

Cultura nacional en la zona fronteriza.* Situando (*locating*) y dislocando (*dislocating*) la Gran Cultura Mexicana**

Renato Rosaldo***

Esta ponencia presenta una serie de retratos trazados en diferentes sitios (*locations*). Se invita al lector a reunir estos retratos para que se dé cuenta de que no se conjugan en una única imagen coherente. Son con frecuencia inconsistentes e incluso contradictorios.

En enero de 1991 en la conferencia de Tijuana, dos científicos sociales mexicanos entablaron entre sí un debate sobre la cultura nacional mexicana.¹ Uno de ellos, que provenía de la ciudad de México, afirmó que la cultura nacional mexicana de la que tanto se hablaba, de hecho no existía. Era una mentira. Una quimera imaginada por una burguesía intelectual metropolitana. Dijo que otra cultura mexicana mucho más profunda y diseminada, aunque no universal era la indígena. El otro, quien vivía en una ciudad fronteriza en el camino de San Diego, respondió diciendo que la cultura mexicana mestiza nacional era realmente real. Su realidad, en parte, surgió de la necesidad; era un arma en la sobrevivencia contra la nación imperialista que se extendía hacia el norte de la frontera. Sí, añadió, había mixtecos y otros grupos indígenas que residían en la zona fronteriza, pero eran tan pocos y separados entre sí que no contaban.

¹ Los dos científicos sociales fueron Guillermo Bonfil Batalla y Jorge Bustamante. Para ahondar en sus ponencias y el debate, véase Valenzuela Arce, 1992. Para una exposición ampliada de su exposición, véase Bonfil Batalla, 1987 y por reseñas y revaluaciones (*reassessments*) de la literatura sobre la cultura nacional mexicana, véanse Bartra, 1987, y Lomnitz, 1992.

* Ponencia presentada en la sesión magistral de «Volver a pensar lo cultural: más allá de los imperialismos intelectuales y los parroquialismos del pasado» en *The American Anthropological Association Annual Meeting*, Atlanta, Georgia, diciembre de 1994.

** En esta expresión se mantuvieron las mayúsculas para tratar de respetar el sentido que da Rosaldo a una particular concepción de la cultura mexicana y no a una calificación genérica de esa cultura (n. del T.).

*** Universidad de Stanford, California

¿Cuál es el lugar de la frontera en las relaciones internacionales de desigualdad en la definición de una cultura nacional? Una lectura mecánica del ejemplo que se acaba de dar parece sugerir que Frederik Barth estaba en lo correcto. En el centro, la fuerza de la cultura nacional se disuelve, pero en los bordes, en este caso a lo largo de la frontera México-Estados Unidos, una identidad nacional coherente emerge con toda su fuerza en la confrontación con un Estado-nación imperialista.² En tales confrontaciones, las culturas nacionales se vuelven monolíticas y orientadas hacia sí mismas. Su esencialismo ideológico se muestra más absolutista y perseverante que estratégico y temporal.³

La lectura ofrecida por Barth del contraste entre centro y periferia en relación con las culturas nacionales suscita la tentación de reificar la frontera internacional, convirtiéndola en algo eterno e inmutable. Uno debe, entonces, subrayar la historicidad de la frontera. Para regresar al ejemplo previo, en enero de 1991, los académicos mexicanos del Colegio de la Frontera Norte en Tijuana me llevaron a ver la frontera con la cerca que separaba ambos territorios nacionales. Me señalaron el extraordinario teatro que moldeaba culturalmente el cruce indocumentado de la frontera. Grupos de mexicanos compraban comida en puestos colocados junto a aberturas en la cerca. Los a-punto-de-convertirse-en inmigrantes aguardaban las señales no oficiales (que indudablemente podían desmentirse legalmente) que les darían los guardias estadounidenses para que pasaran sin riesgo. Si bien la retórica oficial de Reagan-Bush hablaba de sellar la frontera, las prácticas no oficiales estaban diseñadas menos para detener que para regular el flujo de migración: El control fronterizo no se asemejaba a una muralla fortificada sino a una llave de agua. El grado de apertura de la llave dependía de la necesidad de mano de obra del negocio agrícola en California, según lo reveló oportunamente el ahora gobernador Pete Wilson, en su voto en el Congreso.

² La simple posición de Barth no ofrece explicación para el hecho de que la historia de los debates acerca de la cultura nacional mexicana emergió más bien del centro que de la periferia. Históricamente, ha sido una preocupación de los intelectuales burgueses metropolitanos de la ciudad de México más que de la frontera. Sin duda, uno puede complicar las cosas haciendo notar que sus meditaciones han estado condicionadas por la presencia de su vecino del norte cuando reflexionan acerca de la relativa falta de progreso material, de desarrollo económico y modernización de su nación. Quizá uno pueda argumentar que los centros metropolitanos tienen nexos globales político-económicos entre sí que no pueden ser simplemente reducidos a la proximidad geográfica medida en miles de kilómetros.

³ El término *absolutista* fue tomado de Paul Gilroy, *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, 1987, pp. 13, 59. Para una concepción similar, véase el término *fundamentalista* en García Canclini, 1989. Véase también el término de *esencialismo estratégico* de Gayatri Chakravorty Spivak.

En este momento, apenas cuatro años más tarde, la fuerza de la historia es tangible cuando la vigilancia policial en la frontera se ha vuelto más feroz que nunca. En la última escenificación del teatro fronterizo, la línea internacional ha sido declarada zona recientemente desmilitarizada, donde el poder de las armas, de los hombres y de la tecnología trabajan juntos para mantener fuera a los mexicanos. La pérdida de contratos de defensa del sur de California y su recesión relativamente profunda han creado, muy previsiblemente, una tierra fértil para la convocatoria del gobernador Wilson a un nativismo y a fortalecer la supremacía blanca. Wilson ha enganchado con éxito su vagón reeleccionista a la aprobación de la Proposición 187, un boleto de deportación para las familias mexicanas que demanda a maestros y trabajadores de la salud que desempeñen tareas de oficiales de inmigración identificando (presumiblemente sobre la base de sospechas suscitadas por los apellidos, vestido, acento, lenguaje corporal o fenotipo) y reportando inmediatamente a los trabajadores indocumentados y a sus hijos. Muchos de estos hijos, por supuesto, nacidos en los Estados Unidos y en consecuencia ciudadanos del país. La apuesta es que al privarlos de escuela y médicos, los padres indocumentados encontrarán condiciones de vida tan inhóspitas que financiarán por sí mismos su propia deportación. Para los chicanos que tienen memoria histórica, es sólo la auto-ayuda lo que convierte a este boleto en algo diferente de las deportaciones en masa, por otra parte similares, que ocurrieron en los años treinta cuando familias enteras integradas por niños con plena ciudadanía y padres indocumentados fueron cargados en vagones de ganado y devueltos en tren a la frontera.

En México, de manera casi paradójica, los esfuerzos californianos para cerrar la frontera y deportar a los nacionales mexicanos ha hecho surgir una mayor conciencia de la Gran Cultura Mexicana con base estadounidense. Mexicanos de todo tipo se encuentran unidos en oposición a la Proposición 187 y contra lo que perciben como un llamado oportunista al nativismo angloamericano. En efecto, la Proposición 187 fue una versión, e incluso más efectiva, del infame anuncio publicitario de Willie Horton en la campaña de George Bush. Ese momento histórico de un exacerbado imperialismo cultural de los Estados Unidos en California ha cristalizado de manera inintencional en la extensión de la zona mexicana de atención y el reconocimiento de una cierta continuidad de la Gran Cultura Mexicana que rebasa las fronteras internacionales.

Permítanme, una vez más, recoger el diálogo entre el hombre de la ciudad de México y el de la frontera. Mientras oía su diálogo me era muy

difícil no reaccionar como chicano. Me parecía que la síntesis homogeneizada de la cultura nacional mestiza en México no era, de todas maneras, distinta de la síntesis cultural nacional blanca en los Estados Unidos. Confundidas con frecuencia con la cultura nacional,⁴ ambas síntesis desconocen por propia conveniencia tanto las diferencias significativas de clase, de estatus y de pigmentación en el interior de las categorías, como los límites cerrados que separan la categoría sintética de aquellas del otro lado de la línea del color (en los Estados Unidos esto quiere decir gente de color y en México significa grupos indígenas).

Desde la perspectiva de los chicanos parece que toda aquella gente que el hombre de Tijuana se rehusaba a considerar, los mixtecos y los otros grupos indígenas de México, se asemeja a los chicanos tanto en su situación estructural subordinada en el seno del Estado, como en su ausencia de la versión dominante de su cultura nacional oficial. Cuando cruzan la frontera, los mestizos mexicanos se reubican a sí mismos, no sólo al moverse de una nación a la otra, sino también al sufrir el desplazamiento como miembros de una mayoría, para formar parte de una cultura minoritaria.⁵ Si los adultos que cruzan la frontera ignoran la significación de moverse de una mayoría a una minoría, sus hijos aprenden las lecciones prácticas de la subordinación racial en la escuela, el enclave cardinal de lo que Althusser llamó la reproducción de los aparatos ideológicos de Estado.

El cruce de fronteras no ocurre en un sólo sentido. Los chicanos cruzan también de los Estados Unidos a México. Históricamente, hace alrededor de unos treinta años, los chicanos llegaban a México con frecuencia sólo para encontrar el desdén, la subordinación y la humillación. «Pocho, mal hablado, nos das mala fama al otro lado».⁶ Nombres peyorativos, como *pocho*, sarcasmos acerca de las incorrecciones de lenguaje y recriminaciones por el mal nombre que dan a los mexicanos en los Estados Unidos, hacían de los viajes a México algo tan hiriente como el cursar la preparatoria en los Estados Unidos. La noción de Gran Cultura Mexicana parecía ser sólo una idealización para su consumo interno que los chicanos podían celebrar en los Estados Unidos, pero no en el otro lado de la frontera.

⁴ Tal como se presenta, por ejemplo, en Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, 1985. Para una crítica de la confusión (*conflation*) de la síntesis blanca con la cultura nacional según Bellah *et al.*, véase Harding, 1987.

⁵ Aquí la noción de localización estructural (*structural location*) se desliza hacia otro sentido de localización (*location*) que ha sido explorado por Rich, 1986, y otros.

⁶ En español en el original.

Sin embargo, para mí, cruzar la frontera hacia México durante los últimos, pocos años, ha cambiado profundamente de significación. Los términos peyorativos y la degradación lingüística si bien no se extinguieron, se volvieron mucho menos aterradoras y difundidas. Los colegas mexicanos se muestran más dispuestos que antes a reconocer un aire de familia que los acerca a los académicos chicanos. Cuando doy una conferencia o un seminario, o incluso escribo un artículo en español, los colegas mexicanos miran mi trabajo como una forma de recuperación cultural y lingüística. Para mí, es eso y más. Es un proceso de lograr una completud y de llevar más allá de lo doméstico una lengua hablada para introducirla en la esfera pública; es una acción contra la represión informal, aunque formidable, que los Estados Unidos están llevando a cabo contra el hecho de que hagamos nuestro trabajo público en otras lenguas nativas distintas al inglés. Hacer antropología en español se ha revelado como una tarea de emancipación, no sólo cerebral sino afín al trabajo del alma.⁷

Estas reflexiones acerca de los emplazamientos (*locations*) y las dislocaciones de las culturas nacionales y su alcance transnacional se sustentan de otra manera en la noción de la adquisición de la cultura propia, única, como una forma de lograr la completud, de volverse javanés, para tomar prestada una frase de Clifford Geertz.⁸ Uno puede preguntar, por ejemplo: ¿qué le ocurre a la noción de unicidad cultural cuando individuos que navegan en medio de complejas contracorrientes de desigualdad adquieren repertorios que son binacionales, bilingües y biculturales? En este breve compás (*compass*), traté de identificar un número de cruces de frontera y ofrecer un esbozo de las complicaciones prácticas y conceptuales que plantean.

Traducción: Raymundo Mier

⁷No es mucho el capital cultural que se gana cuando se aprende a citar autores mexicanos, comparado con las ganancias de aprender a citar, digamos, a autores franceses.

⁸Aludo aquí a «The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man» en Geertz, 1973. Compárese esta noción con Taylor, 1991.