

Estados Unidos: Ciudadanía y cultura en tiempos de desazón. El debate de los noventa¹

Mauricio Tenorio

“We are all a little wild here with numberless projects of social reform. Not a reading man but has a draft of a new comunitary in his waistcoat pocket... George Ripley is talking up a colory of agriculturalism and scholars. ...One man renounces the use of animal food; and another of coin; and another domestic hired service; and another state; and on the whole we have a commendable share of reason and hope”

Ralph Waldo Emerson a Thomas Carlyle (1840)²

CONSIDÉRESE LA CONJUNCIÓN DE LOS TÉRMINOS: ciudadanía-Estados Unidos-cultura-desazón-1990. Al juntar esta quinteta he querido sugerir una específica (y provisional) concurrencia de densas corrientes históricas, con las particularidades del momento en la nación arquetipo del occidente contemporáneo.

Los académicos norteamericanos suelen justificar sus trabajos con la frase: “hasta hoy no argumentado en inglés”. Yo no quisiera esgrimir una excusa similarmente ramplona. Estoy consciente de que la traducción es considerada un género menor de la creación, y aún así estas líneas no son un ensayo de descubrimiento, sino de traducción. Quiero, en castellano,

¹ Agradezco los comentarios de Apen Ruiz, Jesús Velasco y Jean François Prud'homme a versiones preliminares de este ensayo.

² Thomas Carlyle y R. W. Emerson, 1883. Llegué a esta correspondencia por referencias del libro de Richmond L. Hawkins, 1938.

transcribir los rasgos generales del intenso debate cultural que actualmente ocurre en Estados Unidos. Un amplio debate, del cual sólo trataré sus expresiones visibles en las discusiones de intelectuales y académicos norteamericanos, y cuyo tema, la cultura, tiene una definición cambiante y compleja. Sin querer sugerir que cultura es tan sólo lo que los intelectuales y académicos discuten, entiendo por cultura la zona de negociación de ideas, símbolos, significados y costumbres, los cuales adquieren características más o menos estables y visibles precisamente a través de esa negociación. Como ensayo de traducción, estas líneas no intentan —no podrían— abarcar toda esta zona, sino meramente una fracción. Si este ensayo logra ser una buena traducción de una problemática profundamente norteamericana al lenguaje de nuestro ambiente cultural, puede que sea útil introducción a amplias literaturas política, histórica, sociológica, antropológica y literaria.

Sin embargo, el traductor pierde su utilidad ante quien domina la lengua que se traduce. Al lector versado en la problemática que traduzco, no puedo más que pedirle, si acaso quiere seguirme, paciencia con mis obviedades, que aquí y allá espero aportarle bemoles del debate que pueden ser al menos considerables. Por lo demás, es mi convicción que estas discusiones merecen la atención de observadores externos: nunca sabemos qué de lo que es ocurrencia en Estados Unidos será destino nuestro y del mundo.

Para dar al lector una idea sucinta del qué, dónde y cómo del debate, diré que se trata de una acalorada discusión sobre qué debe enseñarse en las educaciones media y superior en Estados Unidos, cómo debe hablarse en un país formado por todas las razas y nacionalidades; qué define la ciudadanía norteamericana. Este debate surge en las oficinas de toma de decisiones, en las universidades, en las publicaciones académicas e intelectuales e, incluso, en las oficinas de personal de las empresas y corporaciones. Se debate con libros, discursos, artículos, leyes, contra-leyes, protestas, marchas, revueltas y disturbios, erección o destrucción de monumentos, festivales musicales, políticas de promoción cultural y artística, y con dinero que va y viene entre congresistas, académicos e intelectuales.

Como eje explicativo tomo tres excusas. La primera, la reciente muerte de Christopher Lasch, crítico, académico e intelectual que durante los últimos 30 años disejó la vida cultural norteamericana; una voz crítica que se echará mucho de menos. En segundo lugar, la aparición en castellano del controvertido libro del crítico de arte australiano Robert Hughes (*The Culture of Complaint*, traducido como *La cultura de la queja*); uno de los poquísimos libros que puede, en castellano, dar luz sobre el reciente e intenso debate cultural norteamericano. Finalmente, la aparición en

Estados Unidos del último libro del renegado profesor y agudo crítico Russell Jacoby (*Dogmatic Wisdom...*); libro que tomo como uno, de muchos probables termómetros de lo álgido de la discusión. Con todo, aquí y allá estos ejes de análisis son contrapunteados con otros autores y temas relevantes. Esta selección responde a los intereses específicos de este ensayo-traducción: Lasch, porque es quizá el crítico cultural de izquierda más importante de las últimas tres décadas; Hughes, porque es el único texto del debate que puede ser leído en castellano, y Jacoby como un ejemplo reciente, entre muchos, que favorezco por su antiacademicismo.

Es evidente que mi carga estará del lado de los conocidos como radicales o liberales. Debo una explicación. El lado “neoconservador” ha sido el otro gran participante del debate. Sin embargo, la influencia del neoconservadurismo se siente, como afirma uno de los más distinguidos intelectuales norteamericanos (un neoconservador), Daniel Bell, “sobre todo en Washington y en las instituciones gubernamentales (...) y en la esfera de las políticas públicas”. En tanto, la influencia de los radicales ha recaído en las universidades. Por guardar modestia analítica y recato en la extensión, sólo quiero explorar los aspectos más culturales e intelectuales del debate, por ello me ubico del lado más “universitario” y tomo al pensamiento radical y a partir de éste explico el debate, contrapunteando con, pero sin tratar a fondo a, los neoconservadores. Con todo, el lector debe tener en cuenta que personajes como Irving Kristol, Norman Podhoretz, Hilton Kramer o Robert Nisbet, o publicaciones como *New Criterion*, *Commentary* o *Partisan Review*, son parte del debate que a continuación traduzco.³

Dicho lo cual, y antes de entrar a los detalles del debate, ofrezco un glosario que sirve de vocabulario para entender el debate que posteriormente reseño. Se presenta después una explicación de los temas principales del debate cultural.

Ciudadanía-Estados Unidos-cultura- desazón- 1990: glosario

Empiezo por el último término, ¿por qué hablar de desazón en los noventa? Aunque el occidente moderno hace tiempo que anda de capa caída, en Estados Unidos no es sino hasta hace cerca de diez años que el pesimismo ha obtenido nueva sonoridad en su debate cultural. Lo curio-

³ La literatura sobre los neoconservadores es muy amplia. Para una visión general y reciente ver J. David Hoeveler, 1991; Peter Steinfels, 1979, y en México, Jesús Velasco, 1994, es quien más sabe del tema.

so es que el pesimismo y el desconsuelo son de esas cosas en las que reparamos como si fuera la primera vez. Lo de ser *american*, por uno de esos trucos que el lenguaje juega con la historia, rebasó el simple gentilicio; se volvió un poderoso calificativo para nombrar las ideas modernas y los ideales occidentales irrenunciables (progreso, industria, religión, igualdad, democracia y optimismo). Por supuesto, la historia de Estados Unidos no ha sido un ataque de risa de tres siglos, y desde siempre los norteamericanos han expresado dudas y pesimismo ante su cultura. Sin embargo, es cierto que un desarrollo económico sostenido, un sistema asumido como democrático, y una soberbia histórica periódicamente reafirmada por conquistas, mantiene vivo el sentido de optimismo. Pero la de hoy, sin ser ni la primera ni la más intensa hora de desconcierto en la cultura norteamericana, es intensa.⁴ No es nuevo el grano, pero a cada vuelta de la noria, hay grano sin moler.

Y en esta desazón surgen los términos del debate. ¿Qué son las guerras culturales?

¿A qué se refieren los términos multiculturalismo, pluralismo cultural *political correctness*? ¿Qué designan los adjetivos “liberal” o “neoconservador”? No existen las definiciones puntuales a estos términos, pero en aras de la comprensión refiero al lector al siguiente marco de significados más amplios (derivados de las nociones de ciudadanía y cultura) donde acaso se podrá encontrar el sentido del debate sobre el cual diserta este ensayo.

A riesgo de exagerada simplicidad, creo que en esencia lo que recientemente ha estado en discusión en Estados Unidos es precisamente la noción de una *american culture*.⁵ No se trata del debate sobre la alta o baja, elitista o popular cultura de Estados Unidos, sino sobre el cómo se adquiere y reproduce lo de *american* en la cultura. Es decir, lo que está siendo discutido es la ciudadanía moderna, la “americanidad” de una cultura. Por ello, el lenguaje del debate puede ser entendido en el entretrejo de los componentes clásicos de la noción de ciudadanía y su particular circulación en grandes matrices de los desarrollos histórico y social de Estados Unidos. Esto es: inherentes al concepto de ciudadanía, desde sus

⁴ Véase el análisis de un distinguido intelectual, antes partidario optimista de la *Great America*, hoy también pesimista. Daniel Bell, 1992.

⁵ A lo largo del ensayo, indistintamente utilizo los términos americano o norteamericano con referencia exclusiva a Estados Unidos. Estoy consciente de los problemas políticos y de imprecisión de estos términos, pero no encuentro mejores. Excepcionalmente utilizo “estadunidense”, una palabra por demás chocante. Otra aclaración: las referencias bibliográficas en este ensayo sólo excepcionalmente serán incluidas en notas, y para referencias completas el lector puede remitirse a la bibliografía final.

orígenes en el mundo occidental, han estado las paradojas de la inclusión vs. exclusión, el bien común vs. el bien privado, particularidad vs. universalidad, virtud cívica vs. corrupción, igualdad vs. desigualdad. Una cultura nacional no es la aceptación final de uno de los términos de estas paradojas, sino el constante titubeo entre un extremo y otro de ellas. Por ello, estas paradojas han adquirido distintas versiones en la historia de Estados Unidos, la nación —decía Tocqueville y Louis Hartz después de él— nacida moderna, sin antiguo régimen, igualitaria y democrática. La nacionalidad norteamericana no fue *tabula rasa*, sino digestión particular de la ilustración occidental, de cuyas ideas y valores Estados Unidos no sólo fue seguidor, sino homenaje. J. G. A. Pocock resumió bien esta particular creación de una ciudadanía basada en “un ideal cívico y patriótico en el cual la personalidad estaba fundada en la propiedad, perfeccionada en la ciudadanía, pero perpetuamente amenazada por la corrupción”. Se trata de una forma de pertenencia social que se entendía al mismo tiempo como individualista (basada en la voluntad de los individuos a pertenecer), objetiva y a-ideológica (resultado del proceso normal de desarrollo de la libertad en naturaleza prístina, sin ideología, sólo valores universales: igualdad, libertad y fraternidad), autorregulada (desprecio del Estado y ejercicio del autogobierno) y religiosa, aunque relativamente ecuménica (tolerancia).⁶ La discusión de la cultura nacional de Estados Unidos sigue atendiendo a esta matriz de ideas fundadoras.

Esta es la ciudadanía de una nación de exiliados, la cual se basó en el voluntarismo de los individuos, y aceptó a todos los europeos que quisieron ser *americans*, aunque, como decía en 1789 el médico e historiador norteamericano David Ramsay, ser residente no era ser ciudadano: “los negros son residentes, pero no ciudadanos”. Una nación que se creía sin ideología, sin privilegios, nueva, moderna y republicana, hizo de la virtud cívica un ejercicio indispensable. Así la paradoja inclusión vs. exclusión fue resuelta: por un lado no había problema: como en Atenas, los esclavos, o los negros emancipados y los nativos de Norteamérica, no eran ciudadanos; por otro, la virtud cívica, la participación, definía la inclusión de tal forma que parecía no haber excluidos en una especie de tautología nacional: son ciudadanos los que son ciudadanos, los que ac-

⁶ Una mejor explicación global de este fenómeno, puede encontrarse en tres estupendos trabajos: J.G.A. Pocock, 1975, especialmente capítulo XV, “La Americanización de la virtud”. También en Elise Marinestras, 1988, especialmente capítulo XX, “Une nation par la foi: Citoyenneté, religion civique et nationalisme”. Finalmente, para un resumen de la cuestión desde el punto de vista del campo conocido como “American Studies”, ver “Introduction: The Music of America” en la colección de ensayos del crítico literario canadiense Sacvan Bercovitch, 1993.

túan ciudadanamente. De hecho, se alcanza una redefinición de esta paradoja: heterogeneidad (pluralidad cultural) vs. homogeneidad (unificación cultural), y la historia da cuenta del variado significado que estas ideas han adquirido.

A su vez, la paradoja del particularismo vs. universalismo, fue solucionada al lograr una nación excepcional, un nacionalismo basado en valores universales. De tal forma que, decía Melville, Shakespeares crecieran en los valles de Ohio, no porque Norteamérica fuera unversalizada, sino porque la historia universal sería americanizada.⁷ En suma, la ciudadanía original planteada en Estados Unidos, fue la nacionalización de universales que incluyó, como sintetizó la historiadora francesa Elise Marinestras:

la création d'une république durable, l'épanouissement de l'individu-citoyen, la réalisation (des aspirations à la liberté. . . Par son optimisme, par sa foi dans l'homme, le mythe de création des États-Unis touche à l'universel. Mais les moyens que se donne cet optimisme le particularisent.

Sin los mitos fundadores de la ciudadanía, el lenguaje con que el actual debate cultural se expresa sería un montón de palabras sin gramática, sin criterio de significación. Por supuesto, estos mitos tienen su historia y su particular dinamismo, y nunca son iguales ni funcionan de la misma manera.

Entre 1880 y 1910, por ejemplo, la unificación de los conceptos de nación y ciudadanía incluyó un importante ingrediente racial que marcó las fronteras científicas de una nación de blancos. Pero los mitos de referencia eran los mismos, aunque cargados de teorías científicas racistas. Para los años sesenta, el contenido racial de esa ciudadanía fue cuestionado, pero en nombre del mito fundador de siempre: la promesa nunca cumplida de una ciudadanía igualitaria. De igual forma, en los noventa se empieza a hablar de la noción de *cultural citizenship* como “el derecho de ser diferente y de pertenecer [a una ciudadanía nacional] en un sentido participativo democrático”. Una noción que quiere, esta vez de verdad, lograr la idea de una ciudadanía universal en un país plural que idealmente podrá crear “ciudadanos políglotas”: “...literalmente saber más de una lengua, figurativamente significa diversificar nuestras ideas acerca de *gender*, raza, cultura y orientación sexual como recursos que enriquecen la ecología de nuestra comunidad nacional”.⁸

⁷ Curiosamente, uno de los tratados de historia de David Ramsay se llamó *Universal History Americanized*, publicada en 12 volúmenes en 1819.

⁸ Esto sostiene el antropólogo Renato Rosaldo, quien fue muy activo en el movimiento

Surgen así las preguntas de una cultura nacional que no acaba de separar nacionalidad de ciudadanía, no porque no se acepten otras ciudadanías nacionales, sino porque se asume que *la* ciudadanía universal moderna es *american*. ¿Qué debe saber un ciudadano norteamericano? ¿Qué residentes pueden acceder a ese conocimiento ciudadano? ¿Cómo se ejerce lo de ser norteamericano? ¿Cómo ser norteamericano y no ser etnocentrista? A estas preguntas se han dado distintas respuestas a lo largo de la historia norteamericana, y en realidad el debate actual es una expresión particular en esta larga lucha de una cultura nacional que parece empezar a cuestionar sus propios argumentos nacionalistas, pero no del todo. Porque, en tanto los noventa ven aparecer libros que cuestionan el “canon” blanco, masculino y occidental con que se ha definido la cultura en Norteamérica, y sostienen la necesidad de multiculturalismo, también surgen estudios sobre el nacionalismo (en realidad estudios nacionalistas), que ven en Estados Unidos la *premier universal* de lo que serán los Estados Unidos del mundo, una ciudadanía universal.⁹

El debate actual adquiere sentido en los marcos conceptual e histórico anteriormente expuestos, pero también en la intersección de esto con rasgos del presente, especialmente con las nociones de revancha, culpabilidad y mercado. Me explico. La lucha por la integración de una cultura nacional de acuerdo con los parámetros de las naciones Estado del siglo XIX, como expliqué anteriormente, ha tenido distintas expresiones reales o imaginarias a lo largo del tiempo: racismo, *melting pot*, pluralismo cultural, multiculturalismo, etc. Y esta imaginada ciudadanía igualitaria, fue

conocido como “Western Culture Debate” en la Universidad de Stanford (encaminado a ampliar la curricula de lecturas básicas de los alumnos de licenciatura). Ver Rosaldo, 1993. En el mismo sentido, pero desde perspectivas histórica y cultural más informada de, y dirigida al, *mainstream* de las formas de definición ciudadana en Estados Unidos, Roger M. Smith ha propuesto la necesidad de sobrepasar el mito tocquevilleano con lo que llama una “multiple-tradition view of America”: un cuestionamiento radical de aspectos fundadores: “Esencialmente, la tesis de las ‘múltiples-tradiciones’ sostiene que las características definitivas de la cultura política de Estados Unidos no han sido sus elementos liberales, republicanos, o su “adscriptive Americanism” sino [el] patrón más complejo de combinaciones aparentemente inconsistentes de tradiciones, las que constantemente se han acompañado de conflicto”. Ver su interesante y provocativo artículo de 1993.

⁹ Éste es el caso de un libro que ha causado cierto revuelo, un estudio de cinco nacionalismos (Rusia, Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos), y que encuentra en Inglaterra el origen del nacionalismo moderno, y en Estados Unidos la mejor expresión de un “buen” nacionalismo (cívico e individualista). El libro es, para la historia del nacionalismo, lo que Rostow fue para el estudio del desarrollo económico: un modelo normativo de modernización profundamente nacionalista. Me refiero a Liah Greenfeld, 1993, especialmente el capítulo V, “In Pursuit of the Ideal Nation: The Unfolding of Nationality in America”.

dejando una suerte de no deseadas contraindicaciones, de cuyo producto de lo que no fueron más que fenómenos de exclusión, explotación y dominación, cosas harto comunes a las "historias victoriosas". Me refiero a que se creó una especie de resaca histórica que retumba en las entrañas de la definición ciudadana, y que cuando menos se espera regresa como un sentimiento social de dos caras, pero de idéntica naturaleza: para unos, revancha; para otros, culpabilidad.

A esto habría que añadir otro aspecto que cruza las matrices históricas y míticas de la definición de cultura en Estados Unidos. Se trata del "mercado" de la sociedad de masas consumistas más grande de la historia. En lo que al mercado corresponde, de especial importancia para el debate cultural son dos campos de producción y consumo de ideas y conocimiento: por un lado, la academia; por otro, aquella área que por falta de un mejor nombre podríamos denominar el campo del "cómo ser rico y famoso" a través de ideas y ocurrencias. Ambas áreas responden a una lógica propia de venta y consumo de insumos culturales, donde se crean rituales de aceptación y de producción. Por supuesto, no creo que las relaciones entre cultura y mercado sean cuestión de influencias y perversiones, sino de una existencia simbiótica inescapable. Sin embargo, hay de mercados culturales a mercados culturales, y el de Estados Unidos es especialmente grande, autocontenido, autorreproducible, especializado y caro.¹⁰

La particular interacción de historia, mitos y mercado durante las décadas de los ochenta y noventa da sentido a las cuestiones como multiculturalismo, *political correctness*, etc. Así, por ejemplo, por el campo de la historia se podría ver que hoy Estados Unidos experimenta el colapso de las respuestas de integración nacional que el *New Deal* propuso en los años treinta, al mismo tiempo que podría observarse una cierta resaca de los años sesenta, en los cuales las esperanzas revolucionarias de integración dejaron el sabor de tiempo perdido y, también, importantes conquistas sociales. La revancha de los grupos marginados hoy regresa no sólo como la lucha por derechos civiles, sino en forma de culpabilidad en los grupos históricamente privilegiados. Se crean políticas de cuotas para introducir a grupos no favorecidos en la industria, la burocracia y las universidades norteamericanas. Se institucionaliza la compasión, mientras que se destruye lo poco que quedaba del estado benefactor, y aumentan el desempleo y formas de marginalidad inimaginables. Pero las referencias míticas son las mismas: si todos son ciudadanos norteamericanos,

¹⁰ En este punto agradezco los desacuerdos y comentarios de Guillermo Palacios, a quien, si bien no creo poder dejar satisfecho, al menos lo menciono.

¿dónde quedó la democracia?, ¿dónde la meritocracia? Con las cuotas étnicas a cumplir, ¿cuál es la igualdad ciudadana que corresponde a una sociedad, hoy aceptada como multicultural y pluralista? Así, vuelve uno a encontrar en el debate las viejas metáforas de la ciudadanía de la Norteamérica tocquevilleana: el sueño norteamericano, el derecho individual y el optimismo norteamericano. Y todo esto adquiere particular expresión en las áreas de discusión académica e intelectual, donde los profesionales consumen y producen ideas. Ideas que tienen, por su propia interacción con la historia y los mitos, así como por su inmersión en el mercado, el objetivo de responder a problemas históricos, de adquirir sentido en una particular estructura mítica, y de dar trabajo y fama a sus creadores, en un mercado amplísimo y cada vez más competitivo.

Por otra parte, el multiculturalismo, por citar otro ejemplo, puede ser la respuesta histórica a la integración nacional de una nación de inmigrantes que está cargada de culpas por pagar y revanchas por tomar: una especie de definición de una cultura nacionalista que si ayer creía en la necesidad de la homogeneidad a ultranza, esta vez en la historia reconoce que todos tienen un lugar, y que la diversidad es riqueza. Pero el multiculturalismo también es una agencia especializada en oficinas de gobierno, en empresas y, especialmente, en las universidades norteamericanas.

Hasta aquí el glosario.

El debate

El debate de los noventa es entre pesimistas, pero entre ellos hay bemoles, porque el pesimismo está tanto en Daniel Bell como en Alian Bloom —heredero del filósofo político conservador más influyente en la Norteamérica de la posguerra, Leo Strauss—, y en radicales como Christopher Lasch o el historiador Eugene Genovese.

La tristeza de los pesimistas es doble: por un lado, los verdaderos problemas de Estados Unidos, creen, no son tocados por las “batallas culturales”; por otro, los problemas que sufre Estados Unidos hablan de una tercermundización de la nación. Pero los pesimistas radicales están adicionalmente tristes porque cayeron en la cuenta de lo estéril de las luchas emprendidas en el pasado. La mayoría del lado pesimista se integra con hijos renovados de los años sesenta, que hoy ven sus esperanzas desautorizadas internacionalmente y usurpadas nacionalmente. Lo que para ellos eran luchas sociales, ahora son batallas lingüísticas por el “vénganos” el *self-steem*.

En mi versión del debate, el lector sabrá dispensar la ausencia de los optimistas más elementales. Me refiero a los comentarios de presidentes,

ministros, congresistas y comunicadores que si son influyentes, no tienen las densidades histórica y conceptual que este ensayo busca examinar.

En cuanto a los pesimistas (de izquierda y derecha), considero que existen tres áreas temáticas principales donde el debate cultural se concentra actualmente. La primera, tiene que ver con el enigma de un Sísifo que carga las piedras de las identidades sobre la montaña de la idea de ciudadanía en Estados Unidos; la segunda, con la esperanza del progreso, y la última, con el universo de la "post-absurdidad". Analizo esto a continuación, haciendo uso de las "excusas" bibliográficas mencionadas al principio de este ensayo.

Sísifos de las identidades: *Americans, as omelettes, there is no such thing as a pretty good one*¹¹

"... a pesar de todas las diferencias de interpretación, el principio de *igual* ciudadanía ha terminado por ser universalmente aceptado", sostenía en 1992 el filósofo canadiense Charles Taylor en un texto que causó amplia polémica. El aparente "universalismo" contrasta, dice Taylor, con el "desarrollo de la noción moderna de identidad [que ha dado] lugar a una política de la diferencia". Éste es el principio básico del dilema de las identidades en Estados Unidos. Un dilema universal, pero que en Estados Unidos reviste características especiales porque al experimento nacional estadounidense lo alcanza, cuando está ya globalizado, la tan traída y llevada "globalidad". Y sin embargo, es un experimento globalizador hecho para reforzar un proyecto provincial y nacionalista: la nación, Estados Unidos.

Las "naciones nuevas" de occidente lucharon por hacerse de una identidad nacional, y en esta faena, sin duda, Estados Unidos fue una nación especialmente exitosa. Irónicamente, se trataba de un país integrado con exiliados de todo tipo de escenarios adversos; una nación hecha de ciudadanía vencidas (por la intolerancia, la esclavitud o el hambre). Sin embargo, hoy el problema que fluye en la vida cultural de Estados Unidos es el de la definición de identidades.

En realidad, la paradoja entre la aceptación universal de la noción de ciudadanía *vs.* la lucha por las definiciones de identidades, era inescapable a una sociedad como la norteamericana. Para una identidad nacional esencialmente basada en la concreción de una ciudadanía universal no nacio-

¹¹ La definición es un verso del poeta inglés radicado en Estados Unidos, W. H. Auden.

nal, la lucha por las identidades particulares no es la crisis de la “identidad nacional”, sino, me parece, su consecuencia más extrema. Cada día, en nombre de los valores de una ciudadanía igualitarista, muchos nuevos y viejos “ciudadanos” exigen acceso al mito compartido. En efecto, lo que busca la “política de las identidades” en el *American Dream* es un bocado, no su fin.

En este sentido, las críticas de Hughes y Jacoby pueden ser especialmente sintomáticas. Para ambos, las discusiones cultural y académica se han vuelto batallas donde lo importante no es qué se dice sino quién lo dice. Cada persona quiere ser respetada en todas las combinaciones posibles de su identidad. Sexo, raza, posición social, posición sexual, color, alimentación, religión, profesión, compañía, padecimientos... y más. Todas estas variables entrecruzadas dan “*n*” número de combinaciones posibles. La sociedad es un conjunto humano con un número de subconjuntos muy cercano al de individuos. ¿Es éste el final de aquella preciada entelequia: la idea de *una* ciudadanía norteamericana?

Como lo ejemplifica el controvertido libro de D’Souza, *Illiberal Education*, a algunos este proliferar de identidades les parece consecuencia de los excesos de los años sesenta, y temen por el futuro de una nación norteamericana sumida en tal diversidad. En cambio, los críticos como Hughes y Jacoby creen que esta afanosa búsqueda de identidades oculta los verdaderos problemas de Norteamérica. Para Jacoby, el exceso no está en el rastreo de identidades en Estados Unidos, sino sobre todo en las críticas a esta tarea de parte de influyentes analistas como D’Souza, Allan Bloom y otros. Nadie sabe qué es más escandaloso, si los excesos de la “política de las identidades” en las universidades norteamericanas, o los gritos de espanto de los conservadores norteamericanos. Otros críticos, como el antropólogo Renato Rosaldo, han visto en el actual énfasis y en la diversidad, un nuevo estado en la larga lucha norteamericana por una ciudadanía universal, una *full citizenship*.

El resurgimiento de las identidades tiene como tela de fondo el cuestionamiento de las verdades absolutas (ya sean científicas o culturales). Una vez más, y vestido de gran gala posmoderna, nos visita el relativismo. El antiguo pluralismo y relativismo cultural que inaugurara el antropólogo Franz Boas, hoy aparece como la forma más simple de etnocentrismo científicista y racista. En las universidades norteamericanas surgen nuevos centros y temas que buscan canjear el viejo relativismo cultural por uno nuevo, esta vez, verdaderamente relativista, denunciador de racismo y poder, y no etnocéntrico. Ante esto, algunos críticos abogan por el rescate de los valores tradicionales, porque no cunda el relativismo. Jacoby, en cambio, sostiene que la diversidad y el relativismo no son un ataque a los valores occidentales del mundo moderno, cuya mejor mate-

rialización había sido Estados Unidos, sino una parte intrínseca de la modernidad occidental.

Jacoby reconstruye históricamente las discusiones sobre el *melting pot* y el pluralismo cultural en Estados Unidos, y encuentra que hoy todos se autodefinen como pluralistas, de acuerdo con un pluralismo en el cual “el individuo cuenta poco, el grupo lo es todo”. Jacoby se pregunta, “es este el producto del pluralismo cultural o su distorsión”. En verdad, lo que encuentra bajo la idea de pluralidad cultural es un chauvinismo de grupo que exige ritos de pertenencia, examen de sangre o pasaporte: sólo la población negra puede hablar de los problemas negros, los chicanos de los chicanos, las mujeres de las mujeres, y cada grupo se estudia a sí mismo. Un nuevo y exagerado parroquialismo.

Para Jacoby, hijo pródigo de los sesenta, este nuevo parroquialismo en que cada quien es su propio grupo y cada uno se estudia a sí mismo —cada quien, dice Hughes, es su propio noble salvaje— oculta un hecho histórico: tanto hablar de multiculturalismo puede ser un estado, quizá el último, en el camino al monoculturalismo. Estados Unidos, afirma Jacoby, es una sociedad estandarizada por el consumo masivo, la experiencia diaria de la tecnología y los problemas sociales de la hipermodernidad industrial. Si para Jacoby tanta lucha por las identidades es consecuencia de la estandarización social, para Hughes es una negación del hecho evidente de la hibridación.

Una reflexión se impone aquí: ¿por qué causa tanta controversia el “nuevo parroquialismo” político y universitario en una cultura nacional extremadamente etnocentrista y parroquial? En términos sociales, si el pluralismo es el credo, ¿qué más da que haya tantos subgrupos como ciudadanos? Y en términos de conocimiento, si en la ciencia la hiperespecialización es la regla que los tiempos celebran, ¿por qué espantarse de que cada grupo sea experto en sí mismo? Aventuro una respuesta: creo, primero, que este nuevo parroquialismo, aunque incluye las desigualdades de clase, va más allá de ellas y eso produce un universo para el cual no sirven las respuestas tradicionales. De ahí el ruido cultural que hacen. Se puede ser pobre y *american*, mientras América exista porque ella misma es la esperanza de igualdad. Pero, ¿dónde queda lo de ser *american* si lo que se pregona es ser, por ejemplo, negra, mujer y homosexual? En segundo lugar, en una ciudadanía que se define por la acción (por la voluntad de ser y ejercer una ciudadanía), la unión entre saber y hacer es esencial. Lo que hace que la proliferación de identidades sea tan controvertida, es que está produciendo la fragmentación del conocimiento, y por tanto de la acción. Es como renunciar a lo que el filósofo norteamericano más importante del siglo, John Dewey llamó *the quest for certainty*; como si se tuviera que admitir, para que la idea de una acción cívica co-

mún pueda existir, que no hay relación entre conocimiento y acción, o que no hay más que muchos conocimientos, muchas acciones, nadie quien conozca la nación, nadie quien la actúe, y un sólo factor unificador: el mercado. En realidad puede ser que la ciudadanía hoy no sea definida sino a través del mercado, pero aceptarlo intelectualmente cuesta. Por ello se debaten tanto los tipos de conocimientos cultural y social y su relación con identidades particulares.

Con todo, no quiero sugerir que las diferencias de clase hayan perdido validez en este tipo de discusiones. De hecho, lo que Jacoby sugiere, hace que la vieja idea de “clase” asome peligrosamente la cabeza. Creo, con Jacoby, que el debate de las identidades, con toda su complejidad, sigue siendo cruzado verticalmente por las desigualdades tradicionales (pobres-ricos) y ello reduce el espectro de las diferencias. Pero en última instancia para este tipo de diferencias sí hay una explicación accesible, aunque no exista una solución a las desigualdades. Lo problemático surge cuando se trazan sobre las desigualdades económicas, identidades y desidentidades culturales. En estos casos siempre existe la tentación de volver a las identidades tradicionales basadas en pobreza y riqueza. Por ejemplo, recuerdo haber asistido a un coloquio, que sólo pudo tener lugar en esta década de los noventa, cuyo objetivo era, en este espíritu de la definición de identidades, limar asperezas y mezclar la experiencia afroamericana con la de la diáspora judía. Un encuentro de intelectuales negros y judíos. Ahí, un sofisticado crítico judío del *New York Review of Books* emitió elocuente perorata sobre la común identidad de judíos y negros con base en una definición freudiana de experiencia común de sufrimiento y persecución. Cornel West, un distinguido intelectual negro, con aquella elocuencia heredada de la tradición bautista sureña (de quienes no pudiendo usar la palabra escrita, perfeccionaron las posibilidades de la palabra dicha), contestó: “Usted habla de la misma experiencia de sufrimiento y opresión, pero ‘¿It seems to me, my brother, that you are doing pretty well...’ ”. A pesar de la mutua e imitable opresión sufrida, la pobreza de los ghettos negros le parecía a West incompatible con la de los judíos. Las identidades nuevamente creadas por el quién tiene.

Robert Hughes es aún más despiadado en su crítica a las luchas por las identidades. Hughes considera que la “política de las identidades” está guiada por el dueto que permea a la cultura norteamericana de hoy: victimidad (*victimhood*) y redención. Por ello, cree Hughes, Estados Unidos es la “cultura de la queja” en la cual todos son víctimas y todos exigen redención. La lógica de queja y redención oculta, según Hughes, la grandeza del mestizaje, el supremo valor de la mezcla, y la verdadera tragedia de Estados Unidos: las decadencias económica y cultural.

Hughes tiene a la mano un culpable del deterioro cultural de Estados Unidos, a saber, la era Reagan. En 1988, dice Hughes, Reagan “dejó a su país un poco más estúpido que en 1980, y mucho más tolerante de las mentiras, porque su estilo de presentación de imagen cortó el tejido de argumentos que conectaban las ideas, y así estimuló la derrota del pensamiento mismo”. Me inclino a dudar que Reagan pueda ser capaz de tanta culpabilidad, pero el simple hecho de su llegada al poder y de su disneylándico mandato, fue sin duda una seña del temple de estos tiempos.

Así está el problema de las identidades, el cual, visto desde la academia y las esferas políticas norteamericanas, parece un debate acalorado. Visto desde las segregadas calles de las ciudades norteamericanas, parece ser uno más de los aspectos —y no el más importante— de la diaria lucha por la supervivencia. Sin embargo, para algunos norteamericanos negros o hispanos, la “política de las identidades” ofrece posibilidades antes impensables para acceder a universidades, compañías y oficinas de gobierno. Para que las promesas de una ciudadanía universal e igualitaria sean cumplidas, es necesario incorporar a quienes han excluido las infamias del pasado. Pero los que aún creen en la meritocracia norteamericana, se quejan de las “cuotas” étnicas en las universidades y oficinas de gobierno, como si en verdad robaran a los blancos su mérito y trabajo los poquísimos miembros de “minorías” que llegan al avanzadísimo estado de competir por un trabajo universitario o burocrático. Y ni siquiera los que llegan alcanzan la promesa de igualdad. Los que “la hacen” se enfrentan también a una suerte de condena cultural que convierte a todo miembro de una “minoría” en nada más que el accidente de su origen étnico o racial. Richard Rodríguez, un agudo crítico chicano que es odiado y amado por su propia comunidad, definió bien esta sensación en su libro *Days of Obligation. An Argument with my Mexican Father*. Ya antes, en los sesenta, James Baldwin, el escritor norteamericano autoexiliado en París, había dejado testimonio de este temor: “abandoné Estados Unidos porque dudaba de mi habilidad para sobrevivir la furia del problema del color en Estados Unidos... Quería prevenirme de convertirme tan sólo en un negro; o, peor aún, tan sólo en un escritor negro”.

Vista desde México, la discusión de las identidades parece un escenario lunar: un paisaje muy lejos de lo que en México se viene llamando desde hace siglos (ya por criollos ilustrados, darwinistas sociales, eugenetistas, ideólogos nacionalistas, o liberales mexicanos de ayer y hoy), “el milagro del mestizaje”: una suerte de orgullo por una ciudadanía homogeneizante obtenida por *default*. El debate de las identidades también parece lejos de la aparente unidad cultural, étnica y lingüística de Madrid o París, la cual permite políticas de promoción demográfica (para ciudadanos de sangre francesa o española) y de decrecimiento demográ-

fico (para árabes y africanos). Si bien en Canadá, después de ires y venires con el “bilingüismo”, el multiculturalismo es un ministerio, en México, en Brasil, en España o en Francia, ¿se podrían dar las características del debate norteamericano sobre el multiculturalismo y las identidades? Muy probablemente no. No cantemos victoria. En ninguno de estos países se puede contar con la protección contra la discriminación racial, cultural o sexual con que se cuenta en Estados Unidos.

En Estados Unidos, o en cualquier otro país, el Sísifo que carga las piedras de las identidades sobre la vetusta montaña de la noción de ciudadanía, aunque parezca que ha llegado a la punta de la montaña, está destinado a recomenzar la tarea en tanto el mundo crea en la importancia de alcanzar sublimes identidades raciales, culturales y étnicas... Mientras sea así, debemos imaginar, como sugería Camus, que este Sísifo de nuestra era, disfruta su labor.

La esperanza del progreso de la des-esperanza

En Estados Unidos, el optimismo de la posguerra se ha vuelto una carga. La fortaleza económica que sostenía ese optimismo enfrenta problemas, y la expansión imperial mesiánica ha perdido enemigos. Existe un sabor de fin de fiesta.

En este contexto, el optimismo, y su aliado más cercano, el progreso, entran en entredicho. Esta puesta en duda es una de las partes más profundas del actual debate cultural en Estados Unidos. Christopher Lasch se dedicó a la crítica del optimismo progresista durante más de 30 años. Fue no sólo una voz crítica, sino, más difícil, una voz autocrítica, pero en febrero de 1994 fue víctima del cáncer. La crítica de Lasch logró una síntesis poco común en el actual ambiente cultural de Estados Unidos: un académico que escapó a lo que Jacoby llamó —en un libro anterior a *Dogmatic Wisdom*— “el fin de los intelectuales”. Un sólido investigador universitario capaz de escribir para un público común, y un activista político no sólo en los sesenta sino a lo largo de toda su vida. Lasch supo sintetizar, como T. S. Eliot (1957) sugiriera, *the presentness of the past* y *the pastness of the present*. De esta manera, escribía historia para luchar en su presente e imaginar mejores futuros. Eso fueron sus libros, desde *The New Radicalism in America* (1965) y *The Agony of the Left* (1969), hasta sus más recientes *The Culture of Narcissism* (1970), *The Minimal Self* (1984) y, el último —una mezcla de mea culpa y testamento cultural— *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics* (1991).

Lasch fue uno de los contrapesos más sólidos a los neoconservadores: grupo de intelectuales de gran lucidez, que reformularon los mitos nacio-

nales, imperiales y triunfalistas de Estados Unidos. Gente que anunció ya el “fin de las ideologías” o “de la historia”, o que denunció el ataque relativista, comunista, amoral y subversivo a los reales valores norteamericanos.

La trayectoria de Lasch es emblemática de un sector crítico que en un tiempo fue oposición política e ideológica, y hoy es además desencanto moral y filosófico. En una entrevista otorgada justo antes de morir, él mismo explicó su transitar ideológico, de la tradición liberal del medio oeste norteamericano (una sociabilidad política que combinaba religión y trabajo con ideas liberales y reformistas), a un marxismo con toques freudianos, y luego a una suerte de radicalismo nativamente norteamericano: un populismo anticonsumista, anticapitalista, humanista y ecologista, republicano y enemigo del progreso a ultranza; una ideología arraigada en las tradiciones radicales de Estados Unidos.

En 1991, Lasch ha abandonado la jerga marxista y vuelve a formas de radicalismo nativo, como lo han hecho distinguidos representantes de la sólida tradición radical inglesa (el ejemplo, E. P. Thompson, también recientemente desaparecido).¹² Así, Lasch encuentra en una forma de populismo radical antiprogresivista su punto de apoyo.

El agotamiento de la tradición progresivista —definida ampliamente, incluyendo no sólo a la izquierda sino también a la derecha reaganiana, la cual no está menos encantada por la visión de una infinita expansión económica— se traiciona a sí misma en su inhabilidad de confrontar... La urgente pregunta de cómo el nivel de vida de los ricos puede ser extendido a los pobres, en una escala global, sin poner una inaguantable carga en los recursos naturales de la tierra... igualdad hoy incluye un nivel de vida más modesto... en el siglo XXI igualdad implica un reconocimiento de los límites, tanto materiales como morales, un reconocimiento que no tiene apoyo en la tradición progresivista.

Se trata de una crítica al progreso ilimitado, a la ambición social e individual desmedida, a los excesos; un fin a la idea del “incremento inmerecido”.¹³

¹² Al igual que Lasch, el historiador E. P. Thompson, en el último de los libros que publicó (un estudio sobre William Blake) regresó a la idea de una tradición radical británica, sustentada en una suerte de moralidad cuyo criterio es el amor, un humanismo rebelde, cristianismo pasional del Jesús de Blake que “actuaba guiado por impulsos no por reglas”. Véase el bello libro de E. P. Thompson, 1994.

¹³ Cf. la idea de “ciudadanos siervos” del pensador catalán Juan Ramón Capella, que resulta una visión complementaria, más internacional, que la de Lasch; igualmente ecologista y contra la ideología del progreso. Ver los ensayos incluidos en Capella, 1993, especialmente los ensayos “El tiempo de progreso” y “Ciudadanos siervos”.

Ante la crisis de las utopías, se busca un nuevo terreno donde parar la idea de una cultura ciudadana. En este sentido, los noventa han visto la tendencia a rastrear las raíces humanistas y libertarias del pensamiento norteamericano. Lasch encuentra en la tradición populista desde el siglo XIX dentro de la historia norteamericana, una raíz ideológica alternativa al socialismo marxista y al liberalismo capitalista rampante.¹⁴ Una tradición de pequeños propietarios, artesanos, comerciantes y granjeros, para quienes la idea de progreso sin límites sólo podría ser entendida como resultado de una ilimitada expansión de deseos y confort. Se trata de una vuelta más a la idea moral e histórica del “ciudadano virtuoso”.

Lasch rastrea los orígenes de esa tradición, y los encuentra en lo que el historiador inglés J. G. A. Pocock llamó “tradición atlántica republicana”; Lasch cree que la “buena” tradición republicana norteamericana tiene sus raíces en el *Machiavellian moment* en el cual una crisis puso a las ciudades a discutir el pasado y presente de la idea republicana. La influencia de esta discusión, que Pocock mantenía, continuó hasta las revoluciones inglesa y norteamericana. Era un republicanismo que se oponía a la forma tradicional de ciudadanía limitada y discriminadora, que contenía las raíces de una ciudadanía universal que iba creciendo en aceptación y discusión, y que aún en los tiempos de Lasch es retomada. Éste es el republicanismo que Lasch encuentra recorriendo lo mismo a Carlyle, que a la virtud puritana, a Emerson, al calvinismo y a la sociabilidad productiva de lo que Lasch llamó *middle American*. Se trata de un marco de ideas que canjeaba el optimismo progresista por la idea de “esperanzamiento” (*hopefulness*), una idea cargada de presente y futuro. El esperanzamiento, afirma Lasch, “no nos previene de esperar lo peor. Lo peor es siempre para lo que el esperanzado está preparado. La confianza en la vida que tienen los esperanzados, no valdría mucho si no hubiera sobrevivido las desilusiones del pasado, en tanto que el conocimiento de que el futuro traerá nuevas desilusiones demuestra la continua necesidad de la esperanza. Los creyentes del progreso, aunque les gusta autoproclamarse como el partido de la esperanza, en verdad tienen poca necesidad de ella, ya que tienen a la historia de su parte”.

Este testamento intelectual, un llamado a recuperar la tradición de virtud ciudadana del radicalismo populista norteamericano, no es una fór-

¹⁴ Acerca de la reconsideración actual del populismo dentro de los círculos de la izquierda norteamericana, véase D’Souza *et al.* “Populism...” Y la reconsideración del populismo más importante desde la posguerra, L. Goodwyn, 1978. Un resumen de la visión de Goodwyn sobre el populismo, así como una comparación de este movimiento con otro popular, Solidaridad en Polonia, se encuentra en L. Goodwyn, 1991.

muía fácil de proponer en el ambiente intelectual norteamericano. Tanto el neoconservadurismo como la izquierda académica estigmatizaron al populismo norteamericano (como movimiento histórico e ideología), y lo transformaron en causa de xenofobia, racismo y antimodernismo en Estados Unidos.¹⁵ Lasch fue estudiante y primer crítico de quien fuera quizá el historiador norteamericano más importante de la posguerra, Richard Hofstadter, líder de la redefinición triunfalista y anticonflictiva de la tradición liberal norteamericana y del consecuente desprestigio del populismo.

Lasch se embarcó en un largo y rico debate con la tradición que representaba su maestro Hofstadter. Por supuesto, idealiza la tradición populista, pero no deja de reconocer que es necesario liberarla de sus connotaciones xenofóbicas, racistas, antintelectualistas, para reducirla a su mínima expresión de virtud ciudadana extraída del trabajo. Pero al hacer esto cae, y él lo sabía, en el amplio depósito donde se embodega a los críticos del progreso: el cementerio de los nostálgicos.

Lasch se sentía incómodo en la simple nostalgia, porque ni era un antimoderno, ni creía que ejercitar la memoria era ser forzosamente nostálgico. Carlyle decía, y Lasch lo creía, que *the eternal stars shine out again, as soon as it is dark enough*. Aceptó el negro panorama de la democracia norteamericana que derivó de las críticas marxistas, y también asumió el relativismo epistemológico e ideológico que decantó de las críticas “posmodernas”. Con todo, Lasch hizo un llamado a la virtud ciudadana, uno no basado en argumentos científicos, sino pragmáticos de aquí y ahora y tan sólo por salvar las ideas de justicia e igualdad. Él creía que su propuesta se sustentaba no en la nostalgia por un pasado venturoso, sino en la memoria racional del pasado y en la conciencia de su relevancia en el presente. Se hubiera sentido más cómodo en el universo del bello término portugués *saudade*; con su *Hopefulness* Lasch quiso decir lo que al poeta Pascoaes le costó una línea: “la esperanza es *saudade* del futuro, la *saudade* es esperanza del pasado”.

En efecto, ante el pesimismo de los tiempos, críticos como Lasch se lanzan al encuentro de una nueva moral pública. En el corazón de esta nueva moral, como afirma Bell, estaría el dilema entre el ciudadano y el individuo egoísta, entre Rousseau y Bentham.¹⁶ Pero la moral que Lasch

¹⁵ Hasta muy recientemente, se intentó una reconsideración del populismo. Véanse estudios como el de L. Goodwyn, 1978, que fue de vital importancia para Lasch.

¹⁶ Curiosamente, Bell considera que los comunitarianistas —entre los cuales incluye a Robert Bellah y Amitai Etzioni— han asumido, como Lasch, la ideología del republicanismo cívico a la Pocock.

y otros radicales buscan es pragmática y si se quiere, por estar consciente de su efimeridad y de su relatividad, “posmoderna”. Pero no deja de ser moral, esto es, ética y subjetiva. Así, por irónico que parezca, Lasch, un heredero de los amoraes *sixties*, regresa el pensamiento radical norteamericano a la noción de deber ser: no todo va, pero lo que va no se justifica ni por ciencia ni por Dios, sino por conciencia “pública” y, muy importante, por interés “nacional”. Ésta es una línea de pensamiento que sustentan críticos norteamericanos tan distintos como Lasch, Richard Rorty, Daniel Bell, Marshall Berman (1940) o Russell Jacoby.

Por ejemplo, Richard Rorty, el filósofo norteamericano que ha regresado al debate contemporáneo a viejos maestros: William James y John Dewey, guarda, como Lasch, una esperanza ciega en lo que significa América: “Nosotros, los seguidores de Dewey, somos sentimentalmente patriotas en lo que toca a Estados Unidos —dispuestos a aceptar que nuestro país puede caer en el fascismo en cualquier momento, pero orgullosos de su pasado y responsablemente esperanzados en su futuro”.¹⁷ Como Lasch, Rorty acepta el relativismo de los tiempos, pero cree en la necesidad de salvar la “comunidad democrática” que Dewey imaginó, en la cual “todo mundo piensa que la solidaridad humana, antes que el conocimiento de algo no meramente humano, es lo que realmente importa”.

Una respuesta similar y más reciente sería la del filósofo Loyal Rule, quien en *By the Grace of Guile* (“por la gracia del engaño”) demuestra un malestar parecido al de Lasch, y también hace un llamado para un nuevo sustento cultural, igualmente provisional, urgente y pragmático, que sea un nuevo pacto ciudadano y una excusa personal de existencia: un nuevo mito, el cual “técnicamente [sería] una mentira...[pero] necesitamos establecer los criterios para una mentira noble”. Si para Lasch, las bases del nuevo orden ciudadano derivan de la historia norteamericana, para Rule vienen de un esfuerzo intelectual, colectivo y casi platónico de salvación: “Si logramos decir una mentira que *parezca* ser objetiva, buena y bella, entonces quizá seamos capaces de ocultar nuestros designios nihilistas donde no podamos encontrarlos”. Hasta estos insospechados extremos, de invitarnos al autoengaño, va llegando la búsqueda de nuevos cimientos sociales.

A Lasch se le puede criticar su fe ciega en lo que él llama *middle America*, que es más bien —por decirlo con Rule— un ejemplo de “mentira noble” aunque muy débil, pero no se le puede simplemente tachar de nostálgico. En Estados Unidos, como en México donde por momentos el credo de las modernizaciones ultrasónicas se vuelve criterio de exclusión

¹⁷ Richard Rorty, 1993.

política, todo aquel que ofrece críticas a las “modernizaciones” es un trasnochado nostálgico, cuando no un vil neanderthal enemigo del progreso. Lasch no vaciló en arremeter contra la ideología del progreso a ultranza, del desarrollo irremediable y científico de las sociedades hacia el mercado y la abundancia. Sin embargo, gran parte de la recepción de su último libro, que descalificó a Lasch y lo puso en el partido de los neanderthales nostálgicos, demuestra cuán dudoso es el progreso intelectual. ¿Cuándo será posible entablar debates sobre problemas sociales, políticos, intelectuales y económicos sin ser zanjados por la artificial y mítica línea del progreso que todo lo divide entre modernos (buenos, científicos y correctos) y antiguos (malos, imbéciles e irracionales)?

En suma, ante la crisis cultural de Estados Unidos, Lasch rescató la crítica al progreso. Que fuera un profesor universitario —decía Santayana de los filósofos— “es un accidente histórico y casi una anomalía”. Pero su voz violó los bordes de las universidades, y hará falta para discutir el trecho que resta para concluir *The American Century*.

Del universo de la posmodernidad al campus de la postabsurdidad

En 1864 se desató una guerra de leyes y decretos que duró dos décadas; una batalla entre las políticas anticlericales del Estado prusiano y los dictámenes del papa Pío IX, quien intentaba mantener bajo control a la Europa católica, incluyendo a Prusia. Varios críticos norteamericanos consideran que esta “guerra cultural” (conocida como *Kulturkampf*, un término de uso común en el debate actual norteamericano) se ha desatado nuevamente, esta vez no en un imperio europeo recién unificado, sino en la *first new nation*. La guerra cultural es por la conciencia de los norteamericanos. Así, James Davison Hunter, en *Culture Wars: The Struggle to Define America*, definió los adversarios de la batalla: por un lado, los “progresistas”, los del partido que pugna por mayor igualdad y tolerancia; por otro, los “ortodoxos” que mantienen viva la idea de una ciudadanía próspera, blanca, decente e individualista. Por su parte, Daniel Bell encuentra que son tres las guerras culturales, y en cada una los adversarios son distintos. Independientemente de las distintas versiones que puedan tomar los adversarios, lo cierto es que el campo de batalla está formado por los programas de estudio y por la vida universitaria.

La vieja idea de manufacturar ciudadanos a través de la educación, fue una realidad en Estados Unidos. Históricamente, la educación primero en Nueva Inglaterra, y luego en el resto del país, definió una ciudadanía a través de la fe en el progreso industrial, en el valor del trabajo, en

la utilidad de la ciencia, y a través del rechazo al estéril intelectualismo, tan cercano a Europa. La educación ilustrada humanista no fue abandonada, pero quedó sujeta a los vaivenes económicos y culturales del mundo occidental. Siempre se buscó crear la nación nueva y original por medio de la educación, pero negando, renegando y copiando la cultura europea. De esta forma, por un lado, especialismo, utilitarismo y antintelectualismo fueron la esencia de los esfuerzos educativos de fines del siglo XIX. Se trataba de crear ciudadanos prácticos y útiles en una democracia meritocrática, la cual, ni que aclarar, excluía a la población negra y a otras minorías religiosas y étnicas. Por otro lado, cuando se hablaba de una educación ilustrada humanista, no se trataba de otra cosa que de las ideas de la ilustración centroeuropea. Para los años veinte, la mayoría de las universidades norteamericanas habían adoptado el programa de estudios conocido como “Civilización Occidental”, el cual había sido desarrollado a petición del Departamento de Estado como curso propedéutico para los soldados norteamericanos reclutados con el propósito de pelear en Europa durante la primera guerra mundial. Con este curso, se pretendía que los soldados se familiarizaran con la herencia europea “por la que iban a luchar”.¹⁸ A partir de entonces, y con pocos cambios, se estableció que los estudiantes norteamericanos tendrían que estudiar los autores grecorromanos clásicos, la ilustración francesa e inglesa, el renacimiento italiano...

A mediados de los años ochenta, comenzó una crítica feroz a este programa de educación, y desde entonces la “guerra cultural” es en esencia el debate sobre los cursos de “Civilización Occidental”. Esto sucedió después de que en los años sesenta, las universidades norteamericanas se volvieron más diversas en su composición étnica y más mujeres lograron entrar a las universidades. Este crecimiento de la diversidad estuvo fuertemente impulsado por políticas gubernamentales como *affirmative action*, encaminadas a favorecer la inclusión de “minorías” en las universidades, bajo la premisa de que un mayor acceso a la educación las sacaría de la marginación. Sin embargo, en los noventa, una crisis de recursos en las universidades y en la economía norteamericana en general hizo saltar las susceptibilidades y los rencores de todas partes. Así,

¹⁸ Para pormenores de este desarrollo, ver el excelente ensayo de Mary Louis Pratt, 1992 y L. Rule, 1994, capítulo V. Contrástese esto con los esfuerzos hechos después de la segunda guerra mundial a través de la UNESCO para generalizar una educación “moderna” y occidental; véase, por ejemplo, el testimonio de Richard McKeon, quien participó de estos esfuerzos de crear planes mundiales en las humanidades y ciencias sociales (ver sus ensayos “Spiritual Autobiography” y “Philosophy and History in the Development of Human Rights”, ambos incluidos en R. McKeon, 1990).

aunque la guerra tiene ya casi diez años, son ecos de aquellos enfrentamientos: la inclusión de escritores y escritoras afroamericanos, chicanos y latinos en el canon con que se educan estudiantes en las universidades de élite de Estados Unidos; el surgimiento de nuevos campos disciplinares (*Black history, gender history, Chicano history, ethnic studies, subaltern studies*, etcétera).

Se afirma el reino de lo relativo, y a esto su correspondiente reacción: el mejor ejemplo, *The Closing of the American Mind* (1987) de Allan Bloom, recientemente desaparecido. Esta fue una defensa ilustrada de los *Great Works* en nombre de una cultura occidental universal y civilizadora, y contra lo que se creía un ataque izquierdoso y, peor, plebeyo. Los que apoyan esta transformación sostienen, como Renato Rosaldo, que la democratización de la cultura “ha ampliado el margen de materiales disponibles en el salón de clases”, y que mañana los nuevos textos alternativos serán parte del sentido común norteamericano.

Russell Jacoby dirige sus municiones a esta guerra. “Por siglos Estados Unidos mantuvo un *love affair* con la educación”, afirma este autor en *Dogmatic Wisdom*, pero el *affair* ha sido concluido no sólo por lo que algunos críticos conservadores llaman *illiberal education*, sino por la existencia de una, dice Jacoby, *illiberal society*: una sociedad no pluralista, desigual, pauperizada, dividida y antintelectual. Como Bloom, Jacoby considera que la realización de una ciudadanía universal, igualitaria y tolerante está en riesgo. Pero, en contraste con Bloom, Jacoby cree que este riesgo no se origina en el terreno de las discusiones educativas, sino en el de las consecuencias culturales de una sociedad mercantilizada y consumista.

Este mercantilismo adquiere una forma especial en las universidades norteamericanas. Así, Jacoby sostiene que una sociedad sustentada por el utilitarismo y el consumo se opone esencialmente a la idea fundadora de “universidades”. Por ello, cree Jacoby, las universidades norteamericanas se han vuelto centros elitistas de *ready made* conocimiento, aunque parezcan supuestos espacios de diversidad cultural y política: “nadie puede interpretar una barra de vendedores de comida —thai, mexicana, etíope, italiana— como algo más que alimento para un hambriento consumidor occidental”.

Para los críticos como Jacoby o Hughes, pues, el debate sobre el multiculturalismo y sobre el programa de estudios de la llamada “Civilización Occidental”, tienen poco sustento social real. El debate se ha llevado a cabo sobre todo en universidades de élite como Stanford, y no, como afirma Jacoby, en las muchas universidades estatales donde se educa la mayoría de los estadounidenses. Para Hughes, el debate acerca de incluir o no en los textos de nativos de Norteamérica, chicanos, afroamericanos o voces marginadas, es bizantino, porque está basado

en una absurda noción de lo que es “occidental”. Para Jacoby, el problema es falso: qué más da si se incluyen, además de blancos chauvinistas, u hombres como Platón, Aristóteles o Marx, junto con “voces alternativas” como Franz Fanon o Rigoberta Menchú, si lo cierto es que nadie lee nada. En verdad, la cuestión no está en incluir o no incluir textos alternativos, sino en lograr recuperar a una sociedad letrada. Para otros críticos, como Rosaldo, la diversidad es *per se* riqueza; sostienen que el esquema tradicional de los cursos de Civilización Occidental refleja las viejas infamias: no incluye negros, chicanos, mujeres y, más terrible, pocos norteamericanos. Curiosamente, el llamado a la diversidad en los textos no es sólo una reverberación del viejo mito fundador de una ciudadanía universal, sino también un eco del añejo anhelo (nacionalista) emersoniano de independizar culturalmente de Europa a Estados Unidos.

Versiones de este tipo de “debate por libros” se han dado en la historia de México. Vasconcelos quería que todos, profesionistas, indígenas y obreros, leyeran a Platón y a Homero. Moisés Sáenz intentó que las lecturas fueran más prácticas, que se orientaran a conocimientos útiles. Narciso Bassols puso a los muchos a leer *El Manifiesto*, a los pocos, *El origen de la propiedad privada...* de Engels. Sin embargo, en una nación donde la cultura nacional ha sido autoritariamente definida, y que nunca ha acabado de ser, y de soñar en ser cosmopolita y moderna, pocos discuten qué se lee a la manera del debate de la “Civilización Occidental” en Estados Unidos.

Existen otros dos aspectos dentro de la educación en Estados Unidos, que han servido como escenarios de las guerras culturales. Por un lado, el lenguaje; por otro, las modas académicas. El lenguaje es la ciudadanía; en él se expresan y se inventan ciudadanos. En una nación de inmigrantes, esto es especialmente cierto, Jacoby mismo evoca los exitosos esfuerzos de Webster —el señor que con el tiempo ha venido a adquirir nombre de diccionario. Gracias a Webster se llevó a cabo una reforma ortográfica y gramatical en el inglés de Norteamérica, que le permitió separarse del inglés británico y sus connotaciones aristocráticas e intelectualoides.¹⁹ El *American English* fue el idioma de la democracia, la igualdad y el pragmatismo de la nueva nación. Como muestran los esfuerzos decimonónicos de Altamirano en México, o los de los modernistas brasileños, el oficio de reformador de lenguaje es tan viejo como el de historiador patrio. Pero, lo que hoy es nuevo, a decir de Jacoby, es que se quiere “reformular la sociedad a través de la reforma del lenguaje”.

¹⁹ A este respecto, el lector puede consultar la interesante reconstrucción de la historia de una retórica democrática para Norteamérica, en Kenneth Cmiel, 1990.

El lenguaje reformado es identificado con lo que se ha llamado *political correctness*:²⁰ un lenguaje que, con base en miles de oraciones parentéticas, con comas, advertencias y aclaraciones reflejan un estrictísimo cuidado de todas las posibles sensibilidades (raciales, sexuales, políticas y sociales). Una manera, dice Jacoby, de “reducir el dolor”, pero “un habla decorosa que quizá haga olvidar la enfermedad”. Esta asepsia lingüística crece en las universidades norteamericanas, pero, contra las exageraciones de muchos críticos norteamericanos que creen que es un ataque casi macartista a la libertad de expresión, es un fenómeno reducido y efímero. Si se quiere tener una muestra del tono de este lenguaje, puede encontrarse en el libro de Jacoby una antología de *greatest hits* de este idioma, para el cual ya se han elaborado diccionarios especializados. Así, por ejemplo, gordo o gorda ya no se usa, ahora se dice “de huesos engruesados”, o “dotado o dotada de un tamaño generoso”. Todos los términos poseen género neutro y referencias racial o étnica difusas. Esto se combina con la añeja tendencia académica de elaborar jergas teóricas especializadas. Para dar un ejemplo, lo que sigue, era el párrafo que anunciaba la conferencia de un profesor que competía por un puesto académico en el prestigioso departamento de antropología de una no menos pomposa universidad (queda en inglés para que el lector tenga un sabor fiel del tono de este lenguaje):

How are cultures imported, exported, deported, transported, reported ack across topoi (spaces of ethnographic localities, texts and temporalities)? 1989: As Salinas de Gortari jailed mobster-like politicians, Satanic cults were exorcised from northern Mexico and Texas —and Yucatan. Disclosure of satanic rituals became an additional means by which to wage regional and local politics, especially the struggle to make Pisté the 107th county... In this context, the ethnographer becomes informant when the Mayor of Pisté asks him the question which is the title of this talk, and the answer overhead by an “oreja”, a government spy and a spy of a local faction. Satanism, ethnographic espionage, new age spiritualism, reform-rhetoric of the PRI, and Maya Culture are the discursive tools and mechanism by which locals fabricate a zerodegree culture identity in their attempts to integrate —beyond local factions, beyond Yucatec regionalism, beyond Maya Culture —with the Mexican nation.

Éste es, pues, un tipo de mosaicos lingüísticos que, en castellano, con los cambios del verbo y del adjetivo por el género, el número y la persona, sería irreplicable.

²⁰ Para una explicación de los orígenes del término, pero desde el lado opuesto ideológicamente, ver R. Perry 1992.

Ante esto, la derecha reacciona con ferocidad, y la izquierda académica defiende sus nichos. Ambos polos parecen creer con su poeta nacional, Walt Whitman, que los norteamericanos eran el pueblo más “fluent and melodious —and the most perfect users of words”, porque “words follow character —nativity, independence, individuality”. Pero no es así. Aunque en una nación de inmigrantes hablar inglés era la primera señal de una ciudadanía, hoy no se aprende a hablar en las pauperizadas y violentas escuelas de los ghettos latinos o negros, sino en la calle, donde otras lenguas están surgiendo. En tanto, en los elegantes *colleges* y universidades norteamericanas, la mezcla de *political correctness* con jerga académica no crea ciudadanos, los ataranta.

La academia norteamericana, como un mercado cultural que se autorreproduce, seguirá produciendo esta lengua o sus derivados. Primero, porque en realidad esta reforma lingüística responde a una necesidad real de escapar al racismo más inconsciente. Y, en segundo lugar, porque así es todo en el amplio mercado académico: modas surgen, crecen, se reproducen y mueren. Se exagera la trascendencia de todo esto, pues se trata de juegos de palabras con los que se manobra, pero contra los cuales se puede usar el antídoto de siempre: claridad, coherencia argumentativa y, muy importante, uso sabio del silencio.

Lo único que se ha puesto en serio riesgo con el hiperrebuscado lenguaje académico combinado con el exagerado cuidado lingüístico del *political correctness*, es la capacidad de ironía y autoburla, lo cual no es poca pérdida. Me imagino que personas tan distintas como el desaparecido Anthony Burgess o el mexicanísimo Carlos Monsivais, o el catalán Manuel Vázquez Montalban, harían de este lenguaje mofa y sarcasmo, como de hecho lo ha logrado excelentemente en sus novelas el académico inglés David Lodge. Quisiera creer que el humor sería un material cáustico para las exageraciones de la jerga académica y la *political correctness*; una sustancia que sólo dejaría viva la esencia de ese lenguaje: la necesidad de estar al tanto de nuestros asumidos y no cuestionados racimos.

Pero las guerras culturales se expresan especialmente en las críticas que hacen seres como Jacoby y Hughes al cariz “posmoderno” que las humanidades han tomado. Ésta es una tendencia académica que al mismo tiempo ha inyectado en las humanidades y ciencias sociales un ingrediente relativista, anticientífico, antielitista, pero también una pesada dosis de complejidad conceptual y discursiva.²¹ Se ha tratado de

²¹ Rorty también ha defendido la existencia de una *petite* guerra cultural en la academia, entre los “posmodernistas” y los que él llama *left-wing Democrat professors* entre los que él se ubica.

hacer una teoría de lo cultural, no científica como el siglo XIX lo quería, pero complejísima, como si la complejidad argumentativa, en una era relativista, hiciera la función de científicidad. Una teoría radicalmente crítica del *statu quo* pero que, como dice Jacoby, “al final del proyecto radical teorizante espera una sorpresa: una celebración de la jerarquía académica, de las profesiones, del éxito. Nunca tanta crítica había dado lugar a tanta reafirmación... Los esfuerzos por deconstruir ideas y valores han llevado a bendecir la sociología del poder”.

Uno no tendría que buscar ni explicaciones teóricas profundas ni oscuras inspiraciones políticas, para entender el porqué de los debates por las modas académicas que se reproducen geoméricamente vía racionios asumidos, jergas, citas que van de artículo en artículo creando una sensación de absurdidad para el observador no creyente. Esta lógica se explica por la simple necesidad de un mercado cultural donde se requiere escribir una tesis doctoral, conseguir un trabajo, publicar mucho, ser famoso, innovador y genial en cada conferencia.

Pero el cariz posmoderno de las humanidades causa tanto ruido y se mete dentro del debate sobre una nueva cultura nacional por dos razones. En primer lugar, porque las tendencias posmodernas han desenmascarado las sutilezas de cómo funciona el poder en los más mínimos “dados por hecho”. Los discursos y las representaciones del nacionalismo han sido uno de los blancos principales de este desenmascaramiento. Por ello, el cariz posmoderno entra en el debate de la ciudadanía en Estados Unidos; una ciudadanía históricamente cosida a la nacionalidad estadounidense. Y en segundo lugar, porque como se puede notar en Jacoby o en Hughes, y en muchos críticos de habla inglesa de uno u otro polo ideológico, porque el posmodernismo es visto como un ataque extranjero al “ethos” nacional. Esto es, se cree que si lo bueno es radicalismo social o conservadurismo liberal, objetividad y coherencia, entonces es doméstico (como en Jacoby o en Laseh o, también, en Bloom). Si lo malo es relativismo, confusión, apolitismo e incoherencia, entonces es extranjero, y muy probablemente francés, o, en su defecto, alemán. En realidad, en ningún lugar del mundo existen las condiciones materiales e ideológicas para que las modas académicas adquieran las proporciones gargantuescas que adquieren en la academia norteamericana. Foucault en Berkeley o Derrida en Irvine, me temo, no son fenómenos parisinos, sino profundamente norteamericanos.

Fin: nota de traducción

Ésta es, pues, una sucinta traducción de los bemoles del debate enredado en la quinteta que iniciaba este ensayo: ciudadanía-Estados Unidos-cultura-desazón-1990. De la desazón, creo, no debemos espantarnos: siempre es un caer en la cuenta. En todo caso, lo que merece explicación no es el pesimismo, sino el fenómeno insólito del optimismo norteamericano. De la ciudadanía como fenómeno del occidente moderno, puede decirse que el debate cultural de Estados Unidos poco añade, a no ser el hecho de ver trabajar, adaptarse, reformarse y negociarse, una vez más y a fines del siglo xx, los componentes clásicos de la idea ciudadana. De cualquier forma, pronto mucho del debate será *memorabilia* de los noventa; la década —se dirá— de los anticuados posmodernos. Pero, en cuanto a la cultura, quedará que: cuando en los noventa se le discutía, aún se ansiaba renovarla, aún se aspiraba a una cultura cívica, dentro de márgenes nacionales, y —desconcertantemente— con un alto contenido moral (rescate de la virtud).

Lo aquí dicho, sin embargo, sólo es una traducción aproximada de un debate cultural que no puede ser fielmente transcrito en el lenguaje cultural de México o de América Latina. Para alcanzar la comprensión completa, habría que hacer un ejercicio de diálogo cultural consistente en bajarle los humos al vecino y sacudirse la inocencia de la casa. Porque, quitado de sus modas pasajeras, el debate habla de desigualdad, injusticia y racismo. Y a eso todos debiéramos buscar respuesta.

A fines del siglo xix, un distinguido oficial mexicano enviado a París para la exposición universal de la torre Eiffel, escribió al gobierno sobre la necesidad de participar en todos los congresos internacionales organizados alrededor de la exposición. Todos, excepto uno: el de “mejoramiento y bienestar de los trabajadores”, porque, afirmaba el oficial, en ese congreso México no tenía nada que decir ni que aprender, no contaba con ninguna infraestructura asistencial al estilo inglés o francés. Lo mejor era difundir las ventajas de México: una clase obrera barata y pasiva que no demandaba esos excesos. En los años noventa de este siglo xx, es cierto, uno puede ver al estilizado profesor de *subaltern studies* hablando de *borderlessness* en distinguidos salones de universidades norteamericanas, en tanto un ilegal salvadoreño o mexicano limpia la pizarra. Pero también vemos al intelectual mexicano repitiendo —en México o en Estados Unidos— los viejos mitos de la raza cósmica, del espíritu festivo mexicano, con aquel racismo y sexismo inconsciente y tan querido, y seguro de que en México somos más baratos y pasivos, menos sensibles y demandantes. En México, existe el riesgo de caer en rutinas parecidas a las de aquel oficial mexicano en el París de fines del siglo

xix. Entre tanto, en Estados Unidos la discusión prosigue, a ratos llena de sin sentidos y de rudeza, pero, no obstante, plena de “una admirable dosis”, como escribía Emerson a Carlyle, de *reason and hope*.

Recibido en marzo de 1995

Revisado en junio de 1995

Correspondencia: The University of Texas at Austin/Department of History/
Austin, Texas 78712-1163/Fax 98 (512) 4757222.

Bibliografía

- Auden, W. H. (1994), *For the Time Being*, Nueva York, Random House.
- _____ (1979), *Selected Poems*, Nueva York, Vintage Books.
- Baldwin, James (1961), “The Discovery of What it Means to be an American”, en Baldwin, *Nobody Knows my Name*, Nueva York, Vintage International.
- Bercovitch, Sacvan (1993), *Rites of Assent. Transformations in the Symbolic Construction of America*, Nueva York, Routledge.
- Berman, Marshall (1940), *All that is solid melts into air: the experience of modernity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982.
- Bell, Daniel (1992), “The Cultural Wars”, *The Wilsonian Quarterly*, vol. XVI, núm. 3, verano, pp. 74-107.
- Bellah, Robert N., et al. (1986), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Harper and Row, 1986.
- Blake, Casey y Christopher Phelps (1994), “History as Social Criticism: Conversation with Christopher Lasch”, *Journal of American History*, marzo, pp. 1310-1332.
- Bloom, Allan (1987), *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Capella, Juan Ramón (1993), *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta.
- Carlyle, Thomas (1888), *Past and Present*, Chapman and Hall, Limited, Londres, 1843.
- _____ y Ralph Waldo Emerson (1883), *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson (1834-1872)*, t. 1, Boston.
- Cmiel, Kenneth (1990), *Democratic Eloquence: The Fight over Popular Speech in XIX America*, Nueva York, W. Monrow.
- Dorrien, Gary (1993), *The Neoconservative Mind. Politics, Culture, and the War of Ideology*, Filadelfia, Temple University Press.
- D'Souza, Dinesh (1991), *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, Nueva York, Free Press.

- *et al.* (1991), "Populism vs. The New Class: The Second Elizabethtown TELOS Conference, April 5-7, 1991", *Telos*, núm. 88, verano, pp. 2-36.
- Eliot, Thomas Stearns (1957), *On poetry and poets*, London, Faber and Faber.
- Gomes, Pinharanda y Dalila L. Pereira da Costa (1989), *Introducción a la saudade. Antología teórica y aproximación crítica*, traducción de P. A. Vidal, México, Fondo de Cultura Económica.
- Goodwyn, Lawrence (1978), *The Populist Movement in America. A Short History of Agrarian Revolt in America*, Nueva York, Oxford University Press.
- (1991), "Rethinking Populism. Paradoxes of Historiography and Democracy", *Telos*, núm. 88, verano, pp. 37-56.
- Greenfeld, Liah (1993), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hawkins, Richmond L. (1938), *Positivism in the United States (1853-1861)*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hoeveler, David J. (1991), *Watch on the Right. Conservative Intellectuals in the Reagan Era*, The University of Wisconsin Press.
- Hofstadter, Richard (1965), *The Age of Reform*, Nueva York, Random House.
- Hughes, Robert (1993), *La cultura de la queja*, Barcelona, Anagrama.
- Hunter, James Davison (1955), *Before the shooting begins: searching for democracy in America's culture war*, Nueva York, Free Press.
- (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books.
- Jacoby, Russell (1994), *Dogmatic Wisdom. How the Cultural Wars Divert Education and Distract America*, Nueva York, Doubleday.
- (1987), *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academy*, Nueva York, Basic Books.
- Kimball, Roger (1990), *Tenured Radicals. How Politics has Corrupted Our Higher Education*, Nueva York, Harper and Row.
- Lasch, Christopher (1991), *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, Nueva York, Norton Company.
- (1969), *The Agony of the American Left*, Nueva York, Knopf.
- (1962), *The American Liberals and the Russian Revolution*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1978), *The Culture of Narcissism: American Life in Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, Norton.
- (1984), *The Minimalself: Psychic Survival in Troubled Times*, Nueva York, W.W. Norton.
- Lodge, David (1984), *Small World. An Academic Romance*, Nueva York, Warner Books.
- (1975), *Changing Places: A Tale of Two Campuses*, Londres, Seeker and Warburg.
- Marinestras, Elise (1988), *Nous le peuple. Les origenes du nationalisme américain*, París, Gallimard.
- McKeon, Richard (1990), *Freedom and History and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press.

- Melville (1992), "Hawthorne and His Mosses" (1950), incluido en Ch. Ricks (ed.), *The Faber book of America*, Londres, Faber and Faber, Inc., pp. 290-291.
- Perry, Ruth (1992), "A Short History of the Term Politically Correct" en Patricia Aufderheide (ed.), *Beyond PC. Toward a Politics of Understanding*, Saint Paul, Minnesota, Graywolf Press, pp. 71-79.
- Piccone, Paul (1993), "Scapegoating Capitalism. Symposium on Russell Jacoby's *Dogmatic Wisdom*, *Telos*, núm. 97, otoño, pp. 85-96.
- Pocock, John Greville Agard (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- _____ (1987), "Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologica Americana" *Journal of the History of Ideas*, núm. 48, pp. 325-346.
- Pratt, Mary Louis (1992), "Humanities for the Future" en Darryl J. Gless y B. H. Smith, *The Politics of Liberal Education*, Durham, Duke University Press.
- Rodríguez, Richard (1992), *Days of Obligation. An Argument with my Mexican Father*, Nueva York, Viking.
- Rorty, Richard (1993), "Trotsky and the Wild Orchids" en Mark Edmundson (ed.), *Wild Orchids and Trotsky. Messages from American Universities*, Nueva York, Penguin Books.
- Rosaldo, Renato (1993), "Cultural Citizenship and Educational Democracy", The Américo Paredes Lecture, presentada en marzo, Austin, Universidad de Texas (manuscrito).
- Rule, Loyal (1994), *By the Grace of Guile. The Role of Deception in Natural History and Human Affairs*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
- Santayana, George de (1967), *Character and Opinion in the United States*, Nueva York, Norton Library.
- Smith, Roger M. (1993), "Beyond Tocqueville, Myrdal, and Hartz: The Multiple Traditions in America", *American Political Science Review*, vol. 87, núm. 3, pp. 549-566.
- Steinfels, Peter (1979) *The Neoconservatives-The Men who are Changing America's Politics*, Nueva York, Touchstone Book.
- Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Thompson, E. P. (1994), *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Nueva York, The New Press.
- Velasco, Jesús (1994), "The Influence of Ideas on Policy Realignment. The Neoconservative Case", tesis de doctorado, Austin, University of Texas.
- West, Cornel (1993), *Race Matters*, Boston, Beacon Press.