

**La identidad y la exclusión en la tradición latinoamericana:
la posición extraordinaria y complicada de la voz latina**

(2012)

Elizabeth Millán (DePaul University, Chicago) y Amy A. Oliver (American University, Washington)

Este artículo revisa de nuevo el pensamiento de tres pensadores latinoamericanos fundamentales, Sor Juana Inés de la Cruz, Simón Bolívar y Leopoldo Zea, para analizar el papel que la independencia intelectual, la búsqueda de la identidad latina a raíz de la independencia política y el mestizaje juegan en la formación de la identidad latina y el desarrollo de “la voz latina”. Bolívar propone en su análisis clásico de las complicaciones que rodean la formación de la identidad, complicaciones provocadas por la independencia de España, una independencia que tenía la potencialidad de ofrecer mucho a las mujeres, pero que sin embargo, ofrecía poco dado que la voz femenina queda excluida del tratamiento que Bolívar ofrece de la identidad. Zea, si bien reconoce la marginalidad de las mujeres, los niños y los indígenas, postula que la mezcla racial y la nacionalidad resuelven o eliminan los problemas de los indígenas, y supuestamente el estatus marginal que poseen las mujeres y los niños, aunque al final se omite también la voz femenina de su análisis. Bolívar y Zea contemplan la búsqueda de la justicia y la identidad en Latinoamérica sin tener en cuenta las perspectivas valiosas sobre las contribuciones que pueden aportar las mujeres a la sociedad, lo cual Sor Juana Inés de la Cruz ofreció mucho antes. En conjunto, sin embargo, los proyectos filosóficos de Sor Juana, Bolívar y Zea nos permiten reflexionar sobre las maneras en que la mezcla racial y la necesidad de la independencia intelectual han dado forma a la identidad latina desde el tiempo de la tan difamada Malinche hasta el presente.

1. El silencio de Sor Juana

Sor Juana Inés de la Cruz (1651?-1695) fue una poeta y filósofa barroca mexicana. Algunos la han llamado “la décima Musa” en el mundo literario español.¹ El ganador del Premio Nobel, Octavio Paz, ha puesto su poesía auto-reflexiva en la misma clase que la de Rubén Darío, Emily Dickinson y Walt Whitman.² Más relevante para la historia que contamos aquí, Sor Juana también tenía un don filosófico de primer nivel y se ha convertido en un símbolo de gran alcance para el pensamiento independiente y socialmente exploratorio de las Américas.

Nacida en San Miguel Nepantla, Juana aprendió a leer por sí misma a los tres años y acompañaba a su hermana mayor a la escuela en un intento de saciar su intenso deseo de aprender. Cuando era niña, Juana se trasladó a la Ciudad de México en 1660 para vivir con su abuelo, donde aprovechó la oportunidad de leer libros en su biblioteca. Dos años más tarde, entró en la corte como dama de honor y rápidamente se hizo conocida por su inteligencia, testificada por estudiosos notables. El virrey y la virreina le otorgaron a Sor Juana una relativa movilidad y cierto contacto con eruditos prominentes allí. También pagaron la publicación de sus escritos en España. Sor Juana desarrolló una estrecha amistad de por vida con la esposa del virrey, la Marquesa de Mancera. La Marquesa últimamente salvó lo que se ha conservado de las obras de Sor Juana, unos cuatro volúmenes de obras completas, mientras que la Inquisición ordenó la quema del resto. El rescate crítico de la Marquesa de los escritos de Sor Juana ha llevado a los estudiosos a preguntarse, “¿Existen más Sor Juanas?”³ La tradición latinoamericana ha permanecido invisible en la comunidad filosófica y, dentro de ella, ha tomado más tiempo aún para reconocer las voces femeninas. El precio que al fin pagó Sor Juana por sus inclinaciones intelectuales obstaculizaría el descubrimiento de otras figuras parecidas, no obstante, la calidad de las obras de Sor Juana provee amplia evidencia para renovar los esfuerzos de búsqueda de archivos y otros lugares para descubrir y rescatar la producción intelectual desaparecida de otras mujeres.

Una parte del silencio de las voces femeninas en la tradición intelectual latinoamericana procede de las pocas opciones disponibles a las mujeres en el período colonial. En el México del siglo XVII, en

¹ Ver Stephanie Merrim, *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1999), p. 139.

² Ver Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, (Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1982).

³ Esta pregunta formó el título de una ponencia dada en un congreso de la Modern Language Association.

el cual las mujeres de clase alta sólo tenían dos opciones de vida, el matrimonio o el convento, Sor Juana escogió la que percibía como la menos opresiva y la que le daría la mayor independencia. Cuando todavía era adolescente, entró en el Convento de las Carmelitas Descalzas de San José en 1667, pero salió después de tres meses. En 1669, entró en el Convento de la Orden de San Jerónimo, que se centraba más en la caridad y en la enseñanza, donde permaneció hasta su muerte en 1695. Sor Juana, junto con muchos sacerdotes jesuitas mexicanos, desarrolló perspectivas independientes, las que hacían hincapié en la libertad de pensamiento y de acción, en contraste con el pensamiento colonial más tradicional. Una preocupación con el pensamiento exploratorio impregna la mayoría de la poesía y la prosa de San Juana. Su famoso poema, *Primero Sueño*, busca la unidad de conocimiento mientras emplea innumerables imágenes que demuestran su erudición respecto al pensamiento y a la cultura occidentales. Su poema, “Hombres necios”, cuestiona la hipocresía de los hombres con respecto al comportamiento sexual, especialmente la prostitución, y la dicotomía Eva-María que muchos hombres buscan perpetuar:

¿O cuál es más de culpar,
aunque cualquiera mal haga:
la que peca por la paga
o el que paga por pecar?
Pues ¿para qué os espantáis
de la culpa que tenéis?
Queredlas cual las hacéis
O hacedlas cual las buscáis.⁴

Desgraciadamente, el espíritu de las líneas de Sor Juana resonaría con los pensadores de los siglos posteriores a causa de que la situación de las mujeres seguía siendo opresiva, atrapándolas en roles estrechamente definidos por el hombre. Considere lo que escribe Walter Benjamin en su fragmento de 1920, “Sobre el amor y asuntos conexos”:

⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas* (México: Editorial Porrúa, 2001), prólogo de Francisco Monterde, p. 109.

Oprimidas por la ceguera de los hombres, la vida sobrenatural de las mujeres se atrofia y disminuye solamente a lo natural, y por lo tanto a lo antinatural. Esto en sí explica el extraño proceso de disolución provocado en nuestros días por los instintos primitivos de los hombres, como resultado de que las mujeres sólo se pueden entender en términos de las imágenes simultáneas de la prostituta y la intocable amada.⁵

Sor Juana, luchando contra los “instintos primitivos” de los hombres durante el período colonial, fue sin duda una pensadora adelantada a su tiempo y le tomó mucho coraje para expresar sus opiniones: opiniones que revelaron los estereotipos hipócritas que atrapaban a las mujeres en espacios que retrasaban su crecimiento intelectual y moral. En efecto, los escritos de Sor Juana la pusieron en gran riesgo de censura y castigo. El ensayo más famoso de Sor Juana, “Repuesta a la Sor Filotea de la Cruz,” resultó de una discusión con su viejo amigo, el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, en la que criticó un famoso sermón dado cuarenta años antes por un eminente jesuita portugués, Antonio de Vieira. El argumento de Sor Juana impresionó al obispo y él le pidió que lo pusiera por escrito. Sin el permiso o el conocimiento de Sor Juana, el obispo entonces pagó por la publicación de su crítica y la tituló “La Carta Atenagórica”. Sin embargo, en una aparente contradicción, simultáneamente envió una carta a Sor Juana amonestándola por su intelectualismo y sugiriéndole que se comportara como las otras monjas, dedicando su tiempo a asuntos religiosos en vez de seculares. Firmó su carta con un pseudónimo, Sor Filotea de la Cruz. Evidentemente, el obispo no fue el amigo que Sor Juana había pensado, ya que su carta la expuso a los ataques misóginos de las autoridades en la Ciudad de México de su época. El obispo se benefició de la circulación pública de la crítica de Sor Juana dado que coincidía con su propia evaluación negativa de Vieira y lo ayudó a avanzar en su rivalidad contra el Arzobispo de México, Francisco Aguiar y Seijas, quien era un admirador de Vieira, además de ser bien conocido por su misoginia. El hecho de que una crítica brillante del sermón de Vieira había sido escrita por una mujer habría sido suficiente herejía, pero que Sor Juana fuera una monja también planteaba cuestiones de autoridad y jerarquía religiosa. Sor Juana se encontró enredada en la relación contenciosa de dos figuras poderosas de la Iglesia. Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que fuera presionada

⁵ Walter Benjamin *Selected Writings, Volume 1, 1913-1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Belknap Press, 2004), p. 230.

para cumplir con las expectativas tradicionales de monjas al aceptar el castigo de la venta de su extensa biblioteca y de sus instrumentos musicales y científicos.

Después de mantener un silencio de varios meses tras la publicación de “La Carta Atenogénica” y la recepción de la carta de advertencia del obispo y sin duda plenamente consciente del espacio restringido de las mujeres en los tiempos coloniales, Sor Juana escribió en su ahora famosa “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”. Este título nos quiere hacer creer que la respuesta iba dirigida a otra monja. Sin embargo, el destinatario deseado de esta “carta” era el obispo. Sor Juana adivinó hábil e irónicamente que el obispo había firmado su misiva “Sor Filotea de la Cruz”, un seudónimo que utilizó para dar a entender que Sor Juana debía modelar su comportamiento de acuerdo a una monja que verdaderamente ama a Dios (Hermana “Amante de Dios”). Esto le permitió a Sor Juana que apelara ostensiblemente a la “Sor Filotea” en un plano casi igualitario como una mujer capaz de comprender los numerosos argumentos feministas incluidos en la “Respuesta.” De manera barroca, Sor Juana aprovechó las máscaras dadas por el seudónimo del obispo para emplear juegos de palabras e intrincados dichos ingeniosos para criticar indirectamente muchas prácticas dogmáticas de su tiempo y para acercarse a cuestionar la autoridad religiosa sobre las actividades intelectuales, ninguno de los cuales podría haber hecho directamente si pareciera escribir al obispo sin la estratagema de fingir que era “Sor Filotea”.

El uso de máscaras de Sor Juana es evidente desde el saludo de su “Respuesta”, “Muy ilustre señora”. Con frecuencia, al usar títulos de respeto tan excesivos cuando se refiere a “Sor Filotea”, Sor Juana sorteaba la deferencia a la autoridad (no se olvida ella que realmente está escribiendo al obispo) mientras se esconde detrás de la máscara de escribir a una mujer, lo que le da la capacidad de abordar temas que no podrían escribir directamente a una autoridad masculina. Sor Juana se abre la “Respuesta” al escribir acerca de su necesidad de encontrar la manera de:

saber agradecer tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borriones: merced tan sin medida que aun se le pasara por alto a la esperanza más ambiciosa y al deseo más fantástico; y que ni aun como ente de razón pudiera caber en mis pensamientos; y en fin, de tal magnitud que no sólo no se puede estrechar a lo limitado de las voces, pero excede a la capacidad del agradecimiento, tanto por grande como por no esperado... Y tal, que enmudecen al beneficiado.⁶

⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, *op. cit.*, p. 827.

Ella es claramente capaz de utilizar el lenguaje ingeniosamente para ocultar su crítica del comportamiento del obispo. En una discusión sobre el uso del silencio, los lectores pueden deducir que Sor Juana puede comunicar tanto a través de lo que omite como por lo que se incluye en la “Respuesta”:

Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar efugios para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada.⁷

A través de revisitar la “voz femenina” silente (porque fue silenciada) y de colocar esa voz en el diálogo con la tradición latinoamericana, esperamos contar con el silencio nos diga algo, corrigiendo la tendencia pernicioso de impedir que las voces silenciadas digan nada en absoluto.⁸

La “Respuesta” es en gran medida autobiográfica. De hecho, lo poco que sabemos de la vida de Sor Juana proviene primariamente de esta carta vital. Sor Juana busca, a través de su propio ejemplo y el ejemplo de las mujeres clásicas y bíblicas, defender el derecho de la mujer a la educación, el conocimiento, y la reflexión. También logra extraer de San Pablo y San Jerónimo algunos pasajes que usa para apoyar el derecho de las mujeres a ser educadas. La “Respuesta” exhibe el dominio de la teología de Sor Juana, sino que dedica mucho de la carta para explicar cómo el estudio del mundo secular aumenta y es necesario para la comprensión de la teología. Por lo tanto, desafía indirectamente la contención del obispo de que debe dedicarse solamente a los asuntos religiosos, demostrando su erudición en la teología y la historia eclesial al mismo tiempo que demuestra su dominio de varios campos intelectuales seculares. A raíz de Santa Teresa de Ávila, Sor Juana explica a “Sor Filotea” cómo se filosofa incluso durante la cocción. Ella escribe, “Si Aristóteles hubiera sido cocinero, habría escrito mucho más”. Finalmente, Sor Juana demuestra que dedicarse exclusivamente a los asuntos religiosos no serviría para aumentar sus conocimientos incomparables o su

⁷ *Ibid.*, p. 828.

⁸ Sobre la función del silencio en los ensayos de Sor Juana, ver Amy A. Oliver, “La ironía de ‘la más mínima criatura del mundo,’ Sor Juana Inés de la Cruz, en su Respuesta a Sor Filotea de la Cruz,” *Cuadernos Americanos*, Año II, No. 1 (enero/febrero de 1988), pp. 64-71.

práctica de ellos, pero sólo disminuiría su conocimiento de los temas seculares que había dominado también. En este sentido, Sor Juana demuestra que la “sugerencia” del obispo de que limite sus actividades a las religiosas sólo se podría interpretar como arbitraria y punitiva.

Unos años después de enviar la “Respuesta” al Obispo, y después de haber desprendido de sus libros e instrumentos, Sor Juana sucumbió a una plaga mientras ministraba a sus hermanas y murió el 17 de abril de 1695. Sus últimos años fueron marcados, sin duda, por frustración, miedo, y represión, sino la “Respuesta” sirve como una defensa inspiradora de su participación anterior en la vida pública, sus estudios y sus escritos de poesía y prosa. La manera en la cual defiende la autonomía intelectual, particularmente para las mujeres, y cuestiona indirectamente la autoridad que busca reprimir tal esfuerzo ha llevado a muchos a abogarla como símbolo del pensamiento independiente y un precursor importante del desarrollo culturalmente crucial que seguiría poco después en el Nuevo Mundo. Pasamos ahora a una figura que estaba al centro de algunos de estos desarrollos cruciales, cuando la América colonial española se convirtió en una Latinoamérica independiente.

2. Bolívar y el problema más extraordinario y complicado de la identidad

El pensamiento latinoamericano surge, en gran parte, de las complicaciones y traumas nacidos de la conquista española de América. A medida que los territorios de la América Española comenzaban de liberarse de las garras coloniales de España para formar naciones independientes, se ordenaron de nuevo y articularon cuestiones respecto a la identidad de los pueblos de la región. Famosamente, al pronunciar su discurso en la Inauguración del Segundo Congreso Nacional de Venezuela en Angostura (el 15 de febrero de 1819), Simón Bolívar expresó incisivamente la crisis de identidad frente a los pueblos de la nueva república.

No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.⁹

⁹ Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, “Discurso de Angostura,” (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985), p. 104, prólogo

Este diagnóstico de la crisis de identidad inauguró una tradición de pensamiento dedicado a ganar claridad sobre lo que significa ser latinoamericano, de existir en la “más extraordinaria y complicada” posición de una identidad híbrida.

Bolívar, “El Libertador,” no era un filósofo de sillón. Dirigió exitosamente la independización del norte de Sudamérica y fue el fundador de cinco repúblicas (Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia). A medida que los sujetos coloniales se convertían en ciudadanos de repúblicas recién independizadas, los temas críticos de la identidad tenían que pasar al primer plano. Estas preocupaciones con la identidad fueron expresadas claramente por Bolívar mientras luchaba con el problema de la mezcla de las razas que se encontraban dentro de los pueblos de su región. Por cierto que Bolívar no era el único pensador que consideraba estos asuntos, pero él forjó una tradición en el pensamiento latinoamericano: la preocupación por la crisis de identidad que plagaba la región de Latinoamérica tras el colonialismo. Dos documentos centrales de su corpus se destacan el desarrollo del problema de la identidad de la manera en que fue forjado durante el período de la independencia. La “Carta de Jamaica” (1815) responde a la solicitud del gobernador de Jamaica que Bolívar comparta sus puntos de vista acerca de la liberación latinoamericana y el establecimiento de una nación unificada. La carta de Bolívar es un llamado a la independencia de Latinoamérica desde España. En ella, se queja del estado de infancia permanente sufrido por las naciones de la América Española y de su dependencia de Europa. Un tema principal de la carta es el problema de lo que significa ser americano. Señala una tensión:

en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores.¹⁰

En la carta, Bolívar también trataba los asuntos de cómo desarrollar una nación de ciudadanos libres de un Nuevo Mundo que originó bajo el yugo de la tiranía española. Bolívar se preocupaba por el problema de cómo los líderes de las repúblicas recién independizadas ganarían el respeto de sus conciudadanos, cuando

Augusto Mijares, *Compilación, Notas y Cronología* Manuel Pérez Vila

10 Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, “Carta de Jamaica,” (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985), p. 62, prólogo Augusto Mijares, *compilación, notas y cronología* de Manuel Pérez Vila.

todo el adoctrinamiento que habían recibido los sujetos coloniales hasta entonces no fue respeto a lo nativo de las tierras de América. En breve, a Bolívar le interesaron las ramificaciones políticas y sociales de la liberación a raíz de la colonización. Central para el proyecto de la liberación era el asunto de resolver las cuestiones de identidad, dado que el grupo de personas que compondrían la nueva nación independiente de Venezuela no era homogéneo, sino que incluía criollos, mestizos e indígenas. Las criollas y mestizas, como veremos más adelante, recibieron poca atención en la obra de Bolívar, y esto a pesar de que la voz de Sor Juana ya hace mucho se había dedicado a llamar la atención a las consecuencias perjudiciales de la exclusión de las mujeres de participar plenamente en la sociedad latinoamericana.

En el discurso que pronunció ante el congreso de Angostura en 1819, Bolívar insiste a su público que se despidan de Bolívar “El Libertador” y lo abracen simplemente como un “buen ciudadano”. Sostiene que Venezuela ya había sido liberado y ahora debe comenzar el largo labor de construir una nación. Analiza los problemas particulares que se enfrentan a una nación recién nacida, teniendo en cuenta su pasado colonial, y llama la atención a lo que él llama la “mezcla racial” de los pueblos de la región, mientras enfatiza la unidad que tiene que prevalecer para que el país prospere: la igualdad política debe predominar sobre las desigualdades físicas y morales que puedan existir entre la gente de Venezuela.

A medida que el país acepta su independencia del poder colonial, Bolívar hace hincapié en la unidad que debe prevalecer para establecer la orden en la nación, y advierte que esta unidad será retada en varios frentes. Bolívar era muy consciente de que la diversidad podría romper la unidad necesaria para el progreso del país:

La diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera aleración.¹¹

Al pedir un cambio hacia la estabilidad y la seguridad que ayudan a promover el bienestar social de los ciudadanos venezolanos, Bolívar exige “unidad, unidad, unidad” en todas los ámbitos de la vida. Él escribe:

¹¹ Discurso Pronunciado por El Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, Simón Bolívar, *Escritos Políticos*, ed. Por Rufino Blanco Fombona (México: Editorial Porrúa, 1986), p. 104.

“La sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla.”¹² Para Bolívar, una preocupación por la raza es parte de la preocupación por la identidad y el proyecto de construir una nación. Las leyes deben prevalecer sobre toda la diversidad que amenaza hacer que el proyecto de construir una nación sea inmanejable; pues las leyes asegurarán la felicidad para el cuerpo diverso de los ciudadanos y unificarán los pueblos diversos de Venezuela.

Bolívar era muy consciente de que la diversidad racial, si no fuera tratada, podría convertirse en un obstáculo en el camino hacia el desarrollo de una nación unificada y estable. La fuente central del orden en la nación (su código legal) fue escrito teniendo en cuenta esta preocupación por la diversidad racial, por lo que se evitaron algunas de las prácticas de racialización que han rondado y siguen de rondar la sociedad estadounidense.

Desde su inicio, las naciones latinoamericanas aceptaron la identidad mestiza como una manera de lograr cierta unidad. Sin embargo, si planteamos la cuestión de si la aceptación de Bolívar de la identidad mestiza como problema de la raza cubre la identidad mestiza como problema de género, y de esta manera perpetúa los mismos problemas que identificó con tanto valor Sor Juana durante el período colonial. No hay duda que la raza es una de las principales fuentes de atención para los pensadores latinoamericanos preocupados por el problema de la identidad. Lo que es, a nuestro parecer, bien problemático, es la invisibilidad de la voz latina y el problema de la injusticia que surge en no tratar esta voz. Ahora hablaremos de esta ausencia en el contexto de la identidad latinoamericana y la raza, una ausencia que surge cuando el papel del género en la búsqueda de la identidad es ignorado.

3. Zea y el Problema del Mestizaje

El pensamiento de Leopoldo Zea acerca de la raza se vio impactado de manera significativa por José Vasconcelos, especialmente el ensayo fundamental de éste, “La raza cósmica”, publicado en 1925. La visión exultada de mestizaje de Zea y su negación de cualquier necesidad indígena de una única identidad grupal en el México moderno se vuelven claras en las siguientes afirmaciones, que hizo entre 1978 y 1996:

“La raza que se forma en la América Latina no es raza inferior por ser suma de razas y culturas.”¹³

¹² Ibid., p. 111.

¹³ Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), p 78.

“El no ser blanco, el tener una determinada cultura, lejos de ser expresión de inferioridad, viene a ser expresión de lo que hace del hombre un hombre, esto es, su personalidad, su individualidad. Los hombres son iguales, pero distintos; semejantes por ser individuos.”¹⁴

“La mestización de stirpes y culturas, vista ayer como degradación, se extiende ahora como raza de razas y cultura de culturas por las más remotas regions de la Tierra. Se extiende sobre la América Sajona, que va dejando de ser sajona y se latiniza al asumir las diversas expresiones raciales y culturales que allí se van dando cita.”¹⁵

“La mestización que –insisto—no es simplemente racial, ha disuelto la pugna indio contra blanco.”¹⁶

“En todo caso, el indígena, el mestizo y el criollo, aceptando una division que ya no cuenta en el país, podrán por igual salir de su situación de subordinación por otras vías en las que nada cuenta ya esa division racial. Se trata de mexicanos sin más, de un color de piel o de otro, como pueden ser altos o bajos, flacos o gordos, sin que lo uno o lo otro tenga nada que ver con su situación social en el México moderno y en la América que va perfilándose.”¹⁷

Mientras Zea demostraba a menudo una clara comprensión de las maneras en las cuales los pueblos indígenas fueron devastados y marginados por la Conquista, creía que el mestizaje resolvió definitivamente el problema de la discriminación racial y que la mexicanidad ofreció a todos los privilegios del nacionalismo. El optimismo de Zea en cuanto al poder del mestizaje para erradicar el problema de la discriminación racial en México está fuera de lugar y sólo pudo tomar forma debido a que en general no abordó las cuestiones de la justicia social, legal y económica, además de las otras cuestiones relevantes a la situación difícil de los indígenas, que ha surgido desde la independencia y desde la Revolución.

¹⁴ Leopoldo Zea, “Negritud e indigenismo,” *Latinoamérica: Cuadernos de cultura latinoamericana*, No. 18 (Mexico: UNAM, 1978), p. 5.

¹⁵ Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), p. 67.

¹⁶ Leopoldo Zea, *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996), p. 99.

¹⁷ Zea, *Ibid.*, p. 100.

A partir de 1952, en su análisis de la marginalidad, Zea observó que los indígenas, las mujeres y los niños compartían igualmente un estatus marginado.¹⁸ A pesar de que no se desarrolló un tratamiento por separado del tema de las mujeres o de los niños, Zea previó las maneras en las cuales la raza y el género se compiten como explicaciones de la marginalidad y la opresión, un tema que se ha discutido mucho en el siglo XXI. Muchos teóricos de la raza y del género han diferido sobre cuál condición, la raza o el género, es primordial o definitiva.

Por ejemplo, en un ensayo reciente, Naomi Zack sostuvo, “Ahora creo que el *eje* de la opresión debe ser reconfigurado desde una perspectiva liberadora, de manera que se enfoca en el género” (énfasis suyo).¹⁹ Nuestra opinión es que la raza y el género deben ser vistos como equiprimordiales, aunque por lo general no parece que sean capaces de operar con la misma fuerza al mismo tiempo. El género no siempre se puede privilegiar por encima de la raza y viceversa. Pensar en cómo la raza y el género funcionan en conjunto ha resultado ser desafiante. En *Vínculos Familiares: Las Genealogías de la Raza y el Género* (*Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*), escribe Ellen K. Feder: “Podemos encontrar una imagen que capta la incapacidad desconcertante de considerar al mismo tiempo el funcionamiento de la raza y del género en lo que a veces se llaman los dibujos “figura-fondo reversible”, popularizados por los psicólogos de la Gestalt. En uno de los más conocidos de estos dibujos... un florero es visible contra un fondo contrastante. Cuando nos fijamos en el florero, el fondo se retira, pero al enfocarnos en este fondo se revela el contorno distintivo de dos caras de perfil. A pesar del hecho de que los contornos del florero definen los caras y viceversa, cada imagen se vuelve visible sólo cuando la otra imagen se ve forzada al fondo; sólo una imagen es visible a la vez.”²⁰ Al igual que en el dibujo de figura-fondo, si la raza está en primer plano, el género está en segundo plano, y viceversa. La habilidad de Zea de prever la necesidad de sopesar la raza y el género, y de explorar la relación entre sí, puede ser su contribución más significativa a la discusión contemporánea de la raza y la etnicidad en Latinoamérica. Desafortunadamente, no consideraba a la

¹⁸ Véase, Leopoldo Zea, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (México: Porrúa, 1987).

¹⁹ Naomi Zack, “Ethnicity, Race, and the Importance of Gender,” in *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Ed. Jorge J.E. Gracia (Ithaca: Cornell University Press, 2007), p. 120. “I now think that the *axis* of oppression should be reconfigured from a liberatory perspective in ways that focus on gender” (emphasis hers).

²⁰ Ellen K. Feder, *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender* (New York: Oxford University Press, 2007) p. 90. “We may find an image that captures the confounding inability to regard simultaneously the operation of race and gender in what are sometimes called ‘reversible figure-ground’ drawings, popularized by the Gestalt psychologists. In one of the best known of these drawings... a vase is visible against a contrasting background. When we look at the vase, the background recedes, but focusing on this background reveals the distinctive outline of two faces in profile. Despite the fact that the contours of the vase define the faces and *vice versa*, each image becomes visible only when the other image is forced to the ground; only one is visible at a time.”

misma par la nacionalidad y la raza, sino que privilegiaba definitivamente la nacionalidad como la definición de la identidad mexicana. Para Zea, la identidad nacional prevalece sobre la identidad racial o de género.

El enfoque de Zea en el mestizaje borra de muchas maneras el problema de la exclusión de las mujeres. Al parecer, la raza prevalece sobre el género cuando el colonialismo se introduce simultáneamente a la discusión, tal vez porque los hombres y las mujeres considerados en conjunto tienen el poder de los números. Mientras que las mujeres se agrupan con los hombres cuando Zea aprueba el mestizaje, él piensa que la nueva “raza cósmica” y la nacionalidad benefician igualmente a todos los mexicanos. Sin embargo, si consideramos la relación de las mujeres al mestizaje por separado y específicamente, nos encontramos con complicaciones que anteceden por mucho a Zea.

Hace más de cinco siglos, la mujer conocida alternadamente como Malinal, Malintzin, Malinche o Doña Marina, fue asignada como esclava a Hernán Cortés. La Malinche se ha convertido en una de las figuras más injuriadas en la historia mexicana porque se cree que abrió la puerta a los invasores europeos y permitió la conquista. La Malinche y un sacerdote español, Jerónimo Aguilar, trabajaron en conjunto para interpretar para Cortés, mediante la transferencia de náhuatl (lengua azteca) primero a la lengua maya Chontol y luego al español. Siguió con esta práctica hasta que la Malinche aprendió español y podía interpretar por Cortés directamente del náhuatl al español. La Malinche también tuvo un hijo por Cortés, estableciendo así el mestizaje.²¹ La Malinche se ha convertido en la traidora que vendió lo que hoy es México, junto con su pueblo, porque sus destrezas lingüísticas ayudaron a Cortés en su conquista y porque dio a luz a su hijo. Si Vasconcelos, Zea y otros loan el mestizaje en el siglo XX como el supremo logro cultural, ¿por qué todavía es culpable La Malinche por crear, aún sin darse cuenta, uno de los primeros mestizos?

¿Qué habría pasado si La Malinche hubiera sido un hombre? Aunque no habría tenido un hijo con Cortés, todavía habría sido su intérprete. En vez de convertirse en El Malinche, ¿podría ser visto hoy en día como un empresario brillante que aseguró su propio éxito y estatus, liberándose ingeniosamente de la esclavitud? ¿Por qué no comparte la culpa por la traición Gerónimo Aguilar, el sacerdote español que interpretaba junto con La Malinche? ¿Por qué es prácticamente desconocido hoy en día, como si La Malinche sola interpretara por Cortés? ¿Deben las mexicanas y las chicanas hoy en día, al dar a luz, verse como

²¹ Para un análisis sobre la diferencia entre ser el hijo de una mujer violada (México) y el hijo de una prostituta (España), véase el capítulo 4 de *El Laberinto de la Solitud* de Octavio Paz.

perpetuando la traición, o deben tratar de realizar interpretaciones revisionistas de la historia y crear una nueva identidad para sí mismas?

4. La diferencia colonial y las diferencias de género

Con nuestra referencia a las chicanas, tomamos nuestro problema de la identidad a una nueva localidad. El problema de la identidad ya ha migrado a los Estados Unidos. Linda Martín Alcoff describe hábilmente la dificultad de trazar el mapa (el problema de asignación) de las categorías de la raza desde Latinoamérica hasta el terreno racial de los Estados Unidos:

La cuestión de la relación de la identidad de los latinos/as a las categorías convencionales de la raza que han dominado históricamente en los Estados Unidos es particularmente desconcertante. Dicho de manera franca, simplemente no encajamos. Las identidades racializadas en los Estados Unidos desde hace mucho tiempo han connotado la homogeneidad, rasgos de identificación fácilmente visibles y la herencia biológica, pero ninguna de estas características se aplican a los latinos/as en los Estados Unidos, ni siquiera a cualquier subcategoría nacional, como los cubanoamericanos o los puertorriqueños. No somos homogéneos por la “raza”, a menudo no somos identificables por nuestros rasgos visibles ni incluso por nombres, y tales problemas como la herencia de enfermedad que se citan a menudo como un signo biológicamente relevante de la raza no aplican a un grupo tan heterogéneo.²²

Los inmigrantes individuales se enfrentan a un microcosmos similar al que se enfrenta la filosofía en sí, una cuestión de la separación y la fractura. Walter Dignolo se refiere a esta condición como el *double bind* (doble vínculo) entre la semejanza excesiva y la diferencia excesiva. En “La filosofía y la diferencia colonial”, escribe: “El *double bind* es la diferencia colonial y la estructura de poder que lo sostiene

²⁰ Linda Martín Alcoff, “Is Latina/o Identity a Racial Identity?” in *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*, edited by Jorge J. E. Gracia and Pablo de Greiff, (New York: Routledge, 2000): 23-44. “The question of Latina/o identity’s relationship to the conventional categories of race that have been historically dominant in the United States is a particularly vexing one. To put it straightforwardly, we simply don’t fit. Racialized identities in the United States have long connoted homogeneity, easily visible identifying features, and biological heredity, but none of these characteristics apply to Latinas/os in the United States, nor even to any one national subset, such as Cuban Americans or Puerto Ricans. We are not homogenous by “race,” we are often not identifiable by visible features or even by names, and such issues as disease heredity that are often cited as the biologically relevant sign of race are inapplicable to such a heterogeneous group.”

es la colonialidad del poder.”²³ La idea de la diferencia colonial se inspira en una perspicacia de Robert Bernasconi, quien describe la situación de la filosofía africana de la siguiente manera:

La filosofía occidental atrapa a la filosofía africana en un *double bind*: o la filosofía africana se parece tanto a la filosofía occidental que no haga ninguna contribución distintiva y desaparezca efectivamente, o es tan diferente que sus credenciales de ser filosofía genuina siempre estará en duda.²⁴

Según Mignolo, la filosofía se encuentra en el borde de la diferencia colonial, “Pensar desde una perspectiva de la diferencia colonial significa, hoy en día, adoptar la filosofía como una práctica regional y simultáneamente pensar en contra y más allá de sus regulaciones normativas y disciplinarias.”²⁵ En breve, para “descolonizar la filosofía”, debemos pensar más allá del eurocentrismo. Este uso metafórico del término “colonial” parece una herramienta sensible para lidiar con esa posición “más extraordinaria y complicada” de la identidad diagnosticada por Bolívar mismo. Y parece que al tematizar la cuestión de la identidad latina, tomamos pasos importantes en la dirección de descolonizar el pensamiento: de pensar en los temas de maneras más amplias, de incluir las perspicacias de los pensadores que excluimos demasiado de nuestro discurso gracias a los filósofos milicianos de nuestra profesión, quienes limitarían el campo a un grupo selecto de los pensadores masculinos de Inglaterra, Francia, Alemania y el mundo anglosajón (lo que efectivamente margina a la filosofía latinoamericana) y así de movernos en la dirección de lograr la meta de hacer la filosofía en una verdadera búsqueda global de la verdad.

Sería engañoso reducir la filosofía latinoamericana a cualquier conjunto de cuestiones o esencializarla de ninguna manera. El punto de Mignolo sobre la diferencia cultural sólo es un esquema útil que podemos usar para ver algunas de las razones por las cuales la filosofía latinoamericana se ha excluido sistemáticamente del canon por tanto tiempo, pero no puede ni debe ser usado para dictar contenido. Al considerar el problema de la identidad latina, no podemos ignorar el papel que ha desempeñado el legado de

²³ Walter Mignolo, “Philosophy and the Colonial Difference,” in *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, edited by Eduardo Mendieta (Bloomington IN: Indiana University Press, 2003), p. 82. “The double bind is the colonial difference and the structure of power that maintains it is the coloniality of power.”

²² Cited by Mignolo, in *Ibid.*, 82. “Western philosophy traps African philosophy in a double bind: either African philosophy is so similar to Western philosophy that it makes no distinctive contribution and effectively disappears; or it is so different that its credentials to be genuine philosophy will always be in doubt.”

²⁵ *Ibid.*, 85. “To think from the colonial difference means, today, assuming philosophy as a regional practice and simultaneously thinking against and beyond its normative and disciplinary regulations.”

la colonización en Latinoamérica y la cual sigue desempeñando para las latinas en los Estados Unidos y en otros países.

Observaciones finales

¿Cuál es el precio de no prestar suficiente atención a la condición colonial de las latinas en los Estados Unidos? Como nos recuerda Alcoff, “La identidad pan-latina estadounidense es tal vez la identidad más nueva e importante que ha surgido en los últimos tiempos. El concepto de una identidad pan-latina no es nada nuevo en Latinoamérica: Simón Bolívar la pidió hace casi dos siglos como una estrategia anticolonial, sino también porque proporcionó un nombre para los ‘pueblos nuevos’ que habían surgido a partir de la conquista.”²⁶ Para Alcoff, la filosofía juega un papel importante en desarrollar las herramientas que nos permiten llegar a entender la identidad de ambos los latinos y las latinas, para que “el problema más extraordinario y complicado de la identidad” se vuelva aún más complicado, mientras que la raza y el género se tematicen). La voz silenciada de Sor Juana nos puede ayudar a navegar por estas aguas turbulentas. Tenemos que visitar de nuevo la historia del pensamiento en Latinoamérica, para que algunas voces, silenciadas durante demasiado tiempo, se escuchen de nuevo o incluso por primera vez, permitiendo que se abra una visión más completa del problema más extraordinario y complicado de la identidad latina.

Alcoff llegó al problema de identidad latina con el fin de tratar una cuestión de justicia social. En la apertura de *Identidades visibles: la raza, el género y el yo*, Alcoff nos dice que:

En este libro mi objetivo es sembrar dudas serias en [la] sospecha de diferencia por explicar algunas de las características importantes de identidades específicas: la raza/la etnia, el sexo/el género y la nueva identidad pan-latina.²⁷

Alcoff ofrece visibilidad a la identidad pan-latina, tejiendo estas cuestiones en su pensamiento de manera que una nueva serie de preguntas puedan surgir para ampliar nuestro campo. Además, Alcoff es consciente de que la concepción de la filosofía como superior a otras disciplinas o distanciada de ellas se debe caer si vamos a tener las herramientas que necesitamos para afrontar los nuevos problemas a que nos enfrentamos:

²⁶ Alcoff, “Is Latina/o Identity a Racial Identity?” *op. cit.*, p. 317.

²⁷ Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 6. “In this book my goal is to cast serious doubt on [the] suspicion of difference by explicating some of the important features of specific identities: race/ethnicity, sex/gender, and the new pan-Latino identity.”

En este proyecto me uno con el nuevo movimiento de académicos (que trabajan a menudo en los estudios étnicos y los estudios de la mujer) que argumentan que el reconocimiento de las diferencias importantes en la identidad social no llega inexorablemente al relativismo político o a la fragmentación, sino que, muy al contrario, es *negar* de reconocer la importancia de las diferencias en nuestras identidades que han llevado a la desconfianza, la falta de comunicación y de este modo la desunión. Dentro de un clima en el cual no se puede invocar la historia, la cultura, la raza ni el género por miedo a ser acusado de jugar, por ejemplo, “la ficha de la raza,” o las políticas de identidad, o el “feminismo de la víctima,” nuestras similitudes e intereses compartidos *de verdad* no se pueden comenzar a identificarse correctamente. Cuando me niego a escuchar cómo eres diferente de mí, me niego a conocer quien eres. Pero sin conocer por completo quien eres, nunca seré capaz de apreciar exactamente cómo somos más parecidos de lo que yo podría haber supuesto originalmente.²⁸

Alcoff pide que los filósofos se unan fuerzas con otras disciplinas y derritan a las fronteras que nos separan para que podamos llegar a una comprensión más completa del problema de la identidad. Una mirada más cuidadosa a lo que a menudo está excluido de las discusiones de la identidad en la tradición latinoamericana, específicamente, el problema de género, nos lleva a visitar de nuevo la historia del pensamiento latinoamericano, y liberar las voces de tales figuras como Sor Juana del silencio que las ha atrapado y nos ha robado de sus perspicacias importantes. Con este capítulo, esperamos haber revelado que el silencio de la voz latina es, a hacerse eco del sentimiento de Sor Juana, un silencio que dice algo, específicamente, algo sobre el trabajo que se queda por lograr que la tradición filosófica latinoamericana sea entera. Una versión más inclusive de la identidad también podría exculpar a La Malinche. ¿Qué tan mala podría haber sido Doña Marina? Después de todo, ella dio la luz a uno de los primeros mestizos, abriendo así el camino para llegar a un entendimiento del mestizaje, que es, después de todo, un sello original de la filosofía latinoamericana.

²⁸ Ibid. “In this project I join with the new movement of scholars (often working in ethnic studies and women’s studies) who argue that the acknowledgement of the important differences in social identity does not lead inexorably to political relativism or fragmentation, but that, quite the reverse, it is the *refusal* to acknowledge the importance of the differences in our identities that has led to distrust, miscommunication, and thus disunity. In a climate in which one cannot invoke history, culture, race, or gender for fear of being accused of playing, for example, “the race card,” or identity politics, or “victim feminism,” our *real* commonalities and shared interests cannot even begin to be correctly identified. When I refuse to listen to how you are different from me, I am refusing to know who you are. But without understanding fully who you are, I will never be able to appreciate precisely how we are more alike than I might have originally supposed.

, 1994.