

Autenticidad y legitimidad de la identidad cultural: *tipos ideales* frente a la modernidad

Authenticity and Legitimacy of the Cultural *Identity*: *Ideal Types* Facing Modernity

Carlos A. Garduño Comparán*

FACULTAD DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

eidoshumanidades1@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8401-9478



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.240

Revista de Filosofía · año 56 · núm. 157 · julio-diciembre 2024 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) • pp. 54-113

Resumen

Tras analizar la discusión entre Charles Taylor y Jürgen Habermas respecto a las demandas de reconocimiento público de grupos culturales marginados en sociedades modernas, se establecerá que su perspectiva, aunque instructiva, es insuficiente para caracterizar la situación de estos grupos y comprender su conflicto, por no tomar en cuenta las asimetrías de poder y las condiciones materiales en las que están inmersos. Para desarrollar estas cuestiones, se recurrirá al análisis de la situación de cuatro *tipos ideales* —término propuesto por Hannah Arendt para ubicar la discusión en las condiciones existenciales de figuras históricas modélicas—: Rahel Varnhagen, Yukio Mishima, Frantz Fanon y Houria Bouteldja. Con base en ello, se concluirá que no es posible establecer un marco filosófico general para comprender el problema, sino tan sólo dar cuenta de que se reproduce en múltiples configuraciones irreducibles a un modelo único, lo cual nos permite entender que la modernidad nos enfrenta a problemas comunes, pero no a los mismos límites o posibilidades.

PALABRAS CLAVE: multiculturalismo, teoría decolonial, política del reconocimiento, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Rahel Varhagen, Yukio Mishima, Frantz Fanon, Houria Bouteldja.

Abstract

After analyzing the discussion between Charles Taylor and Jürgen Habermas regarding the demands for public recognition of marginalized cultural groups in modern societies, it will be established that their perspective, although instructive, is insufficient to characterize these groups' situation and understand their conflict for not taking into account the asymmetries of power and the material conditions in which they are immersed. To develop these questions, we will resort to the analysis of the situation of four *ideal types* —a term proposed by Hannah Arendt to locate the discussion in the existential conditions of exemplary historical figures—: Rahel Varnhagen, Yukio Mishima, Frantz Fanon and Houria Bouteldja. Based on this, it will be concluded that it is not possible

Recepción 4-12-23 / Aceptación 19-3-24

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador posdoctoral apoyado por el Conacyt en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College (2012-2014). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, desde 2016. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México y del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

to establish a general philosophical framework to understand the problem, but only to realize that it is reproduced in multiple configurations irreducible to a single model, which allows us to understand that Modernity confronts us with common problems, but not to the same limits or possibilities.

KEYWORDS: multiculturalism, decolonial theory, politics of recognition, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Rahel Varnhagen, Yukio Mishima, Frantz Fanon, Houria Bouteldja.

A causa del desarrollo de las distintas expresiones de la racionalidad moderna en lo científico, lo político, lo económico y lo social en general, las formas comunales tradicionales, basadas en estructuras jerarquizadas en función de principios religiosos y que constituyen modos de vida homogéneos, parecen condenadas a desaparecer en sus expresiones originarias. Esto ha ocasionado a nivel global un desajuste en los modos de identificación de las poblaciones, traducible en dramas existenciales que van desde distintos tipos de discriminación hasta exclusiones en donde no sólo se pierden ciertos derechos, sino la posibilidad misma de ser reconocido por algún ordenamiento legal, lo cual lleva a la deshumanización.

Los distintos grupos con reclamos reivindicatorios han intentado organizarse políticamente frente a la soberanía de los Estados-nación y su imposición de formaciones culturales. En términos filosóficos, es común que el fenómeno se presente como una confrontación entre concepciones del mundo tradicionales, que pretenden que los principios y valores de su modo particular de vida sean públicamente reconocidos y ocupen un lugar preponderante en el marco legal de la nación, y una serie de procesos abstractos con pretensiones de validez universal, independientes de circunstancias particulares, propios de la racionalidad moderna. Para explicar los conflictos de segregación política de los Estados-nación en un marco global, en consecuencia, se suele recurrir a una polarización entre tradición y modernidad, que pone en marcha una dialéctica en función de la cual se

intenta explicar el desarrollo del capitalismo, el surgimiento de sociedades liberales o los sistemas políticos representativos, así como sus efectos en el imperialismo, la colonización, la dinámica migratoria moderna, el racismo y la división de clases.

En este texto, en el primer apartado, se ofrece un ejemplo para presentar el asunto a partir de la discusión entre Charles Taylor y Jürgen Habermas respecto a lo que el primero denomina la *política del reconocimiento*, lo cual es una expresión más de las controversias entre la hermenéutica y la teoría crítica. Taylor plantea que ciertos grupos reclaman el reconocimiento de la autenticidad de sus modos de vida y que esto puede entrar en conflicto con el principio de igualdad bajo el que se conforman los procesos constitucionales de las sociedades liberales. Habermas, en cambio, supone que, más bien, estos procesos, al secularizar la deliberación pública, posibilitan la expresión de los reclamos provenientes desde variados credos y modos de vida, en condiciones legítimas que pueden ser reconocidas por todos los involucrados. Taylor sostiene que la intención de las sociedades modernas de integrar poblaciones con distintos orígenes y modos de vida genera contradicciones insostenibles; mientras que Habermas piensa que, en principio, no hay contradicción entre Ilustración y multiculturalismo, sino que, de hecho, éste último existe sólo en sociedades ilustradas, por lo que el proceso modernizador es lo que ha posibilitado la convivencia de modos de vida distintos, basados en concepciones tradicionales, bajo un marco universal independiente de ellas.

Lo que llama la atención de esta manera de plantear la cuestión es que se impone el factor epistémico, como si capitalismo e imperialismo fueran consecuencia de la forma de racionalidad hegemónica, y como si los conflictos generados nos confrontaran con el dilema de continuar con esa racionalidad, regresar a las antiguas formas de conocimiento o

¹ Considérense como representativas las críticas de Enrique Dussel al respecto: Enrique Dussel, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (Madrid: Akal, 2015); “Europa, modernidad y euro-

integrar ambas. Desde el marxismo y la teoría decolonial¹ se ha criticado que en este abordaje no se pone atención al papel fundamental que tienen tanto las condiciones materiales como el ejercicio de poder; se ha reprochado que la modernidad no es simplemente el desarrollo de nuestra capacidad de conocer el mundo en términos universales, sino la consecuencia del ordenamiento social requerido para explotar los recursos en los procesos de producción, así como de las prácticas a través de las cuales ciertos grupos se imponen sobre otros en función de sus intereses. Taylor y Habermas permanecen en un plano trascendental al intentar discernir sus contradicciones, mientras que la perspectiva decolonial tiende a relativizar la comprensión de los procesos —al deconstruirlos—,² al grado incluso de reducir la modernidad a una forma cultural entre otras, sin algún tipo de privilegio epistémico.

A pesar de que ciertamente en la discusión de Taylor y Habermas hace falta reconocer el papel central de las condiciones económicas-materiales y las relaciones de poder en la conformación del espacio público, me parece que no encontraremos la aclaración en una simple inversión de términos que nos haga bascular del idealismo al materialismo. Por ello, en este texto, con el fin de discernir la dialéctica de los conflictos de exclusión de las poblaciones involucradas, se propone el análisis de cuatro *tipos ideales*, en referencia al planteamiento de Hannah Arendt³ en el cual ella utiliza a cierta figura histórica como modelo representativo del problema a tratar.

centrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Clacso, 2000), 24-33; “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre de 2008): 153-197.

² Gayatri Spivak se ha erigido como la representante por excelencia de la aplicación de la deconstrucción en la crítica decolonial: Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Akal, 2010); Gayatri, Spivak, *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea* (Nueva York: Columbia University Press, 2010).

³ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), 119. Cabe destacar que el término utilizado por Arendt es distinto al acuñado por Max Weber (*Idealtypus*). Este último, en vez de referir a la existencia concreta de cierta figura histórica,

La justificación de Arendt para utilizar a Sócrates como modelo de pensamiento o a Adolf Eichmann como modelo de lo contrario, es que “no se trata de una abstracción personificada, a la que se le atribuye algún sentido alegórico, sino de haber sido elegido entre la masa de seres vivos, en el pasado o en el presente, por poseer un significado representativo en la realidad, el cual, para poder revelarse enteramente, sólo necesita ser purificado”.⁴ El punto es que estas figuras no son idealizaciones, pues son actores históricos que sufrieron los conflictos en cuestión; a su vez, no se les puede reducir a meros productos de la contingencia de las condiciones materiales debido a la particular relevancia histórica de sus acciones y reflexiones, representan algo que debe ser *purificado* para informar la discusión filosófica. Las figuras aquí escogidas, además, no sólo cultivaron la vida activa, sino que fueron intelectuales cuyos textos pueden ser estudiados para comprender la conciencia que de sí mismos desarrollaron.

Los *tipos ideales* en cuestión serán: Rahel Varnhagen —a través del estudio que Arendt realizó sobre la documentación de la escritora— como modelo del *judío asimilado*. Yukio Mishima —con su ensayo “En defensa de la cultura”, donde establece su posición frente a la coyuntura política de su momento histórico— como modelo del *japonés tradicionalista*. Frantz Fanon —por medio de sus estudios y experiencias de la conflictiva identidad colonial y la cultura nacional— como modelo del *negro colonizado*. Y Houria Bouteldja —a través del manifiesto del partido francés de los indígenas de la República— como modelo del *inmigrante indígena*.

Lejos de pretender reducir estos modelos a una sola perspectiva filosófica para concluir qué debe ser el Estado, su orden constitucional y la cultura nacional; o cómo debe conformarse la resistencia en un colectivo

para escudriñar en la singularidad de sus conflictos, como pretende Arendt, apunta a lo contrario: a una construcción abstracta que acentúa ciertos elementos de la realidad pero no coincide con ninguna existencia concreta.

⁴ Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, 199.

emancipador, el objetivo es entender que, en cada figura, los diversos elementos del conflicto se componen de una manera específica y no necesariamente replicable. A mi parecer, esto nos permite discernir que su dialéctica, más que la estabilización de la complejidad en un sistema, consiste en una expresión diversa, en situaciones análogas, de la multiplicidad de elementos del contexto relacionados de manera antagónica. La cuestión filosófica, así, no es la de establecer el marco general para lidiar con el problema, sino dar cuenta de que éste se reproduce en múltiples configuraciones irreducibles a un modelo único, lo cual nos permite entender que, desde distintas posiciones, la modernidad nos enfrenta a problemas comunes, pero no a los mismos límites o posibilidades.⁵

Autenticidad y autonomía

En “La política del reconocimiento”, Charles Taylor argumenta que actualmente se vive un conflicto en el cual dos posiciones se confrontan como parte del desarrollo del orden político moderno. En el antiguo régimen, las relaciones se regulaban según el principio del honor, lo que posibilitó el establecimiento de estructuras sociales claramente jerarquizadas, así como la

⁵ Esto implica que las pretensiones de Taylor y Habermas de encontrar una respuesta general al conflicto, en el marco de la democracia liberal, serán insuficientes ante los reclamos reivindicatorios en nombre de la autenticidad, los cuales pondrán en cuestión el sentido de la autonomía y la dignidad. Por ello, la crítica marxista y decolonial es afín a nuestras pretensiones, siempre que se considere que la cuestión no puede reducirse a un proyecto único de emancipación o resistencia, aunque se presente como alternativa a las democracias liberales. En último término, me parece que el filósofo incurre en una impertinencia cuando pretende ofrecer un modelo general para lidiar con los conflictos presentes en variadas situaciones existenciales. Creo que la labor de la filosofía, en estos casos, no es tanto ofrecer un marco normativo como referencia de la acción, sino esquemas de reflexión y crítica para discernir posibles variaciones del problema; lo cual, más que dotarnos de garantías, nos ayuda a identificar que nos enfrentamos a dilemas ante los que los involucrados deben arriesgarse a tomar sus propias decisiones.

identificación de la sociedad con una forma cultural específica. En la modernidad, en cambio, se produce una división fundamental entre una política que promueve la autonomía del sujeto bajo un principio de dignidad —como en la fundamentación kantiana—⁶ y otra que enfatiza la diferencia y diversidad de modos de vida bajo un principio de autenticidad —influenciada por el romanticismo, como en el pensamiento de Herder—. ⁷ Ambas perspectivas parten del gesto propiamente moderno de ubicar la base de la identidad en el sujeto y sus relaciones,⁸ lo cual abre la dinámica política al diálogo y la discusión pública en un marco igualitario, en oposición al antiguo régimen que buscaba consolidar la universalidad en algún tipo de distinción. En consecuencia, la política moderna se define por la igualación de derechos enfocada en individuos, contra el apuntalamiento de privilegios y la formación de estamentos de las comunidades tradicionales. El problema es que, como muestra Taylor,⁹ en el marco de la igualdad como requisito universal las luchas por la dignidad y la autenticidad pueden entrar en contradicción, al promover nuevos privilegios o favoritismos que encierren a los individuos en la particularidad de las formas de identidad que asumen.¹⁰

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2003).

⁷ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia: para la educación de la humanidad* (Madrid: Ediciones Espuela de Plata, 2007).

⁸ Esto, por supuesto, implica que ni la dignidad ni la autenticidad se conciben como dependientes de una existencia sustancial. O, en todo caso, antes de afianzarse en alguna forma sustancial, se desarrollaron históricamente a través de procesos de subjetivación, en varios conflictos sociopolíticos y culturales.

⁹ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, en *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994), 39.

¹⁰ Se recomiendan las siguientes discusiones, que toman como referencia el pensamiento de Taylor acerca de los conflictos políticos que implican las formaciones identitarias en el orden estatal: Richard Harvey Brown, “Cultural Representation and State Formation: Discourses of Ethnicity, Nationality, and Political Community”, *Dialectical Anthropology*, vol. 21, núms. 3-4 (septiembre de 1996): 265-297. Amelie Oksenberg Rorty, “The Hidden Politics of Cultural Identification”, *Political Theory*, vol. 22, núm. 1 (febrero de 1994): 152-166.

¿Cómo se pueden valorar entonces, en un orden moderno, las diferencias y su potencial, considerando su relación con el principio de igualdad? Lejos de simplemente ofrecer la solución, Taylor intenta mostrar las complicaciones de la empresa. Desde el siglo XIX, por ejemplo, se ha criticado el principio de igualdad por intentar imponer un molde universal, el cual bien puede ser reflejo o imposición de una identidad particular.¹¹ Los ilustrados suponen que la dignidad no depende de la opinión pública y la distinguen del orgullo (*pride*).¹² Pero, a su vez, la asumen como una cuestión pública, constituida más allá de las experiencias privadas en el ámbito de una *voluntad general*, como en el *contrato social* de Jean-Jacques Rousseau,¹³ lo cual garantiza, idealmente, la unidad de propósitos entre lo universal y lo particular, poniendo las bases de una dialéctica en la cual el individuo puede coincidir con el pueblo —como resultado, ciertamente, de un proceso histórico conflictivo— y ser considerado soberano y súbito a la vez. Taylor destaca que estos procesos suelen entrar en contradicción con las diferentes formas de identidad que inevitablemente surgirán en el camino, lo cual cuestiona la consistencia del sistema, así como la posibilidad de tener alcance universal.¹⁴

Para hacer frente a estos problemas, el liberalismo —como apunta Taylor en referencia a Ronald Dworkin—¹⁵ asume una posición en la cual la estructura social no puede estar condicionada por alguna noción sustantiva acerca de los fines de la vida; establece que la dinámica pú-

¹¹ Taylor, “The Politics of Recognition”, 43–44.

¹² Taylor, “The Politics of Recognition”, 47.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Losada, 2008).

¹⁴ Para una lectura del pensamiento de Rousseau como proceso de integración de contradicciones y superaciones constantes, consúltese: Louis Althusser, *Curso sobre Rousseau* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2013). Igualmente, la siguiente discusión del pensamiento de Taylor y Rousseau: Joseph R. Reiser, “Authenticity, Justice, and Virtue in Taylor and Rousseau”, *Polity*, vol. 33, núm. 2 (invierno 2000): 305–330.

¹⁵ Taylor, “The Politics of Recognition”, 56.

blica debe configurarse en torno a una serie de compromisos procesales (*procedural*) que aseguren el respeto entre los individuos. Así, con base en principios kantianos, se pretende proteger la dignidad manteniéndose neutral acerca de la *buena vida*, al distinguir entre libertades fundamentales —con base en principios trascendentales— y privilegios secundarios.¹⁶ ¿Qué sucede, sin embargo, cuando estos *privilegios* son reclamados como fundamentos de la identidad del sujeto? ¿El liberalismo no se vuelve inhospitalario en estos casos? ¿Puede acomodarse a la sobrevivencia cultural de los distintos grupos sociales?¹⁷ Ante la creciente diversidad cultural que caracteriza nuestro modo de producción globalizado, pareciera que las “rigideces del liberalismo procesal pueden rápidamente volverse imprácticas en el mundo del mañana”.¹⁸

Desde su filosofía hermenéutica, Taylor supone que es necesario ir más allá de los procedimientos liberales y considerar la noción de *buena vida* como fundamento, lo cual requiere la valoración de distintos horizontes culturales y su posible integración en lo que Hans-Georg Gadamer refiere como *fusión de horizontes*, lo cual potencialmente llevaría a la transformación de los estándares de juicio.¹⁹ No basta con exigir respeto si no se refiere a algo valioso que se tenga que respetar como criterio para

¹⁶ Taylor, “The Politics of Recognition”, 57.

¹⁷ Al respecto, vale la pena contrastar el liberalismo de Dworkin con el cuestionamiento radical de Jacques Derrida, en su seminario sobre la hospitalidad, que pone en duda la posibilidad de establecer un marco racional *a priori* para decidir sobre las formas culturales que pueden ser acogidas por el Estado, por tanto, se enfrenta a un momento de indecidibilidad: Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (París: Calmann-Levy, 1997).

¹⁸ Taylor, “The Politics of Recognition”, 61. Todas las citas en lengua extranjera son traducciones propias. Consúltese el siguiente artículo, con base en el pensamiento de Taylor, que discute precisamente la rigidez del marco transcendental como límite de la discusión pública en cuestiones culturales: Ricarda Hammer, “Decolonizing the Civil Sphere: The Politics of Difference, Imperial Erasures, and Theorizing from History”, *Sociological Theory*, vol. 38, núm. 2 (junio de 2020): 101-121.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996).

resolver controversias. Así, más allá de la formalización, para definir los límites del respeto se requiere un acto de reconocimiento por parte del Estado de lo que resulta fundamental para el desarrollo de cada estilo de vida, lo cual bien puede implicar rechazar alguno en favor de otros, poniendo en entredicho el valor de la igualdad.²⁰

Jürgen Habermas, en su constante debate con la hermenéutica, discute los argumentos de Taylor para mostrar que no hay contradicción entre la demanda de igualdad y los reclamos por el reconocimiento.²¹ A su parecer, un abordaje procesal, a pesar de su formalismo, no es ciego a las diferencias culturales porque la autonomía, según Kant, sólo se adquiere en la medida en que los sujetos se consideran a sí mismos los autores de la ley a la que se subordinan como personas privadas. La “autonomía privada y la pública son equi-primordiales”²² y ambas se constituyen en procesos de socialización. Lo formal procede de procesos culturales y lo cultural se consolida en su formalización, con lo que, para Habermas, los riesgos no radican en la incompatibilidad de estos ámbitos, sino en que se propongan categorías demasiado generalizadoras, en función de las cuales el sistema legal —cuya labor es asegurar la integridad del sujeto

²⁰ Hannah Arendt cuestionó la validez de la noción de igualdad como principio de los *derechos del hombre*, más allá del marco legal específico de algún Estado-nación: Hannah Arendt, “The Decline of the Nations-State and the End of the Rights of Man”, en *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Meridian Books, 1962), 267-304. Agamben, por su parte, retoma específicamente la idea de Arendt para fundamentar su crítica de la noción de soberanía moderna y la hipocresía de su humanitarismo: Giorgio Agamben, “Los derechos del hombre y la biopolítica”, en *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 160-171.

²¹ Consúltese la siguiente discusión del destino del espacio público, a partir de la confrontación entre Taylor y Habermas, que plantea la disyuntiva entre la universalidad y el particularismo en referencia al modelo ilustrado europeo y al constitucionalismo americano: Jonathan M. Bowman, “Why Cosmopolitanism in a Post-Secular Age? Taylor and Habermas on European vs American Exceptionalism”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38, núm. 2 (febrero de 2012): 127-147.

²² Jürgen Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en Taylor, *Multiculturalism* 112-113.

en contextos de vida que salvaguardan su identidad— no sea capaz de tomar en cuenta las circunstancias desventajosas en que se desarrollan los individuos: “Salvaguardar la autonomía privada de los ciudadanos con los mismos derechos debe ir de la mano con activar su autonomía como ciudadanos de la nación”.²³

Aquí lo procesal, y no algún principio sustancial que lo trascienda, define qué se reconoce y se respeta, lo cual se establece “en formas de comunicación tales que todos pueden pretender que las regulaciones promulgadas de tal manera merecen asentimiento general y racionalmente motivado”,²⁴ bajo la prohibición de “privilegiar una forma de vida a expensas de otra en la nación”.²⁵ El punto es que todo surge a partir del proceso de legitimación y no de la valoración de una forma cultural o modo de vida. La cultura funciona, evoluciona y se conserva en virtud del desarrollo del sistema legal.²⁶ “Esto es especialmente cierto en las culturas inmigrantes, las cuales inicialmente se definían obstinadamente en términos étnicos y revivían elementos tradicionales bajo la presión asimilacionista del nuevo entorno, pero que rápidamente desarrollaron un modo de vida igualmente distante tanto de la asimilación como de la tradición”.²⁷ Lo procesal, pues, al definir la ciudadanía, establece el lugar adecuado para el desarrollo de la identidad, en la justa distancia entre las presiones culturales de la nación y de la tradición.²⁸

²³ Habermas, “Struggles for Recognition”, 116.

²⁴ Habermas, “Struggles for Recognition”, 122.

²⁵ Habermas, “Struggles for Recognition”, 128.

²⁶ Lo cual, por supuesto, tiene que hacernos cuestionar si no se está privilegiando implícitamente la perspectiva de la cultura Occidental sobre el resto. Al respecto, véase la siguiente discusión: Gerard Delanty, “Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism”, *Sociological Theory*, vol. 15, núm. 1 (marzo de 1997): 30-59.

²⁷ Habermas, “Struggles for Recognition”, 131.

²⁸ Cabe, por supuesto, inquirir si esta “justa medida” de respeto no es en realidad una forma de tolerancia hipócrita que reproduce esquemas discriminatorios por rechazar implícitamente la otredad cultural. Al respecto, véase el siguiente artículo basado en la deconstrucción derridiana: Lasse Thomassen, “The

Lo anterior es la razón de que, con el desarrollo de la modernidad, las formas culturales estáticas sean constantemente dejadas atrás, lo cual suele llevar a que los nacionalismos se conviertan en fundamentalismos como reacción a la exigencia crítica y las constantes secesiones. Para Habermas, éstos carecen de legitimidad porque no tienen “conciencia de la falibilidad de sus demandas, así como respeto por ‘las cargas [*burdens*] de la razón”.²⁹ Son básicamente dogmáticos y adolecen de falta de reflexión sobre su relación con otras visiones del mundo con las que deben convivir en el mismo espacio público. La visión crítica ilustrada, lejos de entrar en contradicción con alguna demanda legítima de reconocimiento de autenticidad cultural, es de hecho la condición del multiculturalismo, porque sólo el formalismo de la constitución asegura la igualdad y con ello la posibilidad de reconocimiento mutuo. Lo que se reconoce fundamentalmente no es la pertenencia a una forma de vida, sino ser miembro de “comunidades éticas integradas alrededor de distintas concepciones del bien”,³⁰ independientemente de lo que esto llegue a significar para cada uno.

Por consiguiente, nuestras sociedades complejas no pueden estructurarse en función de un acuerdo acerca de lo que está bien, “sino sólo por un consenso sobre los procedimientos para la promulgación legítima de leyes y el legítimo ejercicio del poder”,³¹ lo cual, más que entrar en conflicto con tradiciones históricas, les debe asignar un lugar en la conformación de “una cultura política históricamente específica a través de una especie de patriotismo constitucional”.³² No se justifica, pues, ningún tipo de *asimilacionismo* para tratar de afirmar un modo de vida

Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance”, *Political Theory*, vol. 34, núm. 4 (agosto de 2006): 439-462.

²⁹ Habermas, “Struggles for Recognition”, 133.

³⁰ Habermas, “Struggles for Recognition”, 133.

³¹ Habermas, “Struggles for Recognition”, 135.

³² Habermas, “Struggles for Recognition”, 135.

dominante, pero sí se tiene que imponer una base moral que posibilite una dinámica pública liberal, como forma de autocomprensión nacional que no esté basada en la etnicidad sino en la ciudadanía.

En sus “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, Habermas profundiza en la complementariedad de la Ilustración y el multiculturalismo.³³ Que un Estado moderno deba ser secular no significa que no pueda considerar las opiniones provenientes de distintos credos y modos de vida religiosos, siempre y cuando estas *subculturas* “liberen a sus miembros de su seno, para que todos esos ciudadanos puedan reconocerse mutuamente como miembros de la misma comunidad política”,³⁴ lo cual debe tener éxito “incluso en las condiciones humillantes de inequidad social creciente”,³⁵ ocasionadas por la dinámica de mercado global. ¿Qué tan digna y legítima es, sin embargo, esta *liberación*? Como apuntaba Taylor, ¿no podría llegar a padecer de falta de autenticidad? Además, ¿qué tan consistente es promover la dignidad independientemente de las *condiciones humillantes* del orden económico predominante?

Según Habermas, la legitimidad se basa en que “los afectados siempre están involucrados en el proceso de toma de decisiones, aunque de manera indirecta”.³⁶ El proceso supuestamente asegura representatividad,

³³ Para ahondar en las implicaciones de este importante texto, donde el filósofo intenta afirmar la participación pública de los distintos credos en el marco de su formalismo, consúltense las siguientes discusiones: Ángela Iranzo Dosdad, “From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics”, *Contexto Internacional*, vol. 38, núm. 3 (septiembre-diciembre de 2016): 887-908; Paul Hedges, “The Secular Realm as Interfaith Space: Discourse and Practice in Contemporary Multicultural Nation-States”, *Religions*, vol. 10, núm. 9 (septiembre de 2019): 498; Matthew T. Eggemeier, “A Post-Secular Modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on Religion, Reason, and Politics”, *Heythrop Journal*, vol. 53, núm. 3 (mayo de 2012): 453-466.

³⁴ Jürgen Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, *Revista colombiana de sociología* 31 (julio-diciembre 2008): 175.

³⁵ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 173.

³⁶ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 176.

incluso en condiciones de desigualdad material, porque lo fundamental “es la imagen de una sociedad civil incluyente en la que la equidad de ciudadanía y la diferencia cultural se complementen de una manera adecuada”.³⁷ ¿Es suficiente esta *imagen incluyente* para sostener las pretensiones de la sociedad liberal?³⁸

En tal imagen del actual orden social hegemónico, Habermas identifica una polarización en dos bandos extremos: los multiculturalistas radicales y los secularistas, aun cuando ambos, en su opinión, luchan por el mismo propósito: “una sociedad liberal que permita a los ciudadanos autónomos coexistir de forma civilizada”.³⁹ Los primeros, como entiende Habermas, señalan una supuesta inconmensurabilidad de las visiones del mundo, como si éstas fueran “universos semánticamente cerrados”.⁴⁰ Los otros, que la religión debe permanecer en la esfera privada, dado que es una formación intelectual cognitivamente inválida.⁴¹ En contra de ambos, Habermas opta por una especie de punto intermedio en donde las comunidades religiosas no sólo se ajusten al orden constitucional, sino que “se apropien de la legitimación secular de los principios constitucionales bajo las premisas de su propia fe”,⁴² y propone como modelo a las iglesias reformadas. La convicción de Habermas es que “todas las normas que pueden implementarse de forma legal pueden formularse y justificarse públicamente en un lenguaje que entiendan todos los ciudadanos”,⁴³

³⁷ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 176-177.

³⁸ La discusión al respecto, por supuesto, es compleja. Para ahondar en ella, véase: Andrew F. March, “Rethinking Religious Reasons in Public Justification”, *The American Political Science Review*, vol. 107, núm. 3 (agosto de 2013): 523-539; William J. Meyer, “Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas’ Changing View of Religion”, *The Journal of Religion*, vol. 75, núm. 3 (julio de 1995): 371-391.

³⁹ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 178.

⁴⁰ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 178.

⁴¹ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 180.

⁴² Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 181.

⁴³ Habermas, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, 182.

por lo que toda la diversidad cultural debe pasar por un proceso de formalización, como una especie de filtro que la secularice, para tener acceso legítimo e influencia en el ámbito público.⁴⁴

En el desarrollo de los Estados-nación y su pretensión de conformar sociedades liberales, ¿existen contradicciones fundamentales entre el proyecto ilustrado y las distintas identificaciones culturales que globalmente deben afrontar su incorporación a los procesos de tal ordenamiento político, como sugiere Taylor? ¿O es más bien, como señala Habermas, que la Ilustración, en virtud de su formalización procesal secular, genera el espacio público adecuado para que la multiculturalidad sea posible, independientemente del origen, modo de vida o condiciones económicas-materiales de la población? ¿La respuesta a la emancipación política, en circunstancias de diversidad cultural, es la modernización? ¿O ésta impuso un orden inconsistente a partir del cual los individuos y las comunidades, desde sus formas tradicionales de identificación, en franca resistencia a la asimilación, intentan afirmar sus modos de vida en una demanda de reconocimiento que trasciende los procesos estatales?

Tipos ideales frente al Estado

La discusión entre Taylor y Habermas permite discernir el problema de los límites del Estado-nación como forma política bajo la que supuestamente se desarrollan la modernidad y su proyecto ilustrado; lo que

⁴⁴ Parece, pues, que Habermas reduce los modos de vida a procesos lingüísticos, lo cual permite formalizarlos bajo la suposición de su traducibilidad incondicional. Al respecto, véase: Charles H. T. Lesch, “Democratic Solidarity in a Secular Age? Habermas and the ‘Linguistification of the Sacred’”, *Journal of Politics*, vol. 81, núm. 3 (julio de 2019): 862-877.

parece estar en juego es su capacidad para integrar una sociedad culturalmente diversa en condiciones de igualdad universal. Mientras Taylor apunta a la necesidad de una hermenéutica para identificar el valor de elementos culturales como criterios de juicio que trascienden la dinámica pública y podrían transformarla, poniendo en entredicho el proyecto ilustrado en nombre de nociones de bondad y autenticidad; Habermas insiste que esos valores no pueden ser trascendentes, para ser válidos deben configurarse al interior de los procesos de deliberación del Estado, los cuales, a pesar de pretender ser incluyentes, sólo son accesibles para quienes ya gozan de la ciudadanía, la cual es definida y otorgada a través de los mismos procesos, independiente de circunstancias concretas. Llamam la atención, sin embargo, dos omisiones en la argumentación de ambos, que parecen ser claves en esta cuestión y que intentaremos desarrollar a continuación: las asimetrías de poder entre los distintos grupos que intentan imponer su voluntad o que reclaman reconocimiento; y la incidencia del desarrollo económico y sus procesos de producción en los procesos políticos, tanto en la conformación de la dinámica sociocultural como en el ordenamiento estatal.

Para ir más allá de la discusión entre tradición y modernidad —que resulta, aunque instructiva, quizá demasiado abstracta—, y entrar en el análisis detallado de esos aspectos en la confrontación entre diversidad de modos de vida y Estado-nación, recurriremos a cuatro figuras que podemos considerar *tipos ideales*, quienes intentaron, por medio de su reflexión, ofrecer claridad a partir de su inmersión en el conflicto en cuestión: Rahel Varnhagen, Yukio Mishima, Frantz Fanon y Houria Bouteldja. La pertinencia de la propuesta radica en que su pensamiento no sólo elabora marcos conceptuales, sino que están desarrollados a partir de las experiencias fundamentales de los sujetos con los cuales se identifican, al haber sufrido los efectos de la modernización. Preferimos recurrir a ellos que a la teoría decolonial o la marxista directamente, porque éstas, al colocar al capitalismo o al imperialismo como referencias históricas-

sistemáticas para explicar el conflicto, como alternativa al criterio epistémico de la racionalidad pura, en general suelen ofrecer otra noción que termina por funcionar como principio trascendental y a polarizar de nueva cuenta la discusión: aceptar o rechazar el capitalismo y la racionalidad occidental.⁴⁵ En contra, lo que se pretende es abordar el problema desde la complejidad propia de experiencias particulares relevantes, lo cual no podrá más que ofrecernos una imagen fragmentaria de la totalidad, pues, aunque cada figura brinda una perspectiva del problema en sus propios términos, ninguna puede reducirse a los criterios de las otras.

Tales figuras representan al *judío asimilado*, el *japonés tradicionalista*, el *negro colonizado* y el *inmigrante indígena*. Nos permitirán explorar distintas dimensiones de las demandas de autenticidad y autonomía, en diversos conflictos entre la igualdad y la diferencia, la asimilación y la resistencia, lo propio y lo otro, la tradición y el progreso, la segregación y la emancipación; diversas posiciones frente al imperialismo, el nacionalismo, el colonialismo, el capitalismo, la tradición o la Ilustración.

Advenediza o paria

Rahel Varnhagen es una figura adecuada para nuestro análisis porque en su identidad conjuga elementos representativos del conflicto que nos interesa: se trata de una *judía asimilada*, que vivió en Prusia en una época marcada por el recrudecimiento del nacionalismo a causa de la Revolución francesa y de la ocupación de Napoleón. Además, al haber sido anfitriona de salones literarios populares durante el romanticismo, presenció

⁴⁵ Como referencias relevantes de la crítica decolonial al marco epistemológico moderno, se recomiendan: Dussel, *Filosofías del sur*; Spivak, *Crítica de la razón decolonial*; Ramón Grosfoguel, “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality”, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, núm. 1 (2011): 1-37.

la reacción alemana frente a la Ilustración y pudo elaborar su propia reflexión sobre la situación y su lugar en ella, la cual se encuentra en su diario y su abundante correspondencia, por lo que resulta una fuente documental valiosa para el estudio del ambiente intelectual de la época.⁴⁶

Ahora bien, aquí nos basaremos en el conocido estudio que Arendt realizó de dichos documentos, pues, cuestionarlos desde las discusiones filosóficas de la época, nos permite dilucidar la relación entre el drama existencial de la escritora y los marcos teórico-ideológicos que determinaron su desarrollo. Por supuesto, esta manera de proceder implica que no estudiamos directamente al personaje en cuestión, lo cual, para nuestro propósito, puede ser benéfico en el sentido de que la mediación de Arendt encamina nuestra discusión con su propia reflexión, de manera semejante a los diálogos de Platón que enriquecen nuestra comprensión de la figura de Sócrates. A su vez, puede significar que en realidad discutamos la perspectiva de Arendt, lo cual sigue siendo provechoso porque, como hemos explicado, ella no la desarrolla en abstracto, sino existencialmente a partir de la figura concreta de Varnhagen.⁴⁷

Para comenzar, hemos de señalar que desde su juventud Varnhagen estuvo marcada por su condición judía, sufrida como un signo de inferioridad: un “nacimiento infame”.⁴⁸ Toda su vida intentó superar este

⁴⁶ Para una perspectiva más amplia sobre el contexto cultural de Varnhagen y sus cartas, véanse: Deborah Hertz, “Salonières and Literary Women in Late Eighteenth-Century Berlin”, *New German Critique* 14 (primavera de 1978): 97-108; Liliane Weissberg, “Writing on the Wall: Letters of Rahel Varnhagen”, *New German Critique* 36 (otoño de 1985): 157-173; “Turns of Emancipation: On Rahel Varnhagen’s Letters”, *Cultural Critique* 21 (primavera de 1992): 219-238.

⁴⁷ Para una mayor comprensión del método reflexivo de Arendt a partir del estudio de las cartas de Varnhagen, véanse: Kimberly Maslin, “‘Rahel Varnhagen’: Arendt’s Experiential Ontology”, *New German Critique* 119 (verano de 2013): 77-96; Seyla Benhabib, “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, vol. 23, núm. 1 (febrero de 1995): 5-24.

⁴⁸ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (Barcelona: Lumen, 2000), 28.

origen e integrarse a una sociedad alemana en proceso de transformación y definición de su propia identidad cultural, la cual no ofrecía lugar para los judíos, pues en la construcción ideal de la nación no se tomó en cuenta lo que éstos pudieran aportar. Simplemente se esperaba que asumieran los roles que los distintos ideales en pugna de la época exigieran de ellos.

La idea en boga a finales del siglo XVIII para la asimilación de los judíos en la sociedad alemana era la del pensamiento racional autónomo de los ilustrados, con Moses Mendelssohn como su representante. Su inclusión era vista, en consecuencia, como una forma de liberación, a través de la razón, de las condiciones irracionales relacionadas con su origen y tradición, por lo que asimilar al judío era a su vez un proceso de superación de sí mismos. “Este pensamiento libera de los objetos y de su realidad, crea un espacio de lo solamente pensable y un mundo que, aun sin saber y sin experiencia, es accesible a cualquier dotado de razón. La razón libera del objeto como el amor romántico libera al amante de la realidad amada”.⁴⁹ Filosóficamente, por supuesto, esto permitió el desarrollo de la crítica y el pensamiento trascendental, gracias a lo cual se fundamentó la autonomía moral y política, más allá del ámbito de la religiosidad tradicional; lo cual es la base normativa del ejercicio de la libertad en sociedades que pretenden ser diversas. Con ello, se rompen los compromisos forzados con cualquier realidad cultural específica, lo cual se justifica como superación de prejuicios. Todo esto, sin embargo, impacta de manera conflictiva en el desarrollo de la identidad de los sujetos: “Para Rahel, haber nacido judía puede ser una mera referencia a cosas ocurridas mucho antes, puede incluso borrarlo totalmente de su pensamiento, pero en cuanto prejuicio activo en la mente de los otros se vuelve, pese a todo, una muy dolorosa realidad presente”.⁵⁰ A nivel individual, en tanto sujeto autónomo, Varn-

⁴⁹ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 29.

⁵⁰ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 29.

hagen encarnó la figura de la libre pensadora que el ambiente intelectual le exigía para ser reconocida pero, por los prejuicios de la sociedad en general, seguía siendo vista como judía por su nacimiento. ¿Cómo escapar de esta tensión entre exigencia universal y circunstancias particulares? Varnhagen podía alegar que era una mujer libre y digna, que en ello radicaba todo su valor como persona y que debía ser el único criterio importante al momento de juzgarla; sin embargo, “sin realidad compartida por los otros, pierde todo sentido. De la reflexión y sus excesos nace la *mentira*”.⁵¹

En una carta a Dorothea Veit, Varnhagen escribe que no le importan los hechos “pues, sean verdad o no, siempre se pueden negar”.⁵² La idea que asume como criterio de su identidad es que la razón, entendida en un sentido universal, puede superar cualquier circunstancia particular, lo cual, como ella misma reconoce, es una especie de mentira escogida por el sujeto como “una parte importante de nuestra libertad”.⁵³ Vemos aquí una manifestación del conflicto entre autenticidad y autonomía, donde se sacrifica la primera, relacionada con el origen y la pertenencia a una forma cultural específica, para legitimarse bajo una forma de pensamiento general que supuestamente debe ser reconocida por cualquier ser racional; todo esto a costa de asumir una especie de mentira que niega un hecho histórico, lo cual coloca al sujeto en una posición contradictoria y posiblemente insostenible: “Ella misma [Varnhagen] deberá negarse su consentimiento, ella, la desfavorecida, deberá negarse, cambiarse, falsificarse, pues no puede negar sin más el hecho de su existencia”,⁵⁴ como pretende hacer don Quijote en su locura.

⁵¹ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 31. Al respecto, consúltese el siguiente texto de Arendt sobre la “mentira organizada”, como consecuencia de la imposición de un criterio ideológico sobre la dinámica del espacio público: Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política* (Barcelona: Península, 1996), 239-278.

⁵² Arendt, *Rahel Varnhagen*, 31.

⁵³ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 31-32.

⁵⁴ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 33.

El problema de la *cuestión judía* como producto de la exigencia ilustrada, apunta Arendt, es que libera al *sujeto* pero no modifica el mundo;⁵⁵ cuando los judíos la asumen como propia, “les provee una explicación de su inferioridad cultural, su falta de educación y productividad, su efecto perjudicial en la sociedad”.⁵⁶ Todo lo *particular* en ellos es visto como un impedimento no sólo para su integración social sino para su entrada en la *humanidad*. Para empeorar las cosas, en el contexto del nacionalismo que se promovía a causa de las circunstancias políticas y la prevalencia de ideas románticas, como las de Herder, que reaccionaron ante la Ilustración, esa entrada al ámbito universal tenía características cristianas y alemanas, insistentemente contrastadas con el origen judío de Varnhagen. Se les exigía superar sus prejuicios y destacar en toda empresa intelectual para ser reconocidos, pero a su vez se señalaba que su religión era la “inalienable herencia de su raza”,⁵⁷ constitutiva de su identidad y no accidental.

Debido a que la religión se promulgó como símbolo de identidad nacional y el judaísmo era presentado como originario de Palestina (eso significaba que los judíos eran culturalmente extranjeros y pertenecientes a un pueblo asiático), su asimilación implicaba el problema de cómo integrar una nación en otra. La integración se volvió así un asunto de *formación*, con un componente hermenéutico de comprensión del sentido de cada época histórica y sus expresiones culturales, lo cual, en el caso judío, significó que requería la desarticulación del sentido de su historia, lo que los convierte en “un pueblo sin historia dentro de la historia”.⁵⁸

⁵⁵ Lo cual, por supuesto, recuerda lo que apuntaba Karl Marx respecto a la emancipación de los judíos en las sociedades ilustradas, condicionadas por la ideología de la burguesía y sus intereses económicos: Karl Marx, *A propósito de la cuestión judía* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2007).

⁵⁶ Hannah Arendt, “The Enlightenment and the Jewish Question”, en *The Jewish Writings* (Nueva York: Schocken Books, 2007), 8.

⁵⁷ Arendt, “The Enlightenment and the Jewish Question”, 13.

⁵⁸ Arendt, “The Enlightenment and the Jewish Question”, 16.

La postura ilustrada clásica de Mendelssohn, similar a la de Habermas, sostenía que no hay contradicción entre profesar una fe particular e integrarse a los procesos de deliberación pública, siempre y cuando sean legítimamente universales. El problema, como apunta Arendt, es que en el caso de Varnhagen la exigencia universal la separaba de las condiciones concretas de la comunidad judía, pero no ofrecía los elementos para integrarla en la nación alemana, con lo que sólo le quedó tratar de afirmarse a partir de elementos subjetivos e íntimos, en un esfuerzo por encontrar la autenticidad en el estado de ánimo y los sentimientos, como si lo privado pudiera sustituir a lo público.⁵⁹

Contra el iluminismo, Herder reconoce la relevancia política de la identidad cultural, en este caso la especificidad histórica judía, con lo que “la tarea no es tolerar otra religión —como si se estuviera obligado a tolerar muchos prejuicios— ni mejorar una situación social deficiente, sino incorporar en el pueblo alemán y en Europa una nación diferente”.⁶⁰ El problema es que, al suponer que la emancipación depende de la formación, se pierde el aspecto colectivo y la consideración de derechos constitucionales, se convierte en una cuestión idiosincrática, como si se pudiera resolver a través de la lectura, los matrimonios, los bautismos o las costumbres de estamentos de carácter noble cuyo linaje encarna el supuesto espíritu de la nación alemana.

Esta tensión entre tradición y modernidad, Ilustración y romanticismo, nobleza y burguesía, individuo y *persona* (en su connotación latina, como representante de un estamento) se aprecia en la desafortunada relación amorosa de Varnhagen con el conde Karl von Finckenstein. Era “todo aquello de lo que Rahel estaba excluida”:⁶¹ él era una *persona*, go-

⁵⁹ Para una comprensión más amplia de las estrategias poéticas y políticas de Varnhagen, en su intento de encontrar un lugar en el mundo, véase: Kay Goodman, “Poesis and Praxis in Rahel Varnhagen’s Letters”, *New German Critique* 27 (otoño de 1982), 123-139.

⁶⁰ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 54.

⁶¹ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 67.

zaba de un lugar específico en el mundo en función del cual era reconocido públicamente. Para relacionarse, apostando por su dignidad como individuo autónomo racional, ella tuvo que intentar “sacarlo de su situación [de conde] y convertirlo en una nulidad [como ella] para poderlo amar”,⁶² lo cual, por supuesto, no funcionó.

Al final, lo que le permitió encontrar estabilidad fue ceder en sus exigencias ilustradas y casarse con Karl Varnhagen von Ense. Gracias a ello pudo consolidar su segundo salón literario, esta vez con un tono patriótico prusiano acorde con la lucha por la liberación nacional y en contacto con los círculos de la nobleza. Irónicamente, en ese ambiente “nace un antisemitismo programático y el prejuicio social resucita y se agudiza hasta la exclusión fría y brutal”.⁶³ “‘Judíos, franceses y filisteos’ eran entonces, por regla general, sinónimo de representantes de la Ilustración”,⁶⁴ todo lo cual era combatido como enemigo de la nación.

Este proceso fue traumático. Varnhagen tuvo que ver cómo el chovinismo se apoderó de sus amigos mientras la protección y mentalidad ilustrada de Federico II desaparecía y se imponía el patriotismo bélico prusiano. En un mundo así, la supervivencia dependía de “extirpar en nosotros al judío”,⁶⁵ como le escribió a su hermano, y la esperanza de un nuevo mundo consistía en que ninguna tradición fuera considerada condición de pertenencia: “Para los excluidos, el que sea posible comprender una historia y un mundo a los que no ha conducido tradición alguna ni la seguridad que de manera natural da el tener una posición social definida, es más que un triunfo. Es la única manera de comprometerse con el mundo”.⁶⁶

⁶² Arendt, *Rabel Varnhagen*, 69.

⁶³ Arendt, *Rabel Varnhagen*, 168.

⁶⁴ Arendt, *Rabel Varnhagen*, 168.

⁶⁵ Arendt, *Rabel Varnhagen*, 175.

⁶⁶ Arendt, *Rabel Varnhagen*, 176.

Por ello, para Arendt, los destinos del judío fueron el de *parvenu* o el de *paria*.⁶⁷ En el primer caso, de advenedizo que tenía que adaptarse a modos de vida que no deseaba, resignarse a “no poder ser él mismo en nada y ni un solo minuto, y el tener que querer alcanzarlo todo, no importa qué, y estar dispuesto a ‘tolerar’, como si de un acto heroico se tratase, lo que ‘no hizo’ e incluso ‘detestaba’”.⁶⁸ En el segundo caso, de conservar cierta dignidad al renunciar a su identificación con una sociedad basada en privilegios de rango y orgullo de cuna, lo cual le permitió reconocer y respetar “lo que distingue al ser humano en su universalidad”⁶⁹ y verse compensado por “la contemplación de la totalidad”.⁷⁰

Al final, la contradicción propia de la asimilación del judío, ya sea bajo un discurso ilustrado y universalista, o bajo uno romántico y nacionalista, es que se parte de una condición antisemita y se le exige asimilarse al antisemitismo, cuyo fenómeno sólo se entiende en función de la hegemonía política de cierto grupo —la antigua nobleza o la burguesía emergente— y su control de las condiciones económicas en las cuales el judío tiene que encontrar un lugar para sobrevivir, y dejar en la indeterminación tanto la cuestión de la autenticidad de su modo de vida como la de su dignidad.

Defensor de la tradición

Yukio Mishima es un escritor representativo de la literatura japonesa del siglo xx. Proveniente de una familia acomodada con pretensiones aristocráticas y reconocido como referente cultural, incluso candidato

⁶⁷ Cfr. Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, en *The Jewish Writings*, 275-297.

⁶⁸ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 266.

⁶⁹ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 278.

⁷⁰ Arendt, *Rahel Varnhagen*, 279.

al premio Nobel, se encuentra en una posición sociopolítica totalmente opuesta a la de Varnhagen, lo cual no lo volvió ajeno a sus problemas, sino que lo condujo a desarrollar una subjetividad particular frente a ellos. Su posición privilegiada no impidió que su origen y tradición entraran en conflicto con el nacionalismo y el imperialismo, que llegaron a su máxima tensión durante las guerras mundiales. Su postura política fue de confrontación del *statu quo*, al grado de finalizar su vida a través de un suicidio ritual (*seppuku*) público, como reclamo por el curso político de Japón.⁷¹

Lo relevante para nuestra discusión es que su perspectiva se basa en una noción de autenticidad cultural que, a su juicio, debía tener prioridad sobre los procesos de deliberación política, lo cual pone en cuestión cualquier forma de inclusión de la diversidad, a las cuales consideró producto de la dinámica de las democracias liberales que se impusieron globalmente.

Mishima desarrolló sus argumentos en múltiples lugares de su amplísima obra.⁷² Aquí, en particular, retomaremos la que quizá sea la exposición más clara y explícita de sus argumentos respecto a la identidad cultural, su ensayo “En defensa de la cultura”, donde expone una crítica directa a lo que llama *culturalismo*, a su parecer surgido cuando la cultura pierde su vínculo con los orígenes y su proceso de reproducción, y es considerada como un producto de la humanidad en términos universales y abstractos. Con ello, la cultura se transforma “en algo inofensivo y bello, el patrimonio compartido de la humanidad, como una fuente en una plaza”;⁷³

⁷¹ Para más referencias sobre su situación social, véase: Henry Scott Stokes, *Vida y muerte de Yukio Mishima* (Barcelona: Muchnik, 1985). Para una reflexión sobre el sentido de su suicidio, Marguerite Yourcenar, *Mishima o la visión del vacío* (Ciudad de México: Seix Barral, 1985).

⁷² La siguiente obra documenta de manera destacada la amplia producción ensayística de Mishima, a partir de la cual se puede seguir su desarrollo ideológico: Andrew Rankin, *Mishima Aesthetic Terrorist. An Intellectual Portrait* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018).

sus expresiones se subordinan a la lógica de los procesos que la dinámica pública de la democracia liberal requiere, usando “sólo las partes que sean efectivas en la formación de la moralidad de los ciudadanos”⁷⁴ y eliminando lo que resulte amenazante o dañino para la conservación del orden. La consecuencia, concluye, es que “se vuelve imposible que cualquier cosa sea dañina”⁷⁵ y la cultura se reduce a obras y objetos que terminan por ser catalogados como patrimonio, *hobby*, turismo y, en general, producto apto para su masificación. En suma, el *culturalismo* puede caracterizarse como un humanismo, proteccionista y paternalista, para las masas.

En tanto referente cultural de su país, tal situación lo pone en conflicto.⁷⁶ ¿Cuál es la relación de su producción y el espacio público? Como Varnhagen, Mishima cuestiona los medios a través de los cuales será reconocido e integrado a la dinámica social. Sin embargo, mientras ella pretendía emanciparse a través de su salón literario, superar su origen judío —que consideraba denigrante—, él nota que no es posible la emancipación a través de su obra en condiciones de exposición pública, donde se tiende a fetichizarla y masificarla, a causa, según su diagnóstico, de la pérdida de autenticidad cultural.⁷⁷

⁷³ Yukio Mishima, “On the Defense of Culture”, en *Barbarization à la Japonaise. Translations of the Non-Fiction Work of Mishima and other Japanese Authors*.

⁷⁴ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁷⁵ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁷⁶ Para una idea más clara de lo agobiante que resultaba para Mishima este clima cultural de posguerra, consúltase: Yukio Mishima, “Mis últimos veinticinco años”, en *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2001), 235-244.

⁷⁷ Para mayor comprensión del contexto ideológico-cultural del Japón de posguerra, véase: Rikki Kers-ten, “The Intellectual Culture of Postwar Japan and the 1968-1969 University of Tokyo Struggles: Repositioning the Self in Postwar Thought”, *Social Science Japan Journal*, vol. 12, núm. 2 (invierno de 2009): 227-245. Igualmente, el documental de Keisuke Toyoshima, *Mishima: The Last Debate*, video, 108 min. (Tokio: Twins Japan, 2020), donde se puede seguir la discusión que Mishima sostuvo en 1969 con los estudiantes del comité de lucha Zenkyoto, en la Universidad de Tokio.

Una de sus máximas preocupaciones como escritor fue la relación entre el arte y la acción, su dilema consistió en que, si permanecía en los límites del arte, tenía que conformarse con ser un mero espectador mientras el destino del mundo dependía de hombres de acción.⁷⁸ Paulatinamente, esta inquietud lo llevó a explorar la acción más allá de la escritura, a partir del desarrollo muscular de su cuerpo y una serie de actividades que colocan el énfasis en los aspectos físicos sobre los intelectuales.⁷⁹ Lejos de que su búsqueda lo encaminara a una especie de materialismo que le permitiera apreciar el marxismo —la tendencia opositora del momento—, el problema de Mishima radicó en cuál sería la forma más auténtica de cultivar su nueva faceta de acción en el mundo.

Tanto el comunismo como la democracia liberal se le presentaban como alternativas universalistas abstractas y, por ello, falsas; en lugar de involucrarse con la dinámica de desarrollo histórico de un grupo étnico específico, tienden a ver la cultura como un conjunto de obras y objetos ya realizados, que tan sólo nos hablan del pasado y de eventos circunstanciales, por lo que su valor se reduce al de su preservación en museos para ser catalogados y estudiados, sin mayor repercusión en el modo de vida actual y las decisiones públicas. Mientras Varnhagen, a través de su salón, trataba de vincularse con los aristócratas que representaban la tendencia cultural dominante en la configuración del espacio público, Mishima señaló que ya no era posible siquiera pretender representar alguna

⁷⁸ Esta preocupación sobre el aislamiento del artista y su dificultad para integrarse a la acción transformadora de las condiciones materiales se puede seguir a lo largo toda su obra, como una especie de obsesión que marca su existencia, de hecho es el motivo en torno al que gira su primera novela, de un alto contenido autobiográfico: Yukio Mishima, *Confesiones de una máscara* (Madrid: Alianza, 2010). Incluso desarrolló una filosofía de la acción: Yukio Mishima, “Introducción a la filosofía de la acción”, en *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*, 161-234.

⁷⁹ Mishima mismo explica este proceso en su ensayo *El sol y el acero* (Madrid: Alianza, 2010). Para profundizar en su concepción de las relaciones mente-cuerpo determinante en el desarrollo de su poética y su praxis, véase: Dick Waagenar y Yoshio Iwamoto, “Yukio Mishima: Dialectics of Mind and Body”, *Contemporary Literature*, vol. 16, núm. 1 (julio de 1996): 41-60.

tendencia en absoluto; el lugar de los aristócratas es el museo y, con ello, toda pretensión de autenticidad se vuelve parte de una época superada.⁸⁰

Como ejemplo de esta situación, ofrece el caso de la rendición francesa frente a la invasión nazi y el colaboracionismo del gobierno de Philippe Pétain. Éste se justificó bajo el argumento de que las hostilidades llevarían a la destrucción de París, la cual debía conservarse como patrimonio de la humanidad. Con ello, sentencia Mishima, se privilegian los objetos a costa del espíritu nacional; se conserva París, pero se rinden los franceses, análogo a la situación del Japón de posguerra. El proceso contrario, sin embargo, ejemplificado por la Revolución cultural china, tampoco es la respuesta: en él, se destruye objetivamente la cultura tradicional con el fin de conservar un supuesto espíritu revolucionario.⁸¹

Ambas opciones son reacciones ante la guerra, deberían ser superadas por la concepción de una auténtica cultura, la cual “no es ni un objeto, ni un espíritu nacional informe anterior a su manifestación, sino una forma, una especie de cristal translúcido a través del cual el espíritu nacional puede ser visto”.⁸² La cultura hace que el espíritu se transparente, no sólo a través de objetos, sino de acciones o modos de acción, como la unión del arte y la vida, que en la jerga tradicionalista de Mishima encuentra

⁸⁰ La obsesiva búsqueda de autenticidad de Mishima, a través de su abundante producción literaria y su constante discusión pública, puede interpretarse como parte de una tendencia más amplia que, hasta la fecha, promueve en Japón la adopción de un nacionalismo radical. Al respecto, consúltese: Takehiko Noguchi y Teruko Craig, “Mishima Yukio and Kita Ikki: The Aesthetics and Politics of Ultranationalism in Japan”, *The Journal of Japanese Studies*, vol. 10, núm. 2 (verano de 1984): 437-454.

⁸¹ En este sentido, Mishima explora una crítica a la *fetichización* de la cultura, donde se prefiere la destrucción de los objetos culturales, considerados patrimonio, a la pérdida del espíritu auténtico. Como ilustración, véase su novela *El pabellón de oro* (Madrid: Alianza, 2017), basada en el acontecimiento real donde un joven monje budista incendió el templo del Pabellón Dorado en Kioto, hacia 1950.

⁸² Mishima, “On the Defense of Culture”.

expresión en lo que llama *el camino del guerrero*,⁸³ manifestado en el equilibrio entre el *crisantemo* y la *espada*; y adquiere forma en el estilo de la acción a modo de una *eticización* de la estética.⁸⁴

Con ello, Mishima supone la superación de la fetichización de los procesos de modernización porque, como en las culturas orientales tradicionales, la distinción entre original y copia se vuelve irrelevante.⁸⁵ Que todo objeto pueda ser destruido sin causar daño a la cultura no quiere decir que el espíritu se preserve independientemente del estilo de su manifestación —lo cual fue el error de la Revolución cultural china—, sino que la misma destrucción del objeto puede ser la expresión del estilo en que la tradición se reproduce.⁸⁶ Así, “no sólo la extinción del original no es absoluta, sino que no hay dife-

⁸³ Mishima estudió a detalle el código samurái (*bushido*) y escribió una reflexión sobre el clásico *Hagakure*, en un intento de promover su ética en el Japón moderno: Yukio Mishima, *La ética del samurái en el Japón moderno: introducción a Hagakure* (Madrid: Alianza, 2016). Véase también: Yukio Mishima, “Lecciones espirituales para los jóvenes samurái”, en *Lecciones espirituales para los jóvenes samurái*, 65-146.

⁸⁴ Mishima retoma la idea del equilibrio entre el crisantemo y la espada, como esencia de Japón entre el cultivo de las artes y la acción física violenta, del siguiente estudio clásico: Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (Londres: Secker and Warburg, 1947). Su intento de llevar el arte al mundo de la acción, más allá de la participación de Mishima en el cine y el teatro, como escritor, guionista y actor, se aprecia en la formación del grupo militar La sociedad de los escudos (*Tatenokai*) que él mismo diseñó, conformó y entrenó, con el fin de defender la cultura japonesa. Sólo usaban armas tradicionales como la katana y no tenían ninguna función de ataque; su justificación era defender al emperador y lo que él simbolizaba como fundamento del espíritu japonés, con su vida. El 25 de noviembre de 1970, Mishima irrumpió en la base militar de Campo Ichigaya, en Tokio, donde cometió su suicidio con uno de sus acompañantes, tras dirigir una proclama al ejército: Yukio Mishima, “La sociedad de los escudos” y “Proclama del 25 de noviembre”, en *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*, 147-160 y 243-253.

⁸⁵ Byung-Chul Han da cuenta de este aspecto de las culturas orientales, como consecuencia de lo que refiere como una *metafísica de la ausencia*, en contraposición a la *metafísica de la presencia* occidental: Byung-Chul Han, *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019).

⁸⁶ La conservación de la esencia, más allá de la destrucción del objeto, el cuerpo y la base material, es una de las obsesiones de Mishima a lo largo de su obra. Considérese su ya referida novela *El pabellón de oro* o su tetralogía *El Mar De La Fertilidad*, donde a lo largo de las cuatro novelas que la

rencia de valor decisiva entre el original y la copia”.⁸⁷ Su ejemplo es el Gran Santuario de Ise, dedicado a la diosa Amaterasu, desmantelado y reinstalado cada veinte años bajo las mismas especificaciones, en cada caso se da un edificio nuevo bajo un estilo tradicional. Lo mismo sucede, a su parecer, con la adaptación de poemas donde se intenta conservar el estilo del *tanka*.

El punto de Mishima es que no se puede aceptar la contraposición entre el orden trascendental de los procesos racionales y el carácter circunstancial de las expresiones culturales —análogo a las distinciones entre ética y estética, arte y vida, contemplación y acción—, cada cultura produce su propia *trascendentalidad* en la forma de sus modos de acción, expresada en sus obras de arte auténticas, por lo que éstas, al ser la manifestación del desarrollo de la libertad del espíritu de un pueblo en específico (distinta a la de otros), no pueden reducirse a objetos administrables por el Estado. Más bien, el sistema político mismo debería reflejar ese estilo, lo cual lleva a Mishima a promover la figura del emperador como fundamento del orden en concordancia con la tradición.⁸⁸ El emperador, por supuesto, no es la persona en turno ni el representante terrenal de un principio trascendente, sino que, como en el Santuario de Ise, “cada sucesivo emperador es de hecho el emperador y no está en relación de original y copia con Amaterasu Ōmikami”.⁸⁹ Es la referencia pública

componen se sigue la pista de un mismo espíritu a través de un ciclo de reencarnaciones en distintos cuerpos y épocas. El mismo suicidio de Mishima parece haber sido orientado por su convicción de estar contribuyendo con su muerte a la causa trascendente de la conservación del espíritu japonés. Para profundizar en la idea de muerte de Mishima, así como en la influencia que tuvo el pensamiento de Georges Bataille en él, véase: Astrid Lac, “Community by Death: Mishima, Bataille, and Metaphysics of the Flesh”, *Comparative Literature Studies*, vol. 54, núm. 2 (2017): 431-467.

⁸⁷ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁸⁸ La fidelidad no es a la persona en turno, sino al principio tradicional al cual debe dar continuidad. No importa la vida del hombre en el puesto, sino la conservación del principio del emperador. Para profundizar en la idea, véase: Susan, J. Napier, “Death and the Emperor: Mishima, Ōe, and the Politics of Betrayal”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 48, núm. 1 (febrero de 1989): 71-89.

⁸⁹ Mishima, “On the Defense of Culture”.

que, en función de la expresión del espíritu japonés a través de su estilo, guía auténticamente a su pueblo en el cultivo de la acción colectiva.

En consecuencia, para superar la objetivación de la cultura que impone la modernidad, la tradición debe considerarse como la totalidad de una subjetividad autoconsciente. La “cultura no es sólo una cosa ‘vista’, sino también una cosa ‘que ve’ y que regresa la mirada”;⁹⁰ además, “debe ser reconocida en su totalidad y mantenida en su totalidad”.⁹¹ El “mejoramiento y el progreso son imposibles en la cultura”.⁹² No hay, pues, una realidad objetiva que funcione como original, sino una totalidad subjetiva que conservar. De ahí que la defensa de la cultura, representada por la espada, sea su principio fundamental. El peligro y la renuncia de uno mismo en el riesgo y la violencia —en la defensa de lo propio y no en la agresión— caracteriza una auténtica asunción de la cultura, sobre la belleza del cultivo del crisantemo. En términos políticos, esto significa que renunciar a la violencia característica de la defensa es también renunciar a la autodeterminación y a un Estado propio, como Mishima suponía que sucedía con el Japón de posguerra. La cultura reducida a las bellas expresiones del arte japonés “resulta una fantasía histérica que intenta ignorar el poder de los otros para defender su propia impotencia”.⁹³ Defender la cultura es afirmar violentamente, frente a los otros, el poder de continuar la historia del propio estilo de vida, en la totalidad que caracteriza la autenticidad de su estilo.

En un sentido ético, lo que se logra es “la absolutización de valores relativos a través de la muerte”,⁹⁴ lo cual es “la esencia de la acción”.⁹⁵ Más

⁹⁰ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹¹ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹² Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹³ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹⁴ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹⁵ Mishima, “On the Defense of Culture”. Revisar al respecto: Mishima, “Introducción a la filosofía de la acción”.

aún, ésta no puede entenderse como la preservación del *statu quo*, sino como su transformación, la cual no coincide con la noción de progreso dialéctico propia del marxismo, sino con la continuidad del desarrollo de la totalidad cultural en la “identificación de la imagen ideal del defensor y la verdadera forma de lo defendido”,⁹⁶ lo cual posibilita “la realización definitiva de la identificación del defensor respecto a lo defendido”.⁹⁷

En un museo, alega Mishima, el guardia no mantiene esa relación de identificación con los objetos; de hecho, la cultura ahí representada es ajena a él. En contra, el proceso de identificación, en un primer momento ideal y posteriormente real, es la forma de autenticación sobre la que debe basarse cualquier pretensión de legitimidad del Estado. Habermas argüiría que esto no es más que una ideología fundamentalista, inválida por no tomar en cuenta a los otros con los que, incondicionalmente, tenemos la obligación de convivir. Pero Mishima, como vimos, destaca que precisamente al tomar en serio el poder de los otros, en este caso las fuerzas de ocupación norteamericanas que imponen el marco de deliberación, no puede considerarlos conciudadanos en un proceso neutro y universal donde todas las voces cuentan por igual, sino como agentes que ejercen brutalmente la fuerza para imponer sus intereses, por lo que la defensa violenta es un imperativo moral ineludible, si se pretende conservar la dignidad.

Los blancos y nosotros

Frantz Fanon es una de las figuras centrales del pensamiento decolonial, representa al filósofo que, más allá de la academia, se involucra activamente en la lucha de los que, como él, han sufrido la imposición imperia-

⁹⁶ Mishima, “On the Defense of Culture”.

⁹⁷ Mishima, “On the Defense of Culture”. Revisar: Mishima, “La sociedad de los escudos”; y *El sol y el acero*.

lista de la imagen del hombre *blanco*, no sólo como criterio cultural, sino como ícono de la humanidad misma. En tal marco, una ontología que pretenda definir lo humano en general, para fundamentar sus derechos en cualquier ordenamiento político, resulta insuficiente para caracterizar su experiencia o comprender su reclamo. El problema es que, de entrada, bajo las condiciones impuestas por los colonizadores occidentales, “el negro no es un hombre”;⁹⁸ e insistir en lo contrario, en pro de un principio de reconocimiento universal de la dignidad de todo individuo, desde la posición del intelectual burgués, no modifica en nada la situación. La existencia de *blancos* y *negros* como grupos opuestos en una relación de poder asimétrica es un hecho histórico, que debe asumirse dialécticamente y no será superado por ninguna noble intención humanitaria, ni del dominado ni del dominador. La posible superación requiere aceptar y asumir ese hecho como constitutivo de la propia identidad.

No es, por tanto, que los negros sufran de un complejo de inferioridad, como si la suya fuera una condición ideológica a superar a través de un cambio de perspectiva en la percepción de sí mismos, para reconciliarse con lo que realmente son y así emanciparse; el problema es mucho más radical: “Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo”.⁹⁹ Así como para Mishima ser japonés no es un accidente de su existencia, sino su condición fundamental, Fanon reconoce estar determinado por su *negritud*, la cual, al ser producto de la imposición colonial, es decir, al depender de la mirada despectiva del blanco sobre él, es esencialmente conflictiva.¹⁰⁰ A diferencia de Varnhagen, no simplemente

⁹⁸ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 42.

⁹⁹ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 42.

¹⁰⁰ Sobre la *negritud* como condición subjetiva fundamental, véanse: Tendayi Sithole, “The Concept of the Black Subject in Fanon”, *Journal of Black Studies*, vol. 47, núm. 1 (enero de 2016): 24-40; Cynthia R. Nielsen, “Frantz Fanon and the Négritude Movement: How Strategic Essentialism Subverts Manichean Binaries”, *Callaloo*, vol. 36, núm. 2 (primavera de 2013): 342-352.

intentó dejar atrás la confrontación con el otro y mandar al olvido su origen; la asumió y la enfrentó en los diferentes niveles que la componen: el económico y el de su interiorización, al que llama “epidermización de esta inferioridad”.¹⁰¹

Contra los acercamientos que patologizan la condición del negro,¹⁰² lo cual reduce el diagnóstico a la psique individual, Fanon propone una *so-ciogenia*¹⁰³ como método de análisis para ayudar a discernir su surgimiento social.¹⁰⁴ Con ello, muestra la íntima relación entre la negritud y el uso de lenguaje, el cual, a su vez, depende de la relación con otro, en este caso el colonizador:¹⁰⁵ el racista crea al *inferiorizado*, como el antisemita hace al judío.¹⁰⁶ Poseer lenguaje es poseer “por consecuencia el mundo

¹⁰¹ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 44. Sobre la noción de epidermización, véase: Seunhyung Song, “Bridging Epidermalization of Black Inferiority and the Racial Epidermal Schema: Internalizing Oppression to the Level of Possibilities”, *Journal of Diversity and Gender Studies*, vol. 4, núm. 1 (2017): 49-61.

¹⁰² En el cuarto capítulo de *Piel negra, máscaras blancas*, “Del supuesto complejo de dependencia del colonizado”, Fanon le reprocha a Octave Mannoni psicologizar el problema ocasionado por la violencia colonial. Para profundizar, se recomienda: Christopher Lane, “A ‘Living Depersonalization’: Fanon and Mannoni on Colonialism’s Psychic Violence”, en: *The Bloomsbury Handbook to Literature and Psychoanalysis*, ed. Jeremy Tambling (Londres: Bloomsbury Academic, 2023), 487-498.

¹⁰³ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 45.

¹⁰⁴ Al respecto, véanse: Ramón Grosfoguel, “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”, en *Piel negra, máscaras blancas*, 261-284; Megan Vaughan, “Madness and Colonialism, Colonialism as Madness. Re-Reading Fanon Colonial Discourse and the Psychopathology of Colonialism”, *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 39 (1993): 45-55.

¹⁰⁵ Para una discusión sobre el legado de Fanon en esta cuestión: Alamin Mazrui, “Language and the Quest for Liberation in Africa: The Legacy of Frantz Fanon”, *Third World Quarterly*, vol. 14, núm. 2 (1993): 351-363.

¹⁰⁶ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 99. Aquí, Fanon refiere al diagnóstico de Sartre sobre el antisemitismo. Como se sabe, Sartre apoyó la lucha decolonial de Fanon, promovió su pensamiento y escribió un polémico prefacio a uno de sus libros, aunque después fue retirado a petición de Josie Fanon, a causa de la postura de Sartre en favor de Israel en el conflicto con Palestina. Respecto a la aportación de Sartre para pensar la discriminación racista, véase: Benetta Jules-Rosette, “Jean-Paul Sartre and the Philosophy of Négritude: Race, Self, and Society”, *Theory and Society*, vol. 36, núm. 3 (junio de 2007): 265-285.

que expresa y que implica ese lenguaje”.¹⁰⁷ Contra concepciones igualitaristas que suponen que nuestros mundos son circunstanciales y no deben afectar los procesos a través de los que se constituyen nuestros derechos, Fanon apunta que nuestro lugar en el mundo está inequíticamente determinado por los modos en que hablamos y referimos la realidad. La cuestión es que la colonización no fue un acontecimiento casual que dejó intacta la humanidad de los involucrados: produjo una desestructuración radical del tejido que posibilita cualquier relación, como una “herida absoluta”¹⁰⁸ que no puede ser suturada.¹⁰⁹ Los negros antillanos no pueden simplemente optar por hablar o no *créole*, como si se tratase de una preferencia, posible gracias a la diversidad cultural producto de la convivencia. Su propio lenguaje los marca como deficientes en comparación con el idioma *francés auténtico* que no dominan y al cual aspiran, sin poder hacerlo suyo. Quien como Fanon recibe una educación formal en la cultura dominante es mistificado y envidiado por el indígena, como si se hubiera *blanqueado*, pero jamás es aceptado y asimilado por el colonizador; permanece en un lugar intermedio, como índice de la desigualdad degradante, sin poder definir quiénes son los suyos o cuál es su causa.

Por ello, la postura de Fanon es que “el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer”.¹¹⁰ Tampoco puede, como hemos establecido, reconocerse como un ser humano más. Debe encontrar la manera de existir como negro en función de su conflicto.¹¹¹

¹⁰⁷ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 50.

¹⁰⁸ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 108.

¹⁰⁹ Slavoj Žižek ha retomado este motivo fanoniano y ha intentado desarrollar sus consecuencias ontológicas. Slavoj Žižek, “La Herida”, en *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico* (Madrid: Akal, 2016), 125-188. Es particularmente significativo el apartado “El contragolpe anticolonial”, 141-145.

¹¹⁰ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 104.

¹¹¹ Sobre el dilema de la condición del negro, véase: Ross Posnock, “How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the ‘Impossible Life’ of the Black Intellectual”, *Critical Inquiry*, vol. 23, núm. 2 (invierno de 1997): 323-349.

“si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole ‘guardar las distancias’; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales”.¹¹² Tras la herida absoluta del colonialismo, no es posible elegir el color o el lenguaje —la idea que otros tienen de uno y la apariencia que perciben—, lo que puede elegirse es lo que se hará ante el hecho.

Contra un tradicionalista como Mishima y, a pesar de los esfuerzos de los intelectuales colonizados de encontrar las bases de la identidad en las raíces originarias de sus pueblos y sus costumbres autóctonas, Fanon plantea que el problema de la autenticidad no es de defensa o conservación, sino de realización de una posibilidad aún por definirse: “El descubrimiento de la existencia de una civilización negra en el siglo xv no me añade un ápice de humanidad. Se quiera o no, el pasado no puede de ninguna manera guiarme en la actualidad [...]. De ninguna forma debo deducir del pasado de los pueblos de color mi vocación original”.¹¹³

Fanon no puede elegir no ser negro, es un hecho irrevocable. Al ser producto de la imposición imperialista, esto lo coloca de entrada en una posición de inferioridad. Finalmente, para encontrar una guía de cómo ser negro con dignidad, no puede recurrir al pasado. Vive en un mundo negro y depende de él, pero “no es el mundo negro el que me dicta la conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Desde hace tiempo el cielo estrellado que dejaba palpitante a Kant nos ha revelado sus secretos. Y la misma moral duda”.¹¹⁴ Lejos de ofrecer certezas, la negritud como posible identidad, cultura y moralidad nos enfrenta a

¹¹² Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 104.

¹¹³ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 186 y 187.

¹¹⁴ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 188.

interrogantes para las cuales no contamos con respuestas ni históricas ni trascendentales. Fanon concluye *Piel negra, máscaras blancas* con la siguiente exclamación: “¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!”.¹¹⁵ El lugar del conflicto es su cuerpo, pero su destino, a diferencia de la fatalidad de Mishima, se encuentra abierto.

En *Los condenados de la tierra*, Fanon discute los dilemas de los pueblos colonizados en su lucha por la liberación nacional. La definición de su identidad cultural es una de las cuestiones centrales, la cual no puede simplemente dejarse a la espontaneidad de las interacciones sociales, sino que es un asunto fundamental de la organización de los nuevos Estados.¹¹⁶ Es decir, la movilización política de los distintos grupos nacionales en África, América Latina, Asia requiere, para funcionar en concierto, cierto consenso acerca de la cultura que los une y a la que representan. Ciertamente, el pasado y las diversas fuentes originarias de cultura no deberían condicionar con rigidez el rumbo a seguir, pero, ¿qué es entonces lo que comparten los pueblos que les permitirá formar una alianza?

Fanon señala que “esta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse”.¹¹⁷ En referencia a los congresos continentales en África, muestra que la “cultura que se afirma es la cultura africana”¹¹⁸ y no la de una nación en específico, porque los colonizadores proyectaron su desprecio al continente entero al reducirlo

¹¹⁵ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 190.

¹¹⁶ Sobre la praxis de Fanon y el problema de la liberación nacional, véase: Anuja Bose, “Frantz Fanon and the Politicization of the Third World as a Collective Subject”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 21, núm. 5 (2019): 671-689; Paul Nursey-Bray, “Race and Nation: Ideology in the Thought of Frantz Fanon”, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 18, núm. 1 (marzo de 1980): 135-142.

¹¹⁷ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Ciudad de México: FCE, 1963), 191.

¹¹⁸ Fanon, *Los condenados de la tierra*, 193.

al calificativo de negro en su totalidad. La cultura de la que habla Fanon, entonces, es una *cultura negra*; esta dinámica se replica en otras regiones colonizadas, en forma de una cultura árabe, una latinoamericana, una india, una del sudeste asiático, etcétera. El proceso del que da cuenta Fanon es el de la dialéctica implícita en las contradicciones que los occidentales iniciaron con el imperialismo. No es que los colonizados promuevan identidades racializadas, sino que parten del hecho de la imposición racista de Occidente.

Judith Butler critica la justificación de Sartre a través de la dialéctica —en el prefacio de *Los condenados de la tierra*, en cuanto al uso de violencia por parte de los colonizados—, como si fuera el resultado lógico del desarrollo histórico de las contradicciones: “Sartre responde que ello se sigue dialécticamente de la forma en que los hombres blancos suprimieron la humanidad de los padres de aquellos que han vivido bajo el colonialismo. Los hijos vieron cómo sus padres eran humillados, cómo éstos eran tratados con indiferencia, y ahora esa misma indiferencia se ha retomado y devuelto a su emisario en una nueva forma”.¹¹⁹ En esos términos, el problema se reduce al “menoscabo de la autoridad paterna”,¹²⁰ con lo que, irónicamente, las posturas progresista de Fanon y tradicionalista de Mishima se hacen equivalentes en el sentido de que ambas intentarían defender el honor de sus respectivos patriarcados: “Se trata de una coreografía de hombres, algunos formando círculos internos, otros

¹¹⁹ Judith Butler, “Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon”, en *Piel negra, máscaras blancas*, 196. Para profundizar en el sentido de la violencia en la obra de Fanon, véanse: Imge Oranli, “Fanon’s Frame of Violence: Undoing the Instrumental/Non-Instrumental Binary”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 23, núm. 8 (2021): 1106-1123; Messay Kebede, “The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation: Fanon and Colonialism”, *Journal of Black Studies*, vol. 31, núm. 5 (mayo de 2001): 539-562; Michael W. Sonleitner, “Of Logic and Liberation: Frantz Fanon on Terrorism”, *Journal of Black Studies*, vol. 17, núm. 3 (marzo de 1987): 287-304.

¹²⁰ Butler, “Violencia, no violencia”, 196.

proyectados hacia los márgenes, y es su hombría, o, más bien, la hombría de sus padres, lo que se pone en juego en el discurso directo”.¹²¹

Butler agrega que no podemos reducir a Fanon a esa forma de identificación, de hecho se detectan en su obra dos nociones de autenticidad: “el ‘vosotros’ funciona en Fanon al menos de dos modos distintos: en tanto que interpelación directa que establece la dignidad humana a través de la masculinización y en tanto que interpelación indirecta que establece la pregunta sobre lo humano, más allá tanto del marco de la masculinización como de la feminización”.¹²² *Interpelación* es el término con que Butler caracteriza el problema de la humanización a través del uso de lenguaje analizado por Fanon. En su apreciación, hay una forma que reproduce el patriarcado y otra que apunta a un modo de reconocimiento colectivo abierto y más allá de géneros. Incluso, Butler refiere a la última frase de *Piel negra, máscaras blancas*, donde se habla de un cuerpo sin rasgos de identificación abierto al cuestionamiento: “Quizá me aferro al reclamo que insta a su cuerpo a abrirse al mundo una vez más y, de un modo más radical, a unirse con los otros en el reconocimiento de la apertura de cada conciencia, precisamente porque este reclamo plantea una alternativa frente al masculinismo hiperresolutivo de la violencia anticolonial”.¹²³

Pero, ¿realmente esa apertura no violenta es una respuesta auténtica al problema de la identidad de los colonizados o es sólo un anhelo liberal *multiculturalista* de Butler que, como indicó Mishima, busca eliminar todo rastro de violencia para administrar eficazmente los objetos culturales? Lo que salta a la vista de la lectura de Butler es que pasa por alto la cuestión racial para traducirla en una de género; como si el problema no

¹²¹ Butler, “Violencia, no violencia”, 196. La descripción de Butler de esta especie de estética patriarcal coincide con la de Susan Sontag en el texto donde critica a Leni Riefenstahl y en el que figura una mención a Mishima: Susan Sontag, “Fascinating Fascism”, *The New York Review*, 6 de febrero de 1975): 73-105.

¹²² Butler, “Violencia, no violencia”, 196.

¹²³ Butler, “Violencia, no violencia”, 213.

fuera el de la confrontación provocada por la imposición violenta de los parámetros culturales de un grupo étnico sobre otros, estableciendo con ello una distinción racial, sino el de permanecer limitado por la perspectiva tribal de un patriarcado.

En una dirección muy distinta, la militante franco-argelina Houria Bouteldja, en el manifiesto del Partido de los Indígenas de la República, establece las distinciones fundamentales para guiar la organización política de quienes en Francia mantienen un vínculo de identificación con los colonizados, ya sean inmigrantes o sus descendientes, como ella misma.¹²⁴ El texto comienza marcando la distancia irreducible entre Fanon y Sartre, ya que éste, aunque apoyó la independencia de Argelia, simplemente no pudo renunciar a ser blanco. Lo que Bouteldja le recrimina es no haber sido coherente con el radicalismo que presumía al no cuestionar la legitimidad del Estado de Israel por intentar salvar su conciencia europea del daño ocasionado a los judíos: “La buena conciencia blanca de Sartre... es ella la que le impide completar su obra: liquidar al Blanco”.¹²⁵ Resulta una salida fácil lidiar con el antisemitismo europeo al legitimar los asentamientos coloniales en Palestina, cuando la raíz del problema es precisamente la expansión imperialista occidental y la imposición de sus criterios político-culturales. Como ya se dijo, Josie Fanon se lo reprochó y pidió retirar

¹²⁴ Para una mayor comprensión de los propósitos del partido: Eric Krebbers, “Dialogue autour du Parti des Indigènes de la République: articulation entre antiracisme et lutte de classe”, Houria Bouteldja y Gilles Clavreul, “Sur l’antiracisme”, en *Contretemps. Revue de critique communiste* (18 de noviembre 2018): <https://www.contretemps.eu/debat-bouteldja-clavreul-obs/>. Para ahondar en los problemas que enfrentan los inmigrantes de las colonias en Francia o su descendencia, a los cuales el mencionado partido intenta brindar representación, véanse: Lawrence M. Martin, *Foreigners in Their Own Country: Identity and Rejection in France* (Nueva York: Beghahn, 2023); Tania Mancheno, “Behind the Walls of Paris: The Inhabited History of Space in the Parisian Banlieues”, en *Doing Tolerance: Urban Interventions and Forms of Participation*, ed. María do Mar Castro Varela y Barış Ülker (Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 2020), 115-135.

¹²⁵ Houria Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario* (Madrid: Akal, 2017), 25.

su prefacio del libro de su esposo. Por ello, Bouteldja sentencia: “Ya no hay nada más en común entre Sartre y nosotros, entre Sartre y Fanon. Sartre, quien en 1961 soñara unirse a aquellos que hacen la historia del hombre, se ha pasado al otro campo, al de los asesinos, al de aquellos que matan en Vietnam, en Oriente Medio, en África, en América Latina”.¹²⁶

El punto de Bouteldja es que hay claras oposiciones, forjadas con violencia, que no pueden evadirse en nombre de la apertura multicultural, en función de las cuales hay que optar por un bando. Además, ello implica que la violencia, en principio, no debe ser evitada: el ordenamiento político-cultural impuesto por el blanco ha de ser eliminado, aunque ello signifique combatir a los supuestos aliados, como Sartre y la izquierda progresista. El ejemplo que ofrece de un auténtico aliado es Jean Genet,¹²⁷ porque en él no encontramos intenciones igualitarias y universalistas, sino pleno reconocimiento de la confrontación de ambos bandos y su raíz en la imposición colonial: “No hay rastro alguno de filantropía en él, ni a favor de los judíos ni de los Black Panthers ni de los palestinos, sino una rabia profunda contra la injusticia que les fue infligida por su propia raza”.¹²⁸ Cuando los nazis ocuparon Francia, lejos de unirse a la defensa nacional, Genet señaló que estaban experimentando sobre sí las consecuencias del imperialismo que ellos mismos promovieron en otros continentes. Alemanes y franceses son blancos, parte del mismo bando, sufren las consecuencias de la violencia que su propio modo de vida reproduce. El reconocimiento de este hecho permitió a Genet *matar al blanco* en sí mismo,

¹²⁶ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 26.

¹²⁷ El siguiente estudio compara la estética, moralidad, concepción de la ley y las estrategias artísticas-políticas de André Gide, Jean Genet y Yukio Mishima, los califica de “perversos” en un sentido no peyorativo, sino como un rasgo, arraigado en su estructura subjetiva, que los opone al *statu quo* y los lleva a intentar superarlo con una ley más auténtica y justa, lo cual es muy sugerente para nuestra discusión: Catherine Millot, *Gide, Genet, Mishima. La inteligencia de la perversión* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

¹²⁸ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 27.

dejar de reproducir el círculo vicioso que llevó a la guerra y unirse a la causa de los colonizados, quienes son la verdadera oposición.¹²⁹

Bouteldja ve en la unión de los revolucionarios colonizados y quienes matan al blanco en sí mismos la base de la organización política emancipadora, bajo una condición: “Malcolm X no puede amar a Genet sin antes amar a los suyos. Ése es su legado a todos los no Blancos del mundo”.¹³⁰ La cuestión de la autenticidad, como principio de acción política, requiere entonces, por un lado, distinguirse claramente del blanco y distanciarse de él; por otro, aprender a amar lo que uno es como no blanco. ¿Qué es, de acuerdo con Bouteldja, lo que se reconoce en uno mismo como fundamento de la identidad propia y principio de emancipación, en oposición al imperialismo? Lo contrario a lo que piensa Butler: la pertenencia a un patriarcado.

Bouteldja, al disfrutar de los privilegios que le otorga su participación en el mundo blanco, se siente cómplice de un crimen. Lo que la mueve a escribir el manifiesto es la vergüenza por la ofensa que su blanqueamiento implica a la memoria de su padre y sus sacrificios como inmigrante de clase obrera.¹³¹ Aquí lo patriarcal no se traduce en una estética masculinizante que mistifica la violencia, como puede argüirse de Mishima,¹³² sino que es una deuda con el padre que marca la pertenencia a un grupo y la participación comprometida en los eventos que determinan su destino. La emancipación de Bouteldja consiste, así, en superar las condiciones que la mantienen atada al mundo blanco¹³³ y recobrar el vínculo con su padre, para reconocerse

¹²⁹ Para profundizar en el compromiso anticolonial de Genet y en su postura en contra de su país y raza: Joanne Brueton, “Une Rose Des Vents Politique: The Southern Winds of Jean Genet’s Poetic Compass”, *Artl@s Bulletin*, vol. 8, núm. 2 (verano de 2019): 44-55.

¹³⁰ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 29.

¹³¹ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 29-30.

¹³² Cfr. Rankin, *Mishima Aesthetic Terrorist*.

¹³³ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 30. Las condiciones referidas son: las instituciones del orden mundial, las ideas de la modernidad, la democracia liberal, los ideales económicos del capitalismo, los programas sociales a partir de los que su familia fue integrada a la sociedad francesa, etcétera.

como una *indígena de la república*: una mujer colonizada que, aunque ha sido blanqueada, mantiene el compromiso con los suyos.

Lo suyos son quienes perdieron su humanidad en 1492, con el proceso de colonización de América, o en 1930, con la conquista de Argelia. “Mi integridad está perdida [...], Soy una bastarda y no tengo más que una conciencia que despierta mis recuerdos de 1492. Una memoria transmitida de generación en generación que resiste a la industria del engaño”.¹³⁴ Como Mishima, Bouteldja lleva a cabo una crítica que le ayuda a superar las ilusiones de la cultura de masas promovida por el capitalismo de las democracias liberales. Pero ella no reconoce en el pasado, como aquél, la totalidad de una tradición expresada en un estilo específico, al que hay que defender; esto la llevaría a suscribir una especie de fundamentalismo islámico. Más bien, como Varnhagen, sufre las consecuencias de un *nacimiento infame*, ante lo cual, como a ella, se le presentan las opciones del advenedizo o del paria. Al asumir la posición del paria, sin embargo, encuentra (gracias a la figura de su padre) otra tradición, análoga a la de Mishima, que le permite enfrentar la imposición imperialista: el Gran Sur, el mundo del colonizado. “Mis padres se lo llevaron consigo al instalarse en Francia. Se ha quedado en ellos, y se ha aferrado a mí para no dejarme nunca. Se instaló en mi cabeza y juró no abandonarme jamás. E incluso juró torturarme. Tanto mejor; sin él no sería más que una advenediza. Pero está ahí y me observa con sus grandes ojos”.¹³⁵

El carácter patriarcal de su identidad es fundamental. Como veíamos con Mishima y con Fanon, el cuerpo es, ciertamente, el lugar donde acontece el conflicto de reconocimiento de uno mismo. Contrario a Butler, éste sólo se da en función de un ritual que lo integra a una colectividad donde, en último término, se identifica con la figura paterna como

¹³⁴ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 32.

¹³⁵ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 33.

sostén familiar y comunitario. Mientras en Butler el proceso parece partir de cuerpos que se reconocen a sí mismos individualmente y luego se asocian, típico del liberalismo, Bouteldja de entrada declara: “Mi cuerpo no me pertenece”.¹³⁶ Como mujer indígena, perdería todo y quedaría aislada si deja atrás su vínculo patriarcal para intentar emanciparse en función de las consignas del feminismo blanco burgués. Si bien es cierto que sus posibilidades no se deducen de los califatos, del Corán o de algún elemento cultural específico, no podrían realizarse más que en el marco de un entorno comunitario que determine su pertenencia como un compromiso incondicional, a perpetuidad, y no como una elección individual basada en preferencias.¹³⁷

Ningún magisterio moral me hará asumir una consigna concebida para y por feministas blancas.

¡Recite! “Ana hitt ou oueld enness knit”.¹³⁸ Sobre mi muslo derecho, tres marcas hechas con una rasuradora y recubiertas con *khôl* para que la sangre seque. Es un rito patriarcal que se adueña de tu cuerpo, que lo ata al linaje ancestral. Mi abuela paterna lo aprueba. Yo le pertenezco. Mi abuela materna lo aprueba. Yo le pertenezco. Mis abuelos, caídos como mártires, lo aprueban. Yo les pertenezco. Mi padre lo aprueba. Yo le pertenezco. Mi madre, ni hablar, es ella quien me puso las esposas. Yo le pertenezco. La sangre se ha secado y la cicatriz será indeleble. Yo pertenezco a mi familia, a mi clan, a mi

¹³⁶ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 67.

¹³⁷ Consúltase la siguiente tesis, que desarrolla de manera destacada una crítica análoga de los intentos de integración ideológica de las mujeres musulmanas, a costa de negar su identidad: Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (Madrid: Akal, 2015). Además, recomendamos los siguientes textos sobre las estrategias decoloniales de las mujeres musulmanas en Europa: Inés Valdés, “Nondomination or Practices of Freedom? French Muslim Women, Foucault, and The Full Veil Ban”, *The American Political Science Review*, vol. 110, núm. 1 (febrero de 2016): 18-30; Leah Bassel y Akwugo Emejulu, *Minority Women and Austerity: Survival and Resistance in France and Britain* (Bristol: Bristol University Press, 2018).

¹³⁸ “Yo soy un muro, y el hijo de la gente es un hilo”.

barrio, a mi raza, a Argelia, al islam. Yo pertenezco a mi historia y, si Dios quiere, le perteneceré a mi descendencia. “Cuando te cases, *incha Allah*, dí-rás: *Ana khitt ou oueld ennass hitt**. Entonces tú serás de tu marido”.¹³⁹

Tanto Fanon como Bouteldja llevan en la piel la marca de su auténtica pertenencia, a pesar de intentar a través de una máscara blanca asimilarse a una sociedad que no reconoce los principios de su dignidad. La máscara tiene la forma de las ideas universalistas de la modernidad, que individualizan bajo la promesa de inclusión en condiciones de igualdad, a través de procedimientos estatales pretendidamente trascendentales. Lo que ambos reconocieron es que la máscara, lejos de convertirlos en personas, es la forma misma de su sometimiento, que los lleva a traicionar a los suyos. De ahí que la base de su acción política no pueda reducirse a encontrar su lugar en la deliberación pública, como parte de una forma cultural entre otras, en procesos aceptados por su racionalidad evidente. Las sociedades liberales, desde su perspectiva, no son una diversidad de modos de vida regulados bajo criterios universales, sino el resultado de la confrontación violenta entre el proyecto imperialista y una serie de pueblos que comparten la condición de indígenas. Su dignidad, así, se afirma trascendentalmente en lo que para el iluminismo es sólo una circunstancia particular de carácter contingente: un ritual patriarcal que dota de sentido su lucha y les permite superar la condición de víctimas de la violencia, para responder como corresponde.

* Yo soy un hilo, y el hijo de la gente es un muro

¹³⁹ Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros*, 67-68.

Conclusiones

La discusión entre Taylor y Habermas, como parte de las controversias entre la hermenéutica y la teoría crítica, resulta instructiva para comprender el problema político en el cual los procesos de legitimación modernos se oponen a los reclamos de distintos grupos culturales en nombre de la autenticidad. Con una sensibilidad *culturalista*, Taylor señala que, más allá de los procedimientos formales del Estado, se deben tomar en cuenta los criterios sustanciales de *buena vida* de las comunidades involucradas.¹⁴⁰ Para Habermas, desde una posición kantiana, el fundamento de la dignidad se establece a nivel formal en procesos de deliberación pública, abiertos a cualquier individuo independientemente de su origen, lo cual no impide que intervengan desde los principios de su cultura; de hecho, la fundamentación trascendental es la que establece las condiciones básicas de respeto mutuo para que, desde distintos modos de vida, participen en la discusión pública bajo criterios que todos reconozcan como válidos.

Aunque es cierto que los principios ilustrados por los que aboga Habermas posibilitan el *multiculturalismo*, Taylor tiene razón en señalar que, lejos de resolver el problema de la convivencia bajo un marco político común —como intentaron los europeos con sus conflictos religiosos—, generan una serie de conflictos, al imponer el principio de igualdad universal sobre las diversas formas de identidad que el Estado pretende incorporar.

Ahora bien, esta discusión, al desarrollarse en abstracto, encuentra su límite en que no cuestiona la manera en que el Estado moderno se ha impuesto históricamente. Ahondar en ello permite identificar que las

¹⁴⁰ Tal sustancialidad, en la que se apoya su noción de autenticidad, no es pensada en un sentido aristotélico, sino como consecuencia del desarrollo histórico y conflictivo de procesos de subjetivación.

condiciones materiales y las asimetrías de poder, a pesar de su contingencia, afectan la forma en que se concibe la constitución trascendental del orden político desde la posición específica de los actores involucrados. Es decir, hacer un análisis concreto de las condiciones en que se desarrollan los conflictos implica considerar la subjetividad, no como una estructura general, idéntica para todos, sino como posiciones irreducibles desde las cuales se desarrollan distintas concepciones de lo que es legítimo y auténtico.

En este texto, hemos propuesto un análisis de tales circunstancias a través de cuatro *tipos ideales*, esto nos ha permitido indagar en los conflictos de distintas formas de subjetividad, en la lucha por la dignidad y el reconocimiento de su identidad. El caso de Varnhagen nos permitió identificar que las filosofías ilustradas y hermenéuticas de los círculos intelectuales alemanes, lejos de ofrecer una respuesta a su emancipación, establecieron las condiciones ideológicas de su exclusión. Para ambas, el judío debe ser superado en un proceso de asimilación, en función del cual se considera resultado de una serie de prejuicios o un extranjero que debe ser formado para ocupar su lugar en la historia alemana. En cualquier caso, la integración a la cultura dominante implica la negación de un hecho que Varnhagen no podía evadir más que al mentir: su nacimiento judío. Como apunta Arendt, en cualquiera de las dos opciones se le exige al judío asimilarse al antisemitismo. El judío encarna aquí el elemento material e histórico que, en la discusión entre Taylor y Habermas, se oculta como límite de sus pretensiones. El Estado ilustrado de Federico II y la hermenéutica romántica (que trata de develar en la historia judía componentes de su modo de vida que les permita integrarse a la sociedad alemana) son en realidad dos facetas de su exclusión. Cualquier intento de asimilarse limitó a Varnhagen a no ser más que una advenediza; reconocer que no hay asimilación posible, la orilló a ser una paria.

Mishima, pese a su origen aristocrático, diametralmente opuesto al de Varnhagen, se encuentra en una situación de exclusión similar porque lo

que culturalmente representa, en un orden político impuesto por Occidente, queda reducido a patrimonio administrado por el Estado, lo cual pone en entredicho su existencia misma. Dada su situación, Mishima opta por una defensa de la tradición, esto lo acerca a la hermenéutica y a la nobleza alemanas. Debido a que su clase perdió la posición hegemónica por la derrota en la guerra, tiene que reconocer que no basta, al modo de Taylor, con identificar los elementos del estilo japonés que puedan ser aceptados en la democracia liberal promovida por los estadounidenses. Mishima, a pesar de ser un autor valorado internacionalmente, no busca que los occidentales reconozcan su aportación al orden universal; su intención es combatir el orden, impuesto con violencia, en donde ser japonés tiene que ser reconocido por los occidentales para considerarse legítimo.

La conciencia de que el poder del otro requiere como respuesta una actitud defensiva, que no renuncia a la violencia, permite a Mishima superar la posición del advenedizo o del paria y asumir la dignidad, no de un revolucionario, pero sí la de un opositor del *statu quo*, lo cual puede considerarse un avance político respecto a Varnhagen. A su vez, lo ubica en una especie de fundamentalismo incompatible con las pretensiones de cualquier Estado liberal, lo cual no permitiría que ni Taylor ni Habermas lo consideren una opción válida y lo acerca —a pesar de su sofisticación, sus alegatos en favor de la libertad de expresión y sus intenciones meramente defensivas— al tradicionalismo que rechaza la democracia y sus pretensiones de inclusión de la diversidad.

La opción revolucionaria, rechazada por Mishima al considerarla una variante ilustrada que termina por destruir la tradición, como en el caso de China, encuentra en las figuras de Fanon y Bouteldja una posibilidad viable de búsqueda y defensa de la autenticidad. Igual que Mishima, identifican la modernidad con el imperialismo que ha *inferiorizado* a los suyos, por lo que también señalan la necesidad de cierto tipo de violencia en la afirmación de su identidad. La diferencia es que ellos reconocen

que la colonización ha provocado una herida absoluta en su cultura, irreversible. Mishima se niega a renunciar a su identificación tradicional, mientras que Fanon y Bouteldja se dan cuenta de que ya no pueden depender de ella y, por lo tanto, deben luchar por consolidar una forma de identificación cultural acorde a los tiempos y aún por definirse.

Fanon muestra que la condición del colonizado es conflictiva porque surge de la hegemonía de la imagen del hombre blanco y la consecuente diferenciación racial. Lejos de pretender regresar a una condición precolonial, tanto Bouteldja como él asumen la herida como hecho irrevocable y aceptan que, sólo en función de este conflicto, podrán afirmar su identidad. Así, aunque el negro sólo exista en relación al blanco —de manera análoga a la cuestión judía que sólo tiene validez desde una perspectiva antisemita—, la lucha por la emancipación para ellos no consiste en negarse a ser negro o judío, como si se tratara de meros prejuicios; esta suposición tan sólo conduciría al fundamentalismo o a la aspiración a ser blanco. La *negritud* es un hecho histórico, encarnado en el cuerpo mismo del indígena. Mishima también intuyó que su cuerpo era lo que estaba en juego. ¿Qué tipo de *performatividad* entonces está involucrada en estas formas de resistencia?

Mientras para Mishima el cultivo de su cuerpo a través de prácticas tradicionales representó un valor absoluto, Fanon insistió en que el suyo no era depositario de ningún tipo de valor. La totalización de la cultura tradicional japonesa como criterio de identificación conduce a una especie de mistificación, que en Mishima se exacerbó con la destrucción de su cuerpo en un sacrificio ritual. Al contrario, como psicoanalista, Fanon intentó desmitificar la *epidermización* o la identificación del conflicto con el cuerpo, para evitar que la lucha revolucionaria terminara en estas explosiones de violencia narcisistas y poco relevantes en la conformación de un colectivo organizado. Esto no significa que, al modo de Butler, las formas patriarcales de cultura puedan ser superadas, pues como muestran Fanon y Bouteldja, aun desmitificadas ofrecen apoyo a formas de

organización comunitaria en posición de resistencia, frente a la *máscara blanca* de la noción de *persona* que la democracia liberal requiere e impone como principio cultural.

Finalmente, ¿podemos juzgar en abstracto un imperativo universal que determine lo que cada una de estas figuras ha debido hacer? ¿Se le pudo exigir a Varnhagen oponerse políticamente al nacionalismo alemán? ¿A Mishima renunciar a su identificación tradicional para unirse a los comunistas? ¿A Fanon y Bouteldja ceder en sus pretensiones revolucionarias e, independientemente de su identificación racial, resolver sus controversias en los límites del espacio público liberal? Me parece que la pretensión es ilegítima, pues no sólo ignora las especificidades de la situación histórica y existencial de los involucrados, sino que no reconoce su auténtica posición en el ámbito público, desde donde se enuncian e imponen normas bajo una máscara de universalidad.

Referencias

- Adlbi Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal, 2015.
- Agamben, Giorgio. “Los derechos del hombre y la biopolítica.” En *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I*, 160-171. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Althusser, Louis. *Curso sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.
- Arendt, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen, 2000.
- . “The Decline of the Nations-State and the End of the Rights of Man.” En *The Origins of Totalitarianism*, 267-304. Nueva York: Meridian Books, 1962.
- . “El pensar y las reflexiones morales.” En *De la historia a la acción*, 109-138. Barcelona: Paidós, 1995.
- . “Verdad y política.” En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, 239-278. Barcelona: Península, 1996.
- . “The Enlightenment and the Jewish Question.” En *The Jewish Writings*. 3-18. Nueva York: Schocken Books, 2007.
- . “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition.” En *The Jewish Writings*, 275-297. Nueva York: Schocken Books. 275-297.
- Bassel, Leah y Akwugo Emejulu. *Minority Women and Austerity: Survival and Resistance in France and Britain*. Bristol: Bristol University Press, 2018.
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Londres: Secker and Warburg, 1947.
- Benhabib, Seyla. “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen.” *Political Theory*, vol. 23, núm. 1 (febrero de 1995): 5-24.
- Bose, Anuja. “Frantz Fanon and the Politicization of the Third World as a Collective Subject.” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 21, núm. 5 (2019): 671-689.

- Bouteldja, Houria. *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Madrid: Akal, 2017.
- Bowman, Jonathan M. "Why Cosmopolitanism in a Post-Secular Age? Taylor and Habermas on European vs American Exceptionalism." *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38, núm. 2 (febrero de 2012): 127-147.
- Brown, Richard Harvey. "Cultural Representation and State Formation: Discourses of Ethnicity, Nationality, and Political Community". *Dialectical Anthropology*, vol. 21, núms. 3-4 (septiembre de 1996), 265-297.
- Brueton, Joanne. "Une Rose Des Vents Politique: The Southern Winds of Jean Genet's Poetic Compass." *Artl@s Bulletin*, vol. 8, núm. 2 (verano de 2019): 44-55.
- Butler, Judith. "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon." En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 261-284. Madrid: Akal, 2009.
- Delanty, Gerard. "Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism." *Sociological Theory*, vol. 15, núm. 1 (marzo de 1997): 30-59.
- Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *De l'hospitalité*. París: Calmann-Levy, 1997.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal, 2015.
- . "Europa, modernidad y eurocentrismo." En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 24-33. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- . "Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad." *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre de 2008): 153-197.

- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: FCE, 1963.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Goodman, Kay. “Poesis and Praxis in Rahel Varnhagen’s Letters.” *New German Critique* 27 (otoño de 1982): 123-139.
- Grosfoguel, Ramón. “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales.” En Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 261-284. Madrid: Akal, 2009.
- . “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality”. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, núm. 1 (2011), 1-37.
- Habermas, Jürgen. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State.” En Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 107-148. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994.
- . “Apostillas sobre una sociedad post-secular”. *Revista colombiana de sociología* 31 (julio-diciembre 2008): 169-183.
- Hammer, Ricarda. “Decolonizing the Civil Sphere: The Politics of Difference, Imperial Erasures, and Theorizing from History.” *Sociological Theory*, vol. 38, núm. 2 (junio de 2020): 101-121.
- Han, Byung-Chul. *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Herder, Johann Gottfried. *Filosofía de la historia: para la educación de la humanidad*. Madrid: Ediciones Espuela de Plata, 2007.
- Hertz, Deborah. “Salonières and Literary Women in Late Eighteenth-Century Berlin”. *New German Critique* 14 (primavera de 1978): 97-108.

- Houria Bouteldja y Gilles Clavreul, “Sur l’antiracisme”, en *Contretemps. Revue de critique communiste* (18 de noviembre 2018): <https://www.contretemps.eu/debat-bouteldja-clavreul-obs/>.
- Jules-Rosette, Benetta. “Jean-Paul Sartre and the Philosophy of Négritude: Race, Self, and Society.” *Theory and Society*, vol. 36, núm. 3 (junio de 2007): 265-285.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2003.
- Kebede, Messay. “The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation: Fanon and Colonialism.” *Journal of Black Studies*, vol. 31, núm. 5 (mayo de 2001): 539-562.
- Kersten, Rikki. “The Intellectual Culture of Postwar Japan and the 1968-1969 University of Tokyo Struggles: Repositioning the Self in Postwar Thought.” *Social Science Japan Journal*, vol. 12, núm. 2 (invierno de 2009): 227-245.
- Lac, Astrid. “Community by Death: Mishima, Bataille, and Metaphysics of the Flesh.” *Comparative Literature Studies*, vol. 54, núm. 2 (2017): 431-467.
- Lane, Christopher. “A ‘Living Depersonalization’: Fanon and Mannoni on Colonialism’s Psychic Violence.” En *The Bloomsbury Handbook to Literature and Psychoanalysis*, 487-498. Londres: Bloomsbury Academic, 2023.
- Lesch, Charles H.T. “Democratic Solidarity in a Secular Age? Habermas and the ‘Linguistification of the Sacred’.” *Journal of Politics*, vol. 81, núm. 3 (julio de 2019): 862-877.
- Mancheno, Tania. “Behind the Walls of Paris: The Inhabited History of Space in the Parisian Banlieues.” En *Doing Tolerance: Urban Interventions and Forms of Participation*, editado por María do Mar Castro Varela y Barış Ülker, 115-135. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 2020.

- March, Andrew F. "Rethinking Religious Reasons in Public Justification." *The American Political Science Review*, vol. 107, núm. 3 (agosto de 2013): 523-539.
- Martin, Lawrence M. *Foreigners in Their Own Country: Identity and Rejection in France*. Nueva York: Berghahn, 2023.
- Marx, Karl. *A propósito de la cuestión judía*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2007.
- Maslin, Kimberly. "Rahel Varnhagen': Arendt's Experiential Ontology." *New German Critique* 119 (verano de 2013): 77-96.
- Mazrui, Alamin. "Language and the Quest for Liberation in Africa: The Legacy of Frantz Fanon." *Third World Quarterly*, vol. 14, núm. 2 (1993): 351-363.
- Meyer, William J. "Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas' Changing View of Religion." *The Journal of Religion*, vol. 75, núm. 3 (julio de 1995): 371-391.
- Millot, Catherine. *Gide, Genet, Mishima. La inteligencia de la perversión*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis. Madrid: La Esfera de los Libros, 2001.
- . *Confesiones de una máscara*. Madrid: Alianza, 2010.
- . *El sol y el acero*. Madrid: Alianza, 2010.
- . *La ética del samurái en el Japón moderno: introducción a Hagakure*. Madrid: Alianza, 2016.
- . *El pabellón de oro*. Madrid: Alianza, 2017.
- Mishima, Yukio. "Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis." En *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*, 65-146. Madrid: La Esfera de los Libros, 2001.
- . "Introducción a la filosofía de la acción." En *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*, 161-234. Madrid: La Esfera de los Libros, 2001.

- . “Mis últimos veinticinco años.” En *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis*, 235-244. Madrid: La Esfera de los Libros, 2001.
- . “On the Defense of Culture”. <https://japanpastandpresent.substack.com/p/on-the-defense-of-culture-by-yukio>
- Napier, Susan, J. “Death and the Emperor: Mishima, Ōe, and the Politics of Betrayal.” *The Journal of Asian Studies*, vol. 48, núm. 1 (febrero de 1989): 71-89.
- Nielsen, Cynthia R. “Frantz Fanon and the Négritude Movement: How Strategic Essentialism Subverts Manichean Binaries.” *Callaloo*, vol. 36, núm. 2 (primavera de 2013): 342-352.
- Nurse-Bray, Paul. “Race and Nation: Ideology in the Thought of Frantz Fanon.” *The Journal of Modern African Studies*, vol. 18, núm. 1 (marzo de 1980): 135-142.
- Oksenberg Rorty, Amelie. “The Hidden Politics of Cultural Identification.” *Political Theory*, vol. 22, núm. 1, (febrero de 1994): 152-166.
- Oranli, Imge. “Fanon’s Frame of Violence: Undoing the Instrumental/Non-Instrumental Binary.” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, vol. 23, núm. 8 (2021): 1106-1123.
- Posnock, Ross. “How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the ‘Impossible Life’ of the Black Intellectual.” *Critical Inquiry*, vol. 23, núm. 2 (invierno de 1997): 323-349.
- Rankin, Andrew. *Mishima Aesthetic Terrorist. An Intellectual Portrait*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Buenos Aires: Losada. 2008.
- Sithole, Tendayi. “The Concept of the Black Subject in Fanon.” *Journal of Black Studies*, vol. 47, núm. 1 (enero de 2016): 24-40.
- Song, Seunhyung. “Bridging Epidermalization of Black Inferiority and the Racial Epidermal Schema: Internalizing Oppression to the Level of Possibilities.” *Journal of Diversity and Gender Studies*, vol. 4, núm. 1 (2017): 49-61.

- Sonnleitner, Michael W. "Of Logic and Liberation: Frantz Fanon on Terrorism." *Journal of Black Studies*, vol. 17, núm. 3 (marzo de 1987): 287-304.
- Sontag, Susan. "Fascinating Fascism." *The New York Review*, 6 de febrero de 1975, 73-105.
- Spivak, Gayatri. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Nueva York: Columbia University Press, 2010.
- . *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
- Stokes, Henry Scott. *Vida y muerte de Yukio Mishima*. Barcelona: Munchnik, 1985.
- Noguchi Takehiko, y Teruko Craig. "Mishima Yukio and Kita Ikki: The Aesthetics and Politics of Ultrnationalism in Japan." *The Journal of Japanese Studies*, vol. 10, núm. 2 (verano de 1984): 437-454.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." En *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 25-74. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Thomassen, Lasse. "The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance." *Political Theory*, vol. 34, núm. 4 (agosto de 2006): 439-462.
- Toyoshima, Keisuke. *Mishima: The Last Debate*, video, 108 min. Tokio: Twins Japan, 2020.
- Valdés, Inés. "Nondomination or Practices of Freedom? French Muslim Women, Foucault, and The Full Veil Ban." *The American Political Science Review*, vol. 110, núm. 1 (febrero de 2016): 18-30.
- Vaughan, Megan. "Madness and Colonialism, Colonialism as Madness Re-Reading Fanon. Colonial Discourse and the Psychopathology of Colonialism." *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 39 (1993): 45-55.

- Waagenar, Dick y Yoshio Iwamoto. "Yukio Mishima: Dialectics of Mind and Body." *Contemporary Literature*, vol. 16, núm. 1 (julio de 1996): 41-60.
- Weissberg, Liliane. "Writing on the Wall: Letters of Rahel Varnhagen." *New German Critique* (otoño de 1985): 157-173.
- . "Turns of Emancipation: On Rahel Varnhagen's Letters". *Cultural Critique* 21 (primavera de 1992): 219-238.
- Yourcenar, Marguerite. *Mishima o la visión del vacío*. Ciudad de México: Seix Barral, 1985.
- Žižek, Slavoj. "La Herida." En *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, 125-188. Madrid: Akal, 2016.