son los miembros de los grupos que inmigraron a los EUA. Los que tienen la palabra final en materia de asimilación son los que son reconocidos como aquellos que están legítimamente habilitados para hablar en nombre de la nación, como es el caso de Samuel Phillips Huntington. Serán estos últimos quienes irán decidir y distinguir las características culturales de los inmigrantes que son “digeribles” y “aprovechables” de las que son “despreciables” y “descartables”.

De esta forma, pese a que muchos teóricos criticaron el asimilacionismo anacrónico y enyesado de Huntington (2004a) para defender una asimilación maleable en donde los mexicanos también colaborarían, es fundamental resaltar que los intercambios culturales, sobre todo cuando conducidos bajo el paradigma del asimilacionismo, no son nunca recíprocos y simétricos; éstos obedecen a patrones de poder que, además de dictar y moldear las formas posibles en que el cambio cultural puede realizarse, son silenciados bajo una narrativa, aparentemente benigna, acerca de la inevitabilidad de los procesos asimilatorios y del desarrollo nacional. En ese sentido, aunque las condiciones de asimilación hayan cambiado a lo curso de la historia, preservan consigo relaciones coloniales de poder que, a través de nuevas modalidades de dominación, reafirman el poderío de Estados Unidos sobre las alteridades internas que fueron destituidas y tragadas por la nación.

No obstante, aunque este no sea el caso de muchas organizaciones chicanas y méxico-estadounidenses que ven a las políticas asimilacionistas de Estados Unidos como estructuras de poder inherentemente clasistas, racistas y coloniales, una gran parte de los inmigrantes hispánicos y mexicanos, así como también una considerable porción de los estadounidenses de ascendencia mexicana, sí desean asimilarse e integrarse a los patrones hegemónicos de poder que constituyen a los EE. UU. de la contemporaneidad. Con respecto a eso, García y García (2007) decía que una importante fracción de los mexicoamericanos, posiblemente la mayoría, ha preferido el camino de la asimilación total o parcial. De ahí la predilección a términos identitarios “más vagos”, que no expresan ni una connotación contestaria ni una referencia directa a México, como “Latino”, “Hispanico” o simplemente “American”.

En ese sentido, un gran porcentual tanto de los mexicanos inmigrantes como de los méxico-estadounidenses, en vez de refutar los modos predominantes de la identidad nacional estadounidense, elige identificarse con ellos. Esto se debe a que el poder de persuasión y atracción del modo de vida americano, aunque pueda divergir de aquél defendido por



Huntington (2004a; 2004b), goza de una hegemonía nacional y global que sigue seduciendo a inmigrantes no sólo de México, sino que del mundo entero. Consecuentemente, diferentemente de lo planteado por el politólogo harvardiano, éstos quieren venir a Estados Unidos porque se sienten identificados con los principios culturales que moldean el país y porque quieren participar del *télos* político de la vida nacional. Los múltiples grupos de inmigrantes que se dislocan hacia los EUA, por tanto, desean asimilarse a los valores político-culturales dominantes, obtener la ciudadanía y convertirse en americanos plenos, creyendo que la nación estadounidense, a la hora de su arribo, estará con las manos abiertas para acogerlos e incorporarlos integralmente al credo americano y a la cultura cívica del país.

No obstante, por detrás de la promesa de la futura identidad estadounidense, que estaba supuestamente disponible a todos a través de la asimilación, se encuentran inúmeras prácticas de poder – raza, clase social, identidad de género, orientación sexual, nacionalidad, etc. – que, como se ha visto a lo largo de la tesis, establecen quienes están realmente aptos para salir de los bordes fronterizos y adentrarse al amago de la comunidad nacional. El problema de la asimilación, en este caso, tiene que ver con un rechazo que va del sistema hacia los inmigrantes, y no lo contrario, y aquí está el gran impasse de la tesis huntingtoniana acerca de la “no asimilación” de los mexicanos: más allá de la cuestión de que si quieren o no asimilarse, hay que entender que es el propio modelo de nación estadounidense, en sus diferentes formas, lo que obstruye las posibilidades concretas de asimilación.

En el caso mexicano, así como de otros pueblos no blancos, esto se torna evidente a través de la raza. Acerca del tema, Telles (2006) recuerda un hecho interesante. A pesar de que la inmigración italiana e irlandesa fue vista como algo terrorífico y abominable en su época, los hijos de éstos, al socializarse con los descendientes de otras nacionalidades europeas y alejarse de los valores católicos de sus padres, fueron aceptados como socialmente blancos. En el caso de los descendientes de mexicanos, sin embargo, esto obviamente no podía ocurrir: independientemente de la generación a que pertenecieran, su marca fenotípica les incrustaba en su piel la calidad permanente de inmigrantes indeseados. La categoría raza pasaba a ser, así, una muralla cultural insuperable que volvía imposible la “incorporación plena” tanto de los mexicanos inmigrantes como de los mexicoamericanos. De este modo, dado que sus identidades raciales no eran compatibles con los parámetros de blanquitud estipulados por las prerrogativas identitarias de raza dominantes en el país, las distintas clases de asimilación que rodeaban a los Estados Unidos no podrían nunca consumarse entre las poblaciones que, de alguna forma, se remetían a los Estados Unidos Mexicanos.

## Conclusiones

El concepto de nación estadounidense en la obra tardía de Samuel Huntington posee una productividad política que no se reduce al ámbito académico, sino que se manifiesta en todos los aspectos de la vida política, cultural y social de los Estados Unidos. Su operatividad radica en el hecho de que logra articularse con otras categorías del discurso que pasan desapercibidas en los debates convencionales en torno a la nación estadounidense. De esta manera, la cultura aparece como una instancia esencialista y totalizante que no sólo ocupa el lugar anteriormente reservado a la raza, sino que la despoja de sentido y la elimina de la gramática política nacional. La nueva función atribuida a la cultura es la de apagar todo y cualquier registro que asocie la nación americana a matices de corte racial, posibilitando que ésta última sea explicada en términos estrictamente culturales. La cultura pasa a ser, así, la única categoría realmente válida en la comprensión de las dinámicas sociales que pululan en el ámbito de la vida nacional de los Estados Unidos.

No obstante, por más que Huntington (2004b) sostenga un modelo de nación que esté anclado únicamente en la cultura, la raza no deja de dictar y moldear los modos de funcionamiento de la identidad nacional. La raza se convierte en la otra cara de la nación estadounidense que no quiere estar expuesta a la mirada, transformándose constantemente para que no sea reconocida y vinculada a una praxis de naturaleza racial. Por esta misma razón, el autor logra habilitar un nuevo uso de la raza que goza de una eficacia todavía mayor porque se desconfigura de las narrativas acerca de la nación y pasa a operar en las entrelineas del discurso nacional, validándose a través del rechazo de su propia existencia y de su constante reduccionismo a las premisas raciales universalistas y biologizantes del siglo XIX. Por eso es importante recuperar la noción de *color-blind racism* de Eduardo Bonilla-Silva (2004), así como la del *Not racism* de Alana Lentin (2018), para entender a un nuevo formato de raza en los EE. UU. que se dislocó de la biología para la cultura y pasó a estar estructurado en la intencionalidad o no del individuo.

De este modo, en la acepción huntingtoniana, la raza se desvaneció del escenario estadounidense porque dejó de ser entendida como un fenómeno social/institucional y fue delegada al campo de la subjetividad y de la individualidad. Sin embargo, pese a que la raza es una categoría mutable que sólo gana significado al interior de contextos nacionales precisos y particulares (Segato, 2007), nunca ha perdido su carácter sistémico y estructural. La cuestión de la raza y del racismo, de esta forma, no está ligada al ámbito del individuo, o a la percepción

de éste como un sujeto racista o no. El racismo es una praxis que fundamenta y organiza a la sociedad como un todo, funcionando como aquello que le confiere identidad, inteligencia y productividad. Por consiguiente, no se ubica en la persona sino en las relaciones sociales que se establece con los otros integrantes de su sociedad. Por eso mismo el racismo es un fenómeno colectivo que nos afecta a todos como sociedad y en el cual todos participamos, aunque no podemos perder de vista que este impacto es desigual porque está relacionado a la posición racial designada a cada uno de nosotros por el orden discursivo y el campo social.

No obstante, este nuevo *modus operandi* de la raza al interior del discurso nacional no significa que ésta no pueda volver a ser accionada como una categoría explícita y central en las narrativas sobre la nación estadounidense. En ese sentido, frente al miedo americano de que la blancura no declarada de la nación pudiera estar bajo amenaza en función del “crecimiento desenfrenado” de las poblaciones hispánicas en los EE. UU., Huntington (2004b) habla de un posible resurgimiento de la raza, por parte de los angloamericanos, en un futuro no tan lejano en la historia del país. En un breve apartado del capítulo 11 del *Who Are We?* (2004b) intitulado *White Nativism*, el autor afirma que, a pesar de que la raza es un componente que importa cada vez menos para un número cada vez mayor de estadounidenses, esta regla podría ser minada, y transformarse incluso en una rebelión, si los americanos blancos sintieran que los grupos hispánicos (mexicanos) estuvieran tomando su lugar en la sociedad estadounidense.

De hecho, Huntington (2004b) argumentaba que, si los profundos cambios demográficos que ocurrían en Estados Unidos no generaran reacciones de diversa índole, esto sería algo extraordinario y sin precedentes en la historia de la humanidad. En ese sentido, el surgimiento de movimientos sociopolíticos exclusivistas, compuestos mayoritariamente por blancos de clase media y trabajadora, sería una reacción muy plausible. Para el autor, la legitimidad de estos movimientos radicaría en el agravamiento de varios factores: la disminución de su estatus social y económico, la pérdida de puestos de trabajo para inmigrantes, la perversión de la cultura estadounidense, el desplazamiento del inglés y la erosión de los principios que, históricamente, constituyen a los Estados Unidos. Tales movimientos tendrían una inspiración tanto racial como cultural y serían los herederos de muchos movimientos raciales exclusivistas que ayudaron a definir la identidad estadounidense en el pasado. De esta forma, pese a que éstos estarían compuestos por corrientes políticas e intelectuales heterogéneas que divergirían en muchos aspectos, tendrían lo suficiente en común para ser agrupados en torno a la etiqueta del *nativismo blanco* (Huntington, 2004b).

Sin embargo, Huntington (2004b) defendía que este nuevo tipo de nativismo no debería ser confundido con los grupos marginales extremistas, como los movimientos de milicias que florecieron durante la década de 1990 en Michigan o los perennes “grupos de odio” que son simple y exclusivamente antijudíos, o anti negros, y reflejan los prejuicios heredados del *Ku Klux Klan*. Igualmente, decía que el término “blanco” en esta nueva forma de nativismo no significaba que personas de otras razas no estarían involucradas o que estos movimientos se enfocarían exclusivamente en temas raciales. El objetivo central de su lucha descansaría en la preservación de los Estados Unidos como nación y sociedad delante del inminente peligro evidenciado por grupos extranjeros y, más específicamente, por los hispánicos (mexicanos).

De igual manera, el politólogo harvardiano resaltaba que el término “nativismo” de estos nuevos movimientos no tendría resonancia conceptual con la connotación peyorativa conferida al término por las ‘élites desnacionalizadas’, que habían demonizado el derecho de defender la “pureza” de la cultura y de la identidad nativa frente a las influencias nefastas que podrían advenir del extranjero. De esta forma, el autor reivindicaba la noción de un nativismo “más neutral” que se configuraba como una forma de “intense opposition to an internal minority on the ground of its foreign (i.e., ‘un-American’) connections” (Higham, apud Huntington, 2004b:311). No obstante, era necesario hacer dos modificaciones al nativismo de Higham. En primer lugar, habría que incluir la oposición a grupos que no necesariamente poseerían “conexiones extranjeras”, como sería el caso de los estadounidenses negros. En segundo, sería preciso añadir la oposición a una minoría interna que estaría perdiendo su estatus de minoría para convertirse en mayoría, como sería el caso de los hispánicos (Huntington, 2004b).

Otra diferencia que distanciaría este nuevo nativismo de los tradicionales grupos extremistas sería el hecho de que el primero, en contraste con los segundos, no advocaría por la superioridad de la raza blanca. El componente racial de su identidad, argumenta Huntington (2004b), sólo podría ser cabalmente comprendido si se tomara en consideración las dinámicas concernientes al campo de la cultura. Aun cuando la raza sale de los bordes imprecisos del lenguaje para asumirse de modo abierto en el discurso, el politólogo harvardiano insiste en defender una cierta supremacía de la cultura que minimiza, y otorga validez, a la propia manifestación del racismo. El racismo se justificaría, así, porque revelaría un problema de orden cultural, y no racial, pues lo que estaría en juego sería no tanto la protección y conservación de una raza sino de un modo de vida que estaría bajo ataque.

De igual manera, estos nuevos movimientos tendrían muy poco en común con las organizaciones racistas del tipo KKK porque su enfoque estaría dirigido a una amenaza inédita en la historia estadounidense, es decir, los altos índices de natalidad y los flujos inmigratorios masivos de la población hispánica (mexicana) en los EUA. En ese sentido, Huntington (2004b) señala que, mientras los tradicionales grupos de odio estaban en queda, las probabilidades de que el nuevo nativismo blanco emergiera eran grandes porque los niveles de crecimiento de los grupos hispánicos (mexicanos) en los EE. UU. no daban señales de interrupción.<sup>62</sup> Del mismo modo, muchos de los líderes del nuevo nativismo serían lo que la profesora jubilada de Ciencias Políticas y Derecho de la Universidad de Vanderbilt, Carol M. Swain, denominó “the new white nationalists.”: “Cultured, intelligent, and often possessing impressive degrees from some of America’s premier colleges and universities, this new breed of white racial advocate is a far cry from the populist politicians and hooded Klansmen of the Old South.” (apud 2004b:311-312).

De este modo, Huntington (2004b) destaca que hay una gran probabilidad de que los movimientos nativistas blancos incluyan a personas que tengan diferentes prioridades con relación a la “cultura blanca”, la inmigración, el idioma inglés, entre otros. Sin embargo, reconoce que por detrás de estas preocupaciones específicas está la cuestión del equilibrio racial en Estados Unidos y, todavía más importante, el decrecimiento de los blancos no hispanos. Según el autor, de acuerdo a la oficina del censo estadounidense de 2000, esta población cayó del 75,6 por ciento para el 69,1 por ciento a lo largo de la década de 1990. Sin embargo, lo más dramático era la evidencia de que en California, así como en Hawái, Nuevo México y el Distrito de Columbia, los blancos no hispánicos pasaron a ser una minoría (2004:312).

No obstante, este declive se sintió de manera más aguda en las ciudades. Mientras que, en 1990, este grupo poblacional era una minoría en treinta de las cien mayores ciudades estadounidenses y constituían el 52 por ciento de su población total, en 2000, eran una minoría en cuarenta y ocho de las principales ciudades del país y pasaron a constituir sólo el 44 por

---

<sup>62</sup> Refiriéndose al tema de las organizaciones extremistas estadounidenses, Huntington (2004b) decía que, en la década de los 90, éstas habían decrecido considerablemente. Sin citar fuentes, señalaba que los movimientos de milicia habían reducido de 858, en 1996, para 194, en 2000. Esto se debía a que tales organizaciones estaban estructuradas en torno a “fantasías paranoicas” que no tenían ni el respaldo del pueblo americano ni de la propia realidad política y social. Sin embargo, antes de servir como mera estadística, este juego dicotómico, construido por Huntington, cumple con una función ideológica en el sentido de que, al condenar los grupos supremacistas blancos tradicionales, se refrendaba el surgimiento de nuevos tipos de nacionalismo blanco que, a diferencia de los primeros, tendrían el amparo político tanto del pueblo como de la sociedad estadounidense.

ciento de su población. A modo de conclusión, una vez más sin citar fuentes, volvía a mencionar a los demógrafos para argüir que, ya en 2040, los blancos no hispánicos se tornarían una minoría en su propio país (Huntington, 2004b:312).

El politólogo harvardiano destacaba también que el posible resurgimiento de la blancura se debía a que, durante varias décadas, las élites multiculturalistas promovieron políticas de acción afirmativa y de preservación de las lenguas y culturas de las minorías étnicas que, además de violar el credo americano, sirvieron a los intereses exclusivos de inmigrantes hispánicos, negros y no blancos. Las políticas de globalización de las élites empresariales, igualmente, al trasladar puestos de trabajo al extranjero, contribuyeron a que la desigualdad de ingresos se aumentara y provocara que los salarios de los estadounidenses blancos de la clase trabajadora perdieran su valor real.

De este modo, visto que los blancos más vulnerables fueron abandonados por sectores expresivos de las élites y del gobierno, y que grupos minoritarios pasaron a ser beneficiarios de políticas públicas y privadas de preferencia racial, Huntington (2004b) afirma que los blancos nativistas podrían preguntarse: si los negros y los hispanos pueden utilizarse del criterio raza para movilizar privilegios y beneficios especiales patrocinados por el gobierno, ¿por qué no los blancos? Si la *Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color* y *La Raza* son organizaciones legítimas, ¿por qué no una organización nacional para promover los intereses de la población blanca?

Una vez más, Huntington (2004b) parece no entender que las demandas de raza por parte de grupos subalternos nunca podrán igualarse a aquellas de los grupos dominantes, visto que la legitimidad de las políticas de corte racial se sostiene en la necesidad histórica de “revertir” los efectos devastadores del racismo y disminuir la enorme brecha social existente entre blancos y no blancos. Consecuentemente, la idea de que existe un “racismo a la inversa”, y que, por ello, los blancos pueden usarse de las mismas prerrogativas raciales accionadas por grupos no blancos, contribuye apenas para reafirmar la posición de mando y privilegio históricamente atribuida al hombre blanco, revalidando el *statu quo* de opresión racial y refrendando a la propia praxis racista como una instancia ausente del espectro social.

Sin embargo, ya que “Whiteness no longer defines America” (2004b:315), Huntington concluía el apartado con el argumento de que el impacto del nuevo nacionalismo blanco sería el de racializar no a la nación estadounidense sino a los grupos que se identifican como estadounidenses blancos. Por consiguiente, éstos pasarían a ser apenas uno más entre tantos

otros grupos racializados en los EUA. No obstante, aunque asuma una distancia política frente a la posible emergencia de los nuevos nativistas, es interesante notar como el autor trata de justificar y legitimar su posible aparición en función de la necesidad de combatir un *mal mayor* (la amenaza mexicana) que coloca en riesgo la cohesión e integridad del cuerpo político, racial, social y cultural de los Estados Unidos. De esta manera, Huntington (2004b) aparece como un intelectual que se afilia al movimiento nativista, pero desde la distancia, proporcionando los elementos retóricos que lo respaldaría para poder asistir a la “rebelión de razas” desde el confort de su casa y de su oficina de trabajo.

Del mismo modo, la afirmación normativa de que los colonos anglosajones, “amantes de la libertad”, fundaron las prerrogativas culturales y políticas de los Estados Unidos ignora siglos de historia empapada de sangre, racismo, colonialismo, conquista, esclavitud y explotación. Aunque niegue su predilección por la guerra y el despojo, como fue el caso de las políticas de exterminio y saqueo de los pueblos indígenas y de la guerra imperialista contra México en el siglo XIX, la violencia colonial es algo constituyente e inherente a la propia fundación de los Estados Unidos. Pese a que Huntington (2004b) piense en la formación histórica del país en términos estrictamente democráticos, cabe recordar que esta democracia sólo es válida para aquellos que se encajan en los ideales de blanquitud que forjaron al país, liberando todo tipo de violencia colonial hacia aquellos que están afuera del círculo restringido de la blancura nacional. De este modo, raza y colonialidad pasan a constituirse en las dos facetas que componen un mismo rostro, es decir, la identidad nacional de los Estados Unidos.

La fijación de la nación estadounidense en términos de un protestantismo anglosajón, igualmente, subestima y omite la existencia de una diversidad cultural y religiosa concreta y palpable que es indisociable de la propia historia del país. Consecuentemente, aunque el protestantismo estuvo presente en la formación de las trece colonias inglesas del siglo XVII, Huntington (2004b) desdeña el hecho de que, desde hace mucho, ya no es necesario suscribirse a la versión protestante del cristianismo para poseer una auténtica identidad nacional. De esta forma, la insistencia de Huntington (2004b) en el protestantismo como un elemento clave de la identidad estadounidense contemporánea no se justifica, ya que limita, deliberadamente, el significado del cristianismo al excluir el catolicismo como un cuerpo cristiano importante que existe no solo en los EE. UU. sino en todo el mundo. De la misma manera, no es de menos recordar que los valores vinculados a una cultura protestante y anglosajona que inspiraron a los primeros colonos ingleses no son los mismos que conforman el protestantismo y los Estados

Unidos de la actualidad, simplemente porque la *sociedad de colonos* que fundó a los EUA, a diferencia de lo que plantea Huntington (2004b), ya no existe más.

Una consideración a fondo de la historia estadounidense revela un tipo de etnocentrismo específico que, al tiempo que representa una disidencia política y religiosa con relación a Gran Bretaña, se reconecta con ella para establecer una relación no de ruptura sino de continuidad. En ese sentido, más que eurocéntrico, el concepto de nación estadounidense de Samuel Huntington es anglocéntrico. Eso permite al autor romantizar y diferenciar a los “pobladores ingleses/estadounidenses”, descendientes directos de los pueblos nórdicos anglos y sajones, de los que serían catalogados, *a posteriori*, como inmigrantes. De este modo, se habilitaba la idea de que, antes de ser una nación de inmigrantes, los Estados Unidos son una nación de “colonos fundadores”.

De esta forma, los inmigrantes europeos que vinieron del sur y del este de Europa también fueron percibidos como extranjeros y racialmente distintos de los estadounidenses blancos que ya estaban instalados en el país, por lo que los sentimientos de antiinmigración, así como los de xenofobia, contribuyeron decisivamente en la teorización del racismo durante el período de las grandes olas de inmigración europea del siglo XIX y de la primera mitad del XX. Por lo tanto, la noción de que el camino hacia la cohesión de la nación estadounidense fue facilitado por un tipo inerte y estancado de blanquitud manifiesta un anacronismo que vincula de manera problemática las formas de percepción racial contemporánea con los modos de identificación racial de los siglos pasados. Por ende, cada nueva ola de inmigrantes que llegaba a los EE. UU. ha sido juzgada de acuerdo con los criterios establecidos por las personas que ya estaban allí, y, en la mayoría de los casos, los recién llegados eran recibidos con gran desconfianza por el mero hecho de ser inmigrantes, y no nativos.

El aspecto paradójico del fenómeno es que los inmigrantes que primero fueron etiquetados como extraños y racialmente distintos se volvieron, de alguna manera, iguales a los blancos ya establecidos en el territorio nacional. Por consiguiente, una vez que su estatus de inmigrante se desvanecía, comenzaron a juzgar a los inmigrantes que llegaron después de acuerdo con los mismos patrones por los cuales fueron recibidos. No obstante, como nos alertó Edward Telles (2006), al tiempo que los hijos de los inmigrantes italianos e irlandeses fueron aceptados como socialmente blancos a medida que se socializaban con los hijos de otros europeos y se distanciaban del catolicismo de sus padres, los descendientes de los mexicanos, por más que se socializaran con hijos de otras nacionalidades y abandonaran las creencias y



costumbres de sus familiares, no podían dar el siguiente paso hacia la blanquitud. Eso permitió que se construyera el mito huntingtoniano de que, mientras las inmigraciones europeas lograron salir de los márgenes de las fronteras nacionales para insertarse al interior de la nación americana, los inmigrantes hispánicos (mexicanos) se mantuvieron siempre en sus bordes fronterizos.

El escepticismo de Huntington (2004b) acerca de la incorporación de los mexicanos a la sociedad estadounidense está arraigado en el viejo prejuicio de que, para que el asimilacionismo sea exitoso, debe reproducirse de manera idéntica a los procesos de asimilación envueltos en los antiguos flujos inmigratorios advenidos de Europa. Sin embargo, como afirma el argelino Badreddine Tabbi (2012) en su estudio sobre la representación de la inmigración mexicana en *Who Are We?*, los descendientes de los inmigrantes mexicanos exhiben grandes señales de que se están incorporando cada vez más a la sociedad americana, constituyéndose en un segmento que expresa altos índices de movilidad social.

De este modo, Tabbi (2012) señalaba que los mexicanos contemporáneos, al adherirse a la clase media y ascender a nuevas posiciones políticas de liderazgo, recordaban a las antiguas corrientes de inmigración europea. Esta semejanza también se daba porque los mexicano-estadounidenses, además de expresar una sólida ética de trabajo, portaban consigo un conjunto de valores que estaban profundamente arraigados en la fe, en la vida familiar, en los representantes del gobierno y en el país. Por consiguiente, decía que la evidencia empírica disponible acerca de la absorción mexicana en la vida social estadounidense, en términos de ocupación, ingresos, logros educativos y tasas de naturalización, indicaba que Huntington (2004b) no conocía la abundante literatura emergente acerca de otras formas de asimilación, igualmente exitosas, que se llevaban a cabo en los Estados Unidos de la actualidad (Tabbi, 2012).

Consecuentemente, el autor argelino indicaba que cualquier sugerencia de que se deben tomar medidas agresivas y alarmantes para restringir la inmigración mexicana estaba indudablemente fuera de lugar. Dado que Huntington (2004b) no proporciona una respuesta realista sobre cómo se puede forjar con suceso un concepto de identidad nacional en un Estados Unidos que ya no es homogéneo sino pluricultural, fabrica un *estado de emergencia* en el cual la noción de que la cultura blanca anglosajona está siendo atacada no cumple otro propósito sino el de reforzar un sentido excluyente y defensivo de pertenencia nacional.

De esta forma, más que una aberración en la historia de Estados Unidos, el nativismo ha entrado en el lenguaje común de los estadounidenses como un componente poderoso de la identidad nacional. Aun así, Huntington (2004b) no reconoce que su proyecto de nación sólo cobra coherencia y sentido porque está peculiarmente ligado al poder productivo del nativismo, de la dura exclusión y subordinación de los grupos no reconocidos como suficientemente blancos para ser parte de la nación de Tío Sam. En cambio, presenta una perspectiva amnésica de la historia estadounidense en la que analiza selectivamente solo los aspectos que respaldan su argumentación, invisibilizando las diferentes formas de violencia, colonialismo y discriminación en curso en contra de indígenas, latinos, asiáticos y afroamericanos.

Por lo tanto, la formulación estrecha de Huntington acerca de la identidad nacional estadounidense, al vincularse estrictamente a lo que el autor concibe como la cultura protestante anglosajona, no da cuenta de entender a las realidades plurales y contemporáneas de la vida social del país. Su ideal estático de identidad nacional no logra captar las nuevas dinámicas sociales que conforman a los Estados Unidos, ni entender que la idea misma de nación americana es algo que está bajo constante transformación, ya que no es el producto inmanente o divino de la naturaleza, sino una construcción discursiva y arbitraria que refleja a las múltiples redes de poder que le dieron forma en el tiempo y en el espacio.

*Who Are We?* (2004b) es uno de estos libros que aparentan ser una obra de erudición científica que está pautada rigurosamente en un análisis relacionado al campo de las ciencias políticas y sociales, pero en realidad apelan, refuerzan y ayudan a legitimar diferentes formas de odio, racismo y discriminación. El éxito mercadológico del libro se debe en gran parte al hecho de que está basado en prejuicios generalizados e incrustados en la sociedad estadounidense que los ciudadanos americanos se identifican, pero se abstienen de hablar. De este modo, al afirmar que tienen base y respaldo en la erudición y en la ciencia, los argumentos movilizados en el libro se vuelven muy populares porque dan licencia a la manifestación de distintos prejuicios que hasta entonces existían en la forma de silencio. Por consiguiente, es preciso poner al descubierto las inclinaciones ideológicas de *Who Are We?* (2004b), así como de *The Clash of Civilizations* (1996), *American Politics* (1981a), *The Soldier and the State* ([1957], 1981b), entre otros, para revelar los usos políticos y tendenciosos que el autor hace de los datos, y de sus fuentes, para respaldar su concepción de mundo en particular.

En ese sentido, como destaca el israelí-estadounidense Amitai Etzioni, en su ensayo *The Real threat: an Essay on Samuel Huntington* (2005), el gran tema que recorre a las obras

de Huntington debería ser caracterizado como una *teoría del miedo*. Sus libros suelen identificar una amenaza creciente, como los inmigrantes mexicanos, la civilización islámica o los cambios demográficos, para luego señalar la necesidad de adoptarse medidas sólidas para movilizar al pueblo y proteger la unidad nacional. A veces, el argumento se formula en términos básicamente analíticos: si las respuestas enérgicas requeridas al desafío particular en cuestión no se obtienen, se producirán varias calamidades que implícitamente exigen contramedidas más fuertes. En otros casos, la defensa de antídotos poderosos es bastante explícita (Etzioni, 2005).

Entonces, para el autor israelí-americano, la cuestión clave es determinar si una nación se enfrenta realmente a amenazas particulares o si esas preocupaciones son en gran parte incitadas, si no totalmente fabricadas, para mantener a una nación bajo el control de un dado proyecto político y hacer que sus ciudadanos acepten diversas medidas gubernamentales que de otro modo no tolerarían. Estas medidas pueden incluir la restricción de derechos, el ajuste del cinturón económico y la discriminación contra los extranjeros, entre otras. Por consiguiente, debemos preguntarnos: si las diversas amenazas son reales, ¿cuál es su magnitud? Y si los peligros son enormemente exagerados, ¿a qué propósitos sirve esa *política del miedo*? (Etzioni, 2005:478).

Huntington a menudo se coloca en la posición de pretender predecir qué es lo que puede pasar si no se toman las debidas precauciones destacadas por el autor. Esta técnica le permite expresar sus sentimientos nativistas al tiempo que se limita a informar sobre los probables resultados que pueden ocurrir al ignorar los peligros que coloca a la vista. De esta forma, al indicar que un posible conflicto racial podría reemerger en el escenario nacional, señala hacia una amenaza que aún no se ha desarrollado para que se ponga en marcha las medidas que juzga apropiadas para contener la potencial concreción de la pugna de razas.

También hay que destacar que Huntington, al presentar su proyecto particular de nación como una instancia que, supuestamente, abarca y define la totalidad de los Estados Unidos, vuelve a realizar una operación de naturaleza metonímica y comete un acto de brutal violencia hacia la pluralidad, *de facto*, que constituye al país. De esta forma, el todo (la nación estadounidense) es sustituido por una parte (la concepción huntingtoniana de la identidad nacional) que pretende reducir la compleja y pujante heterogeneidad americana a la presumida homogeneidad de la cultura protestante anglosajona. Al estipular un concepto de identidad nacional que excluye la posibilidad de habla y participación de otros actores sociales, que

poseen otras trayectorias históricas y conciben a la nación estadounidense bajo otros criterios y puntos de vista, Huntington (2004b) se coloca como el propietario intelectual y como aquél que posee una suerte de monopolio conceptual acerca de los enunciados posibles de ser atribuidos a la identidad de los Estados Unidos.

De esta forma, cuando habla que los inmigrantes en general, y los mexicanos, en particular, están socavando a los principios fundamentales que moldean a los Estados Unidos, hace falta argüir que lo que está siendo socavado no son los Estados Unidos en sí, sino su versión restricta y excluyente de identidad nacional. Por lo tanto, la posición de Huntington (2004b) tiene sentido si uno considera que las amenazas que evoca no ponen en peligro a la nación, pero a su grupo privilegiado de estadounidenses blancos que se perciben como colonos (nativistas) y no como inmigrantes. De ahí sigue que la preocupación de Huntington (2004b) de que los mexicanos no se están asimilando al protestantismo y a la cultura anglosajona no es un problema para Estados Unidos, sino solo para su enfoque asimilacionista. Consecuentemente, cuando habla de los americanos y de la cultura estadounidense, cuando usa ese tipo de singularidad anacrónica para describir un conjunto de prácticas y creencias mucho más complicado, contingente y matizado dentro de la propia población, Huntington (2004b) hace una tremenda violencia política a la realidad histórica que caracteriza a su país.

Curiosamente, Huntington (2004b) parece haber acertado en su predicción de que una nueva guerra racial emergería en un escenario no tan lejano de la historia estadounidense. El surgimiento de la nueva derecha americana, protagonizada por el supremacista blanco Richard Spencer, quién acuñó el término *Alt-Right* en la ciudad de Toronto, Canadá, en 2008, posee muchas semejanzas y afinidad con los preceptos teóricos que caracterizarían a los nuevos nacionalistas blancos mencionados por Huntington (2004b). La propuesta política del *Alt-Right* (*Alternative Right*), abreviación para “derecha alternativa”, descansaba en la idea de que era necesario provocar una ruptura con la derecha convencional para ajustarse mejor a las nuevas realidades políticas que marcaban a los Estados Unidos del siglo XXI.

Así como lo expresado por Carol M. Swain luego al inicio de estas conclusiones, el movimiento de Spencer también se distinguía de la derecha tradicional porque sus miembros ya no se identificaban con los encapuchados del KKK que usaban métodos como la violencia y la fuerza bruta para alcanzar sus intereses. De la misma manera, sus integrantes, de una manera general, eran personas educadas y carismáticas, que portaban trajes y corbatas, poseían títulos universitarios y advenían de familias pertenecientes a la clase media estadounidense. Su

base ideológica giraba en torno a la idea de que gran parte de la población blanca había perdido sus conexiones con su identidad racial y que era necesario, por lo tanto, difundir y promover políticas de *concientización identitaria* acerca del “verdadero” papel del hombre blanco no sólo al interior de los Estados Unidos, sino que en todo el mundo.

Muchos advocaban por un tipo de *racialismo* en el cual lo que estaba en juego no era la superioridad o no de la raza blanca, sino la impetuosa necesidad de protegerla de los peligros inminentes revelados por una agenda política multicultural que no privilegiaba más a los intereses de este grupo racial. En ese sentido, muchos defendían que todas las razas tenían el derecho de enorgullecerse de sí mismas y luchar por su autopreservación, lo que era categóricamente rechazado era que se mezclaran entre sí porque esto eliminaría su “pureza” y generaría razas mestizas y degeneradas. Por eso muchos se identificaban como *racialistas* y no como racistas – en el sentido que el término ganó dentro de los EUA contemporáneos —, porque sostenían la idea de que cada raza debería gozar de un espacio vital en donde podrían desarrollar, aisladamente, sus aptitudes y cualidades raciales exclusivas.

No obstante, la idea de que no abogaban a favor de una nueva modalidad de racismo no logró sostenerse por mucho tiempo. Pese a que muchos se esforzaban por no asociarse a la imagen de supremacistas blancos, el racismo del nuevo movimiento de ultra derecha prontamente se expuso a la mirada de todos cuando Spencer, durante un discurso que pronunció a mediados de noviembre de 2016 en una conferencia de extrema derecha en Washington, D.C, mencionó a la propaganda nazi en alemán y repudió a los judíos. Al terminar su presentación, hizo el tradicional saludo nazi al extender el brazo izquierdo hacia arriba y proferir las siguientes palabras: “Hail Trump, Hail our people, Hail victory”.<sup>63</sup> En aquél entonces, el movimiento de Spencer estaba bastante entusiasmado con la victoria de Donald G. Trump y había depositado en el exmandatario presidencial grandes esperanzas con relación al futuro del movimiento *Alt-Right* en los Estados Unidos.

Sin embargo, el cortejo no duraría mucho tiempo. A pesar de que declararon soporte incondicional al expresidente republicano y estuvieron presentes en su administración durante gran parte de su gobierno, Spencer retiró su apoyo al darse cuenta de que Trump no llevaba a cabo una política gubernamental que refrendaba “verdaderamente” los valores del nacionalismo blanco. Luego al ser electo, en noviembre de 2016, Trump realizó una entrevista en el programa de televisión americano 60 minutos en donde fue cuestionado sobre la

---

<sup>63</sup> Disponible en [https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_B.\\_Spencer](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_B._Spencer).

propagación, por parte de sus apoyadores, de amenazas e insultos raciales en contra de afroamericanos, latinos y homosexuales. Trump dijo que estaba enojado por enterarse de ello y, cuando la entrevistadora, la periodista Lesley Stahl, le preguntó si quería decir algo a estas personas, Trump contestó que “I would say don't do it, that's terrible, 'cause I'm gonna bring this country together. (...) I am so saddened to hear that. And I say, Stop it. If it— if it helps. I will say this, and I will say right to the cameras: Stop it.”<sup>64</sup> No obstante, su declaración vaga e imprecisa no convenció a casi nadie. Trump precisaría demostrar de manera más contundente que realmente rechazaba el apoyo de grupos supremacistas blancos, neonazis y, más específicamente, del *Alt-Right*.

El tema ganó más destaque cuando Trump demostró cierta hesitación en condenar a la manifestación de supremacistas blancos que se realizó en Virginia en la ciudad de Charlottesville en 2017. La protesta intitulada “Unite the Right”, convocada por el graduado de la Universidad de Virginia Jason Kessler y que Richard Spencer ayudó a organizar, rápidamente se viralizó en todo el mundo con la imagen de jóvenes blancos cargando antorchas y gritando slogans nazistas como “Jews will not replace us”. Otra imagen que dio la vuelta al mundo fue cuando, en el día siguiente, uno de los participantes de la marcha de los nacionalistas blancos, James A. Fields, atropelló con su coche, intencionadamente, a un grupo de contramanifestantes. Heather Heyer, una mujer de 32 años, murió atropellada y otras 19 resultaron heridas. Fields, de apenas 20 años, fue detenido y acusado de asesinato.

En una conferencia de prensa que se llevó a cabo en los días siguientes a la marcha de Charlottesville en el vestíbulo de la Trump Tower, el exmandatario presidencial sugirió que los contramanifestantes eran igualmente responsables por la violencia ocurrida en la protesta que los manifestantes que marcharon con esvásticas, banderas de ejércitos confederados, carteles antisemitas y afiches de Trump y del vicepresidente Mike Pence. En aquella situación, Trump había dicho que “You had a group on one side that was bad and you had a group on the other side that was also very violent. (...) You also had people that were very nice people on both sides”.<sup>65</sup>

Después del furor y las críticas, los asesores del presidente lo exhortaron a que moderara su mensaje y culpara de manera explícita a los agitadores de ultraderecha, instando a que hiciera una nueva declaración pública. Después de 48 horas, Trump estuvo de acuerdo y, desde du

---

<sup>64</sup> Disponible en <https://www.cbsnews.com/news/60-minutes-donald-trump-family-melania-ivanka-lesley-stahl/>.

<sup>65</sup> Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Af9nYY88Vms>.

despacho de la Casa Blanca, dijo que “Racism is evil, and those who cause violence in its name are criminals and thugs, including the KKK, neo-Nazis, white supremacists and other hate groups that are repugnant to everything we hold dear as Americans.”, y acrescentó “To anyone who acted criminally in this weekend's racist violence, you will be held fully accountable, (...) Justice will be delivered.”<sup>66</sup>

Independientemente de los rechazos y de la posición ambigua del exmandatario presidencial, las manifestaciones de Charlottesville fueron ampliamente condenadas por los medios de comunicación y por la sociedad estadounidense en general. El movimiento de Richard Spencer, desde entonces, no dejó de caer y perder popularidad. Fue cuando las alianzas entre el grupo ultraderechista y el gobierno Trump empezaron a deshacerse y el movimiento optó por alejarse de su administración.

Trump también comenzó a perder apoyo entre los nacionalistas blancos y el *Alt-Right* cuando empezó a acercarse a Israel, reconociendo oficialmente a Jerusalén como la capital del país judío y trasladando la embajada estadounidense de Tel Aviv a la nueva capital israelita. Eso enojó a muchos neonazis que ya veían con mucha desconfianza el gobierno Trump en relación a las políticas de los supremacistas blancos. Entre ellos, había quienes argumentaban que el expresidente no podía tener credibilidad entre los defensores de la causa blanca porque sus propios hijos estaban casados con judíos.<sup>67</sup> Consecuentemente, Spencer dijo, *a posteriori*, que estaba arrepentido de haber votado por Trump e incluso llegó a afirmar que apoyaría a Biden en la nueva corrida presidencial de 2020, apoyo que, no obstante, fue rechazado por la campaña del actual presidente americano.<sup>68</sup>

Sin embargo, una amplia mayoría de conservadores tradicionales, que siempre ha sido la mayor base de apoyo al gobierno de Trump, continuó siendo leal al expresidente y lo siguió hasta las últimas consecuencias, incluso cuando esto resultó en la desastrosa invasión al

---

<sup>66</sup> Disponible en <https://edition.cnn.com/2017/08/14/politics/trump-condemns-charlottesville-attackers/index.html>.

<sup>67</sup> A ese respecto, el mejor ejemplo es el caso de la hija del expresidente Ivanka Trump. Ivanka se convirtió al judaísmo cuando se casó con Jared Kushner, un judío ortodoxo, en 2009. Desde entonces, es posiblemente la mujer judía más poderosa de los Estados Unidos en la actualidad, alguien que durante mucho tiempo ha tenido una influencia especial sobre su padre y que se estableció como una asesora no remunerada durante su gestión presidencial. Cuando los Centros Comunitarios Judíos recibieron una ola de amenazas de bomba en el 20 de febrero de 2017, Ivanka habló públicamente sobre el tema y tuiteó que “America is a nation built on the principle of religious tolerance. We must protect our houses of worship & religious centers.”, y, al final de su publicación, colocó el hashtag #JCC, que es la abreviación para Centros Comunitarios Judíos. Disponible en <https://edition.cnn.com/interactive/2017/politics/state/ivanka-trump-religion/>.

<sup>68</sup> Véase [https://en.wikipedia.org/wiki/Richard\\_B.\\_Spencer](https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_B._Spencer).

capitolio estadounidense en 2020 con la alegación sin fundamento de que las elecciones que dieron victoria a Joe Biden habían sido fraudulentas. Gran parte de este grupo de apoyo, que también encuentra mucho respaldo en la preeminente emisora televisiva Fox News, parte de la premisa de que, más importante que una política basada en odios raciales explícitos y declarados, está la cultura del mérito y del “self-made man”, a fin de cuentas, tal como sugiere Huntington (2004b), no hace falta exponer la blancura del país porque ya está incrustada y naturalizada en la propia idea de nación y cultura americana.

El uso de un modo expreso y abierto de la categoría raza en el discurso nacional, no obstante, está regularmente disponible para ser accionado siempre y cuando el orden racial hegemónico se sienta amenazado y el racismo daltónico no consiga imponerse por sus propios medios. De igual manera, tal como lo señalado por Bonilla-Silva (2004), el recurso a la brutalidad y a la violencia física, propia de los tiempos del KKK y del apartheid racial de “Jim Crow”, también podrá ser usado cuando los mecanismos de persuasión y dominio cultural del *color-blind racism* pierdan su fuerza y no sean suficientes para preservar y mantener el *statu quo* estadounidense de opresión racial.

En ese sentido, aunque el gobierno Trump haya sido caracterizado por el resurgimiento y fortalecimiento de innumerables grupos de odio, construyó una política nacional basada en la premisa de que la raza no siempre precisa ser movilizada porque ya está inherentemente asociada al orden del discurso hegemónico acerca de la nación en los Estados Unidos. Por esta misma razón, la ex administración presidencial logró forjar fuertes alianzas con diferentes sectores de la sociedad estadounidense que son rotundamente condenados por los nuevos movimientos nacionalistas de la extrema derecha americana, como es el caso de los afroamericanos, asiáticos, latinos e inclusive segmentos expresivos de mexicanos y méxico-estadounidenses. De esta forma, más que a grupos supremacistas blancos, el gobierno Trump se acercó a los preceptos culturalistas de Samuel Huntington con respecto a la identidad nacional, que, aun cuando reconoce la posibilidad del surgimiento de una guerra de razas, continúa apoyándose en la noción de que la blancura estadounidense no precisa ser invocada porque sigue dictando, “naturalmente”, los modos hegemónicos en que los americanos se perciben a sí mismos.

Por lo tanto, mientras el movimiento de Spencer se encuentra en proceso de pleno descenso desde 2017, cuando del fracaso de las manifestaciones de Charlottesville, la base fiel y legítima a Trump sigue presente y muy fuerte tanto en el país como al interior del partido



republicano. Aunque no haya logrado reelegirse en las elecciones de 2020, el ex magnate estadounidense tiene muchas posibilidades de volver al poder en 2024, principalmente tras los altos índices de rechazo al gobierno Biden, la crisis inmigratoria, la alta inflación, el desempleo, los altos índices de criminalidad, la falta de liderazgo y el descontento generalizado no apenas de estadounidenses blancos, sino de grupos minoritarios que tampoco se sienten contemplados por la administración del presidente demócrata.

De este modo, si el *Alt-Right* de Spencer logró confirmar las predicciones de Huntington (2004b) acerca del resurgimiento de los conflictos de ámbito racial, este renacimiento no tiene el poder de sustituir a las nuevas formas de racismo daltónico y velado que marcan, hegemónicamente, al Estados Unidos contemporáneo. En ese sentido, pese a que los grupos supremacistas blancos (convencionales o “alternativos”) no van a extinguirse de la historia estadounidense porque siempre han sido parte de ella, tanto Trump como el *trumpismo* lograron establecer un nuevo modo de hacer política en el país que, además de vincularse con los valores tradicionales y huntingtonianos acerca de la identidad nacional, no muestra señales de desaparición.

## Corpus de archivo

GLAZER, Nathan. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

HUNTINGTON, Samuel P. *American National Identity: Changes and Challenges in the 21st Century*. Paper presented in the University Distinguished Lecture Series. Texas: A&M University, College Station, 2005.

HUNTINGTON, Samuel P. y HARRISON, Lawrence. *Culture Matters. How values shape human progress*. New York: Basic Books, 2000.

HUNTINGTON, Samuel P. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981a.

\_\_\_\_\_. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Erosion of American National Interests*. *Foreign Affairs* 76(5), 1997. pp. 28-49.

\_\_\_\_\_. *The Hispanic Challenge*. New York: *Foreign Policy Magazine*, 2004a.

\_\_\_\_\_. *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, [1957], 1981b.

\_\_\_\_\_. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004b.

SCHLESINGER, Arthur M. *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*. New York: W.W. Norton & Company, 1992.

ZELINSKY, Wilbur. *The Cultural Geography of the United States*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992.

## Bibliografía

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- ALDAMA, Arturo J. y QUIÑONEZ, Naomi H. (editores). *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21<sup>st</sup> Century*. Indiana University Press: Bloomington, 2002.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades Imaginadas: reflexão sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AÑON, Valeria & RUFER, Mario. *Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente*. *Tabula Rasa*, (29), 2018, pp. 107-131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands – La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- AROCH FUGELLIE, Paulina. *Promesas irrealizadas: El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI etc., 2015.
- BEHDAD, Ali. *A Forgetful Nation: On Immigration and Cultural Identity in the United States*. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- BELL, Daniel. *The cultural contradictions of capitalism*. N.Y.C. Basic Books, 1978.
- BELZ, Herman. *Equality Transformed: A Quarter Century of Affirmative Action*. New Jersey: Transaction Publishers, 1991.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História in *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- BLANSETT, Kent. Crutchfield, James A.; Moutlon, Candy; Del Bene, Terry (eds.). *The Settlement of America: An Encyclopedia of Westward Expansion from Jamestown to the Closing of the Frontier*. London: Routledge, 2015.
- BRAUDEL, Fernando. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- BRIONES, Claudia. Introducción: Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina. Caballero, Paula López y Gleizer, Daniela (eds.). *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación*

*nacional*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2015.

BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Franz Boas: textos de antropología*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2008.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism Without Racists: Color-blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Fourth edition. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

BOURDIEU, Pierre. "The forms of capital". John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 1986.

\_\_\_\_\_. *Intelectuales, Política y Poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2014.

CANCLINI, Néstor. *El malestar en los estudios culturales*, En *Fractal*. Revista Trimestral [online], N° 6, julio – septiembre, año 2, volumen II, México, 1997, pp. 45-60. Disponible en la Wor Wide Web: <http://www.fractal.com.mx/F6cancli.html>.

\_\_\_\_\_. *Culturas Híbridas. Estratégias Para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Edusp, 2011.

CAMPBELL, Neil y KEAN, Alasdair. *American Cultural Studies: an introduction to the American culture*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

CHÁVEZ, John R. *Aliens in their native land: The persistence of Internal Colonial Theory*. History Faculty Publication. Dallas: University of Hawaii Press, 2011.

CHARTTEJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.

\_\_\_\_\_. *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP, CLACSO, SHEPIS, 2007.

CITRIN, Jack. *Affirmative Action in the People's Court*. Public Interest, Issue 122. Washington D.C: The National Affairs, 1996.

CLASTRES, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar, 2009.

CRÈVECOUER, Michel Guillaume Jean. *Letters from an American Farmer*. Philadelphia, Matthew Carey, 1793, pp. 46-47. Disponible en Modern History Sourcebook: J. Hector St.

John de Crèvecoeur: What is an American? Internet Modern History Sourcebook. History Department of Fordham University, New York. <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/crevecour2.asp>.

DE LA GARZA, Rodolfo O., Angelo Falcon, F. Chris Garcia and John Garcia. *Will The Real Americans Please Stand Up: Anglo and Mexican-American Support of Core American Political Values*. American Journal of Political Science. Vol. 40, Nº 2, Midwest Political Science Association, 1996, pp. 335-351.

DIVINE, Robert A. *American Immigration Policy*. New Haven. Connecticut: Yale University Press, 1957.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. *An indigenous people's history of the United States*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2014.

ELENES, Alejandra. Border/Transformative Pedagogies at the end of the millennium: Chicana/o Cultural Studies and Education In *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21<sup>st</sup> Century*. Indiana University Press. Bloomington, 2002.

ETZIONI, Amitai. *The Real threat: an Essay on Samuel Huntington*. Contemporary Sociology. Volume 34, Issue 5, 2005, pp. 477-485. Disponible en <https://doi.org/10.1177/009430610503400511>.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Introdução: Por uma genealogia do poder. I. Verdade e poder. II. Nietzsche, a genealogia e a história In *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. *El Orden del Discurso*. Fabula: Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_. *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores s.a. México, 2010.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce qu'un auteur?* 63<sup>e</sup> année, nº 3, (Société française de philosophie, débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.), 1969.

\_\_\_\_\_. *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France, 1975-76*. Picador: New York, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCÍA Y GARCÍA, Esperanza. *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo de los Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad*. Universidad Iberoamericana, A.C., Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, DF, 2007.

GUTIÉRREZ, David. The Search for Relevant Public Policies In STRUM, Philippa and SELEE, Andrew (eds.). *The Hispanic Challenge? What We Know About Latino Immigration*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars and Migration Policy Institute, 2004.

\_\_\_\_\_. *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the politics of Ethnicity*. Berkeley: University of California Press, 1995.

GORDON, Milton. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1964.

GRIECO, Elizabeth M. The Foreign-Born from Mexico in the United States: 1960 to 2000 In STRUM, Philippa and SELEE, Andrew (eds.). *The Hispanic Challenge? What We Know About Latino Immigration*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars and Migration Policy Institute, 2004.

GRISWOLD, Charles L. Rights and Wrongs: Jefferson, Slavery, and Philosophical Quandaries In Michael J. Lacey and Knud Haakonssen (eds.). *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and Law –1791 and 1991*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 144-214.

GROSGOUEL, Ramón. *Latin@s and the decolonization of the US empire in the 21st century*. Social Science Information. Volume 47 (4): 18, 2008.

HALEY, Alex. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Ballantine Books, 1973.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.). Instituto de estudios sociales y culturales

Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ecuador: Envi3n Editores, 2010.

HANDLIN, Oscar. *The Uprooted*. Boston: Little, Brown, 2<sup>nd</sup> ed, [1951], 1973.

HIETALA, Thomas R. *Manifest Design: American Exceptionalism and Empire*. New York: Cornell University Press, 2003.

HIGHAM, John. *Send these to me. Jews and Other Immigrants in Urban American*. New York: Atheneum, 1975.

\_\_\_\_\_. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*. New York: Atheneum, 1963.

HORSMAN, Reginal. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxionism*. New York: Harvard University Press, 1986.

HOWARD-PITNEY, David. *Martin Luther King, Jr., Malcolm X, and the Civil Rights Struggle of the 1950s and 1960s: A Brief History with Documents*. Bedford/St. Martin's, 2004

JACKSON, Peter. *Mapping Poststructuralism's Borders: The Case for Poststructuralist Area Studies*. Singapore: SOJOURN, 2003.

JACOBSON, Matthew Frye. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Harvard University Press, 1999.

KALLEN, Horace Meyer. *Democracy Versus the Melting-Pot: A Study of American Nationality*. New York: The Nation, February 25, 1915.

KARIM, Ibam Benjamin. *The End of the White World Supremacy. Four Speeches by Malcolm X*. New York: Arcade Publishing, 1971.

KAUFMAN, Matthew. *Between Consent and Descent: Horace M. Kallen and Psychophysical Inheritance*. American Jewish History, vol. 103, n° 1. Johns Hopkins University Press, 2019, pp. 51-73. Disponible en <https://doi.org/10.1353/ajh.2019.0003>.

KEATING, AnaLouise. Introduction: Shifting worlds, una entrada en *Entre Mundos-Among Worlds: New perspectives on Gloria E. Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

KENNEDY, John F. *A Nation of Immigrants*. New York: Harper & Row, 1986.

LEGG, Stephen. Beyond the European Province: Foucault and Postcolonialism In CRAMPTON, Jeremy y ELDEN, Stuart (eds.). *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography*. Ashgate: Farnham, 2007.

LENTIN, Alana. *Beyond denial: 'not racism' as racist violence*. Continuum, 32:4, 2018, pp. 400-414, DOI: 10.1080/10304312.2018.1480309.

LESTER, Alan. Constructing Colonial Discourse: Britain, South Africans and Empire in the 19th Century. In A. Blunt and C. McEwan (eds.). *Postcolonial Geographies*. London; New York: Continuum, 2002.

LUEDTKE, Luther S. *Making America. Society and Culture of the United States*. Washington, D.C. United States Information Agency, 1987.

MAESTRO CANO, I. C. (1). La tesis de Weber en torno al capitalismo en el 500 Aniversario de la Reforma Protestante. *Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones*, 23, pp. 149-174. Disponible en <https://doi.org/10.5209/ILUR.61025>.

MILLER, Perry. *Errand in the Wilderness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

MORA, José Ma. Instituto de Investigaciones, EUA, vols. I-VIII. México: Alianza Editorial Mexicana, 1988.

MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper, [1944], 1962.

NGAI, Mae M. "A Nation of Immigrants": *The Cold War and Civil Rights Origins of Illegal Immigration*. Paper number 38. Mae M. Ngai, April 2010. Disponible en <https://www.sss.ias.edu/files/papers/paper38.pdf>.

OLVERA, Selene Gaspar. *Figures: Mexico-United-States Migration (1990-2011)*. Migration and Development, Vol. 10, Núm. 18, 2012, págs. 93-130.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. *Destino manifiesto, sus razones y su raíz teológica*. México: Ed. Patria, 1989.

ORWELL, George. *1984*. London: Penguin Books, [1949], 2008.

PARK, Robert E. *Race and Culture*. Glencoe, IL: The Free Press, 1951.

PÉREZ, Emma. *The Decolonial Imagery: Writing Chicanas into History, Theories of Representation and Difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.



PEDRAZA, Silvia y RUMBAUT, Rubén. (Coords.) *Origins and destinies: Immigration, race, and ethnicity in America*. Belmont, California: Wadsworth, 1996.

PETRZELA, Natalia Mehlman. Before the Federal Bilingual Education Act: Legislation and Lived Experience in California. *Peabody Journal of Education*. 85 (4): 2010, pp. 406–424.

PIERCE, Sarah y CAPPS, Randy. *Trump Executive Order and DHS Guidance on Interior Enforcement: A Brief Review*. Migration Policy Institute (MPI). Disponible en <file:///C:/Users/ADMIN/Downloads/Trump-EO-Interior-Enforcement-FINAL.pdf>

POGGIESE, Diego. *Escribir rasgando la tierra*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

QUIJANO, Anibal y WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept. Or The Americas in the Modern World-System In *International Journal Of Social Sciences*, No. 134. Paris: UNESCO, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina In: Lander, Edgardo (coord.). *A colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RATNER, Sidney. Horace M. Kallen and Cultural Pluralism In *Modern Judaism* 4 (2), May 1984.

RESTREPO, Eduardo. *Modernidad y Diferencia* In Scielo Colombia. Bogotá: 2011. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a06.pdf>.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración: Configuración del Tiempo en el Relato de Ficción*. Siglo XXI, 2004.

RODRIGUES, Rafael Antonio. *La promesa frustrada de la identidad. La construcción de la alteridad chicana a través de los discursos hegemónicos en torno a la nación en los Estados Unidos*. *Língua & Literatura: Da Crítica Cultura aos Estudos Culturais e vice-versa – perspectivas latino-americanas*. Volume 20, nº 36, ISSN:1984-381X. Porto Alegre, Brasil, 2018. Disponible en <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistalinguaeliteratura/article/view/3087/2721>.

RODRIGUEZ, Junius P. (Ed.). Thomas Jefferson on Race and Slavery (1801) In *Slavery in the United States: a social, political, and historical encyclopedia*. Volume I. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2007, pp. 562-565.

SALDÍVAR, José. *Borders Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley and Los

Angeles: University of California Press, 1997.

SALINS, Peter D. *Assimilation, American Style: An Impassioned Defense of Immigration as the Foundation of American Greatness and the American Dream*. New York: Basic Books, 1997.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage books, A division of Random House, Inc. 1993.

\_\_\_\_\_. *Foucault and the Imagination of Power*. In D.C. Hoy (Ed.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1986.

\_\_\_\_\_. *Orientalism*. A Division of Random House. New York: Vintage Books, 1994.

\_\_\_\_\_. *The World, the Text, and the Critic*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1983.

SASSOON, Anne Showstack. Hegemony In Bottomore, Tom; Harris, Laurence; Kiernan V.G. and Miliband, Ralph (eds.). *The Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.

SNIDERMAN, Paul M., and CARMINES, Edward G. *Reaching beyond Race*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

\_\_\_\_\_. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 297-364.

STANTON-SALAZAR, Ricardo. The Integration of Latino Students In STRUM, Philippa and SELEE, Andrew (eds.). *The Hispanic Challenge? What We Know About Latino Immigration*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars and Migration Policy Institute, 2004.

SURO, Roberto. Known Knowns and Unknow Knowns In STRUM, Philippa and SELEE, Andrew (eds.). *The Hispanic Challenge? What We Know About Latino Immigration*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars and Migration Policy Institute, 2004.

TABBI, Badreddine. *American National Identity Case Study: Mexican Immigration to the United States of America Through Samuel Huntington's Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Magister in American Civilization. Faculty of Letters and Languages. Department of Foreign Languages from the Khider Mohammed University-Biskra. People's Democratic Republic of Algeria, 2012.

TELLES, Edward. *Mexican Americans and the American Nation. A Response to Professor Huntington*. University of California Regents, Journal of Chicano Studies 31, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Democracy in America*. The Pennsylvania State University, [1835], 2002.

THEISS-MORSE, Elizabeth. *Who counts as an American? The boundaries of National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TROUILLOT, Michel-Rolph. "Adieu cultura. Surge un nuevo deber" en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo contemporáneo*. Cauca, Bogotá. Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, 2011.

TWOMEY, David P. *Labor & Employment Law: Texts and Cases*. South-Western Cengage Learning, Mason, Ohio, 2013.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2011.

\_\_\_\_\_. *La Política como Vocación* In M. Weber, *Escritos Políticos II*. F. Rubio Llorente (Trad.). México: Folios Ediciones, [1919], 1982.

WOLFE, Patrick. *Settler colonialism and the elimination of the native*. Journal of Genocide Research, 8:4, 2006. pp. 387-409. Disponible en <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>.

YÚDICE, George. *El recurso de la cultura*. Barcelona, Gedisa. (Fragmentos), 2002.

\_\_\_\_\_. *Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos* In revista *Alteridades*. Ciudad de México: UAM-Iztapalapa, 1993, pp. 9-20.