

# El individuo latinoamericano y la herencia del honor

Por Marcos CUEVA PERUS\*

1

EN AMÉRICA LATINA el gobierno suele ser percibido como ilegítimo, diríase que a partir de una reacción casi refleja, salvo excepciones. En buena medida ha ocurrido así por la frecuencia de asonadas militares entre los siglos XIX y XX, pero también por la de fraudes electorales, de tal modo que en la actualidad pareciera necesitarse de toda suerte de supervisiones para llevar a cabo las elecciones. La problemática se ha reavivado por los “golpes blandos” ocurridos de un tiempo a esta parte —como el de Brasil— mediante la utilización de un aparato jurídico que tampoco aparece como legítimo. Son muchas las formas de “acomodarse” a un gobierno ilegítimo: se acata pero en realidad no se cumple.

Ahora bien, hemos querido preguntarnos aquí por la influencia que un fenómeno colectivo como el del poder tiene sobre el individuo, que no responde a la simple imposición de “malos gobernantes” sobre “buenos gobernados”. Las raíces de una ilegitimidad que toma diferentes carices —económicos, políticos y sociales— se remontan a la Conquista y la Colonia, y permean los más diversos ámbitos de la vida. Por tomar un solo ejemplo, a juzgar por lo dicho por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*,<sup>1</sup> pareciera que en la sociedad mexicana es legítimo, digamos que bien visto, “chingar”, ejerciendo la violencia, mientras que no lo es “ser chingada” (o “ser chingado”), aun sin ejercer violencia: algo está torcido desde el momento en que lo ilegítimo se legitima, violentar aprovechando una precariedad.

Tal legitimidad se asocia con el uso de la fuerza o con el abuso en todas sus formas, el verbal incluido. Con todo y que el abuso suela ser “bien visto”, y hasta como propio de alguien “honorable” —digno de honores—, no quiere decir que deje de ser ilegítimo. El problema está entonces en saber cómo se justifica esta ilegitimidad

---

\* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <cuevaperus@yahoo.com.mx>.

<sup>1</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), México, FCE, 2015.

ante sí misma y ante los demás: lo hace mediante un código de honor heredado de la antigua metrópoli, del que nos ocuparemos más adelante para discutir el carácter “dependiente” —y no autónomo y soberano— del individuo latinoamericano. Para hacer lo anterior nos basaremos en el texto *¿Existen individuos en el Sur?*, del sociólogo peruano Danilo Martuccelli.<sup>2</sup>

Cabe preguntarse por los mecanismos mediante los cuales lo ilegítimo logra verse a sí mismo y más aún, que los demás lo vean como legítimo, como norma a seguir o en todo caso como algo “digno de respeto” (y hasta de honores); algo ilegítimo puede llegar al punto de no ser visto en su ilegitimidad. A modo de ejemplo, en esta introducción cabe mencionar que en México un porcentaje muy alto de violaciones a mujeres sucede “tranquilamente” —y sin denuncia— dentro del núcleo familiar de la víctima o por parte de conocidos.<sup>3</sup> Para el agresor la familiaridad constituye una ventaja —y puede conllevar su honor— que consiste en silenciar —creando una complicidad— un acto ilegítimo, además de violento, aprovechando la endogamia. Es decir, si se quiere, la familiaridad y la honorabilidad sirven para encubrir la violencia y la ilegitimidad, algo que hará una distinción entre la colonia y la metrópoli. En las conclusiones habremos de volver sobre los mecanismos precisos que permiten este ocultamiento.

Para explicarnos parte del asunto de la “mirada”, hemos hecho una analogía con el cuadro *Las meninas* (1656) de Diego Velázquez, sobre el cual alguna vez trabajara Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.<sup>4</sup> Empezaremos por preguntar si en América Latina el individuo se encuentra confrontado a la vulnerabilidad y la inestabilidad *per se*, como lo sugiere Martuccelli, o suele enfrentar el problema de la ilegitimidad de arriba hacia abajo, que es distinto. En todo caso, el individuo de la modernidad debería ser autónomo, singular y capaz —se entiende que en libertad— de “evaluar personalmente la ley moral y de legitimar gracias al contrato el orden social”, dice Martuccelli. Y agrega: “no hay individuo sin distinción clara entre su propia persona y la de otros.

---

<sup>2</sup> Danilo Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?*, Santiago de Chile, LOM, 2010.

<sup>3</sup> Adriana Navarro Ramírez, “La violencia sexual en México inicia en casa y en su mayoría queda impune”, *Expansión* (CNN), 11 de marzo de 2013, en DE: <<https://expansion.mx/salud/2013/03/11/la-violencia-sexual-contra-la-mujer-es-parte-de-la-cotidianidad-en-mexico>>. 70 % de los casos se da en la familia.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), México, Siglo XXI, 2005.

Esta distinción, culturalmente valorizada, se encuentra en la raíz del largo proyecto occidental de desarrollo de la autoconciencia”.<sup>5</sup> Tal vez esa distinción no siempre sea posible en América Latina.

Aquí deberían evitarse dos tipos de aproximaciones, una la que se basa en la identidad y otra, en el *ethos*, por lo demás ligadas entre sí. “Tener identidad”, fuerte o precaria, no es garantía de legitimidad ni de que se sepa qué busca legitimar eventualmente el discurso identitario, que no está forzosamente abierto y sí en cambio demasiado cerca de “imágenes” que son problemáticas (por ejemplo, si legitiman lo ilegítimo en nombre de una unidad conciliatoria). El sociólogo chileno Jorge Larraín escribe: “mientras estudiar la cultura es estudiar las formas simbólicas, estudiar la identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas en la interacción para la construcción de una auto-imagen”.<sup>6</sup>

A su vez, en una comunidad el *ethos* está constituido por rasgos y modos de comportamiento que pueden confundirse con una “segunda naturaleza” y con la cultura (de hecho, la confusión está cuando se dice “la cultura de” en vez de “el hábito de”). Ambas aproximaciones llegan a justificar costumbres que no por estar respaldadas en la tradición o incluso en la religión son válidas y —de nueva cuenta— legítimas. De hecho estas costumbres, heredadas de un pasado no elaborado y mitificado suelen servir en América Latina para deslegitimar la ley y la razón con la que chocan incluso en la cotidianeidad. Hay otras maneras de plantear ciertos interrogantes sobre la individuación en la región: en vez de preguntar si el individuo latinoamericano “tiene identidad” o forma parte de tal o cual *ethos*, cabe interrogarse sobre cómo suele representarse a sí mismo y en relación con los demás. No se excluye que se represente a sí mismo a la vez con todos los derechos del individualismo y apegado a las costumbres más gregarias. Tampoco se descarta que termine creyendo la representación que oculta la violencia primigenia; el individuo puede terminar ocultándose a sí mismo como se la oculta a los demás, para no perder las posibilidades sociales del honor.

---

<sup>5</sup> Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?* [n. 2], pp. 75-76.

<sup>6</sup> Jorge Larraín, “El concepto de identidad”, *Famecos* (Porto Alegre), núm. 21 (agosto de 2003), p. 32.

LA pregunta acerca del honor bien puede ser: ¿de qué mirada se trata y hacia dónde se dirige? En el famoso cuadro *Las meninas* (1656) de Diego Velázquez, éste, al hacer abstracción de la pareja real retratada en el espejo, como que invita a los espectadores a participar con la mirada, la cual, como sugiere Michel Foucault, pareciera no llegar a establecerse ni a fijarse nunca, ya que el pintor, dentro del cuadro, dirige su mirada al espectador que al mismo tiempo lo ve. ¿Vemos o nos ven? “La mirada del pintor, dirigida [...] al espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuanto espectadores surgen; en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar” y “el espectador y el modelo cambian su papel al infinito”, observa el autor francés,<sup>7</sup> el cual ve un llamado a la complicidad del espectador, por ejemplo con el pintor que invita a mirar: “en el momento en que colocan al espectador en el campo de su visión, los ojos del pintor lo apresan, lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio”.<sup>8</sup> He aquí ciertamente la posibilidad de una participación que puede llegar hasta cierta complicidad, justamente “privilegiada y obligatoria”.

Pero en realidad, ¿cuál es el espectáculo si el pintor no está retratando más que a la pareja imperial, Felipe IV y Mariana, según se deduce del espejo pintado en el cuadro, y son estos personajes los vistos por la infanta y los demás? Siempre de acuerdo con Foucault, sucede que “lo que ven todos los personajes del cuadro, son también los personajes a cuyos ojos se ofrecen como una escena que contemplar”.<sup>9</sup> Reencontramos algo de la honra y el honor, y hasta en el pintor puede verse a alguien honrado de que la realeza pose para él. ¿El espectáculo es la pareja imperial, a la que todos dirigen la mirada, o son los integrantes del cuadro, hacia los que mira la misma pareja? “El cuadro en su totalidad ve una escena para la cual él es a su vez una escena”.<sup>10</sup> Dicho de otro modo, los retratados, que no observan al espectador, dirigen su mirada a la pareja imperial, y al mismo tiempo están “puestos en escena” para la misma: cada quien observa desde un lugar perfectamente ubicado

<sup>7</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas* [n. 4], p. 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibid.*

y “en espejo”. A fin de cuentas, la representación se da como pura representación, con el vacío del sujeto mismo.

En este marco no hay lugar para nada ilegítimo (sería agüestias o chusco) y cada quien está ubicado conforme a su estatus adscrito, determinado de antemano y no adquirido. De apariencia innovadora, el cuadro es en realidad profundamente conservador, como lo es a su vez el Barroco, aunque no sea éste el espacio para discutirlo a fondo. Como sea, y para decirlo con palabras del historiador Claudio Véliz, se trata de un profundo conformismo. La metáfora del Barroco es, al decir del mismo Véliz, la de una técnica para la preservación de la unidad y el control de la diversidad, una afirmación de la estabilidad y una forma, nótese bien, de “acusar al cambio como ilusión”; es una “reiteración de la fe en las cosas como son, un rechazo del señuelo de las cosas como podrían ser”,<sup>11</sup> siempre en palabras del autor, que compara —se esté o no de acuerdo— lo estático del mundo español con lo dinámico del anglosajón.

Como en *Las meninas*, más allá de las apariencias no hay sujeto sino lugares asignados, y quedan las apariencias mismas. Véliz hace notar cómo en el arte barroco, por magnificante que sea, se desdeñan las “articulaciones”, por lo que la habilidad para responder a las partes individuales está perdida. ¿Qué es en efecto lo que importa en *Las meninas*? No cada quien *per se*, sino el modo en que cada quien se muestra y en que cada quien es visto y “honrado”, si se quiere. La fachada barroca no es en el fondo más que la exposición de un “cuerpo unificado”, que debe alcanzar al mayor número de personas: “si hay un movimiento, afecta a toda la estructura, y es ilusorio; la realidad está empaquetada con una sólida, inamovible estructura en la cual nada puede ser cambiado sin pérdida”.<sup>12</sup> “Los edificios barrocos —prosigue Véliz— eran concebidos y diseñados como un todo unificado; cada parte dependía de la otra, de tal manera que la adición de cualquier cosa que no respetara absolutamente el espíritu y la forma del todo sería necesariamente discordante e inadmisibles”.<sup>13</sup> Cualquier cambio, una adición o sustracción, sería entonces peor y contra el “sosiego”

---

<sup>11</sup> Claudio Véliz, *The New World of the Gothic Fox: culture and economy in English and Spanish America*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1994, p. 71. La traducción es nuestra.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 80.

(del todo), virtud del monarca y por cierto que de todos. En *Las meninas* cada pieza está en su lugar en el cuadro y ninguna puede sumarse o restarse, salvo el perro que es un objeto, como lo hace notar Foucault.

El Barroco, más que un llamado a la participación activa, lo es a la complicidad pasiva, lo que puede anular la distancia del observador que de otro modo sería necesaria para la reflexión, la acción e interacción entre ambas. En este mundo de lugares adscritos que no admite que alguien se mueva del suyo, seguramente bajo riesgo de perder el honor, no caben sujetos activos y autónomos, soberanos. Ahora bien, ser activo y autónomo es parte de lo que define a un individuo que al mismo tiempo es sujeto y no meramente objeto.

Martuccelli se plantea la existencia de individuos en América Latina aunque no exactamente en los términos anteriores. Para él, no es que en la región no haya individualidad y no cabe entonces contraponer su existencia en el Norte y su supuesta inexistencia en el Sur. Sucede que la individualidad “se juega”, por así decirlo, de una manera diferente en el Sur que en el Norte: en particular, en América Latina tiene lugar al margen de las instituciones, si no es que incluso contra ellas (no hay un individuo institucionalizado), y en un medio social que suele caracterizarse por la inestabilidad y la vulnerabilidad. Así las cosas, el individuo latinoamericano se caracteriza por “manejar situaciones” (para “irla llevando”, como se dice en México) y el oportunismo que le atribuye Martuccelli obedece a las circunstancias mencionadas. Parafraseando un título de Manuel Payno, hay que saber ser “el hombre de la situación”, de la “oportunidad”, “tener cintura”. Con todo, el argumento presenta a nuestro juicio un problema ya que esta individualidad, así descrita —sin dejar de recordar en algo al “axolote” de Roger Bartra—,<sup>14</sup> se presenta sin otro asidero que algo así como la inconsistencia, misma que permite evitar... ciertas categorías (¿se juega la individualidad por igual en todos los grupos sociales y hay en esto una América “única”?).

3

**LA** violencia es ciertamente algo insoslayable y, a nuestro juicio, no está forzosamente en el acomodo entre verticalidad y horizontalidad

---

<sup>14</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano* (1987), México, Penguin Random House, 2014.

en las relaciones, contra lo que sugiere Martuccelli, quien, hasta cierto punto, resuelve el problema observando que el engaño se da mucho en América Latina. Ello supone, agregaríamos, la existencia de alguien que engaña y alguien que “cae”, porque no siempre al que le sucede es porque “se deja”. Tampoco es seguro que todas las relaciones sean “falsas”, al ser al mismo tiempo y por fuerza cosas afectivas e instrumentales. En todo caso, en esta intersección de verticalidad y horizontalidad, Martuccelli encuentra cuatro variantes del “juego” en la asimetría: la metacompreensión implícita, la arbitrariedad taimada, el desafío controlado y la astucia criolla.<sup>15</sup>

Es probable que esta necesidad de “juego” en la asimetría que detecta el autor exista en otros lugares, el Norte incluido. Como sea, el problema del intercambio de miradas —que determina el “honor” en sus versiones transmutadas— no está excluido pese a la desigualdad, como lo prueba el caso de la arbitrariedad taimada:

la arbitrariedad debe, en algún punto, y de alguna manera, acompañarse de cierta forma de humillación. Cierto, hay que suavizar la tensión, pero solo suavizarla. En el fondo, es imperioso mostrar que se ha engañado al otro o que se ha recurrido a la arbitrariedad, obligarlo, entonces, a reconocer que ha sido “sometido”, y solamente una vez aceptado este punto, poner en acción una estética relacional que permitirá a la víctima, bajo la forma de una hipotética revancha en el futuro, recuperar su autoestima. La arbitrariedad debe ser visible: en el marco de un lazo social dual, el poder es inseparable del abuso.<sup>16</sup>

¿Recuperar la autoestima o salvar el honor tiene implicaciones sociales? Martuccelli dice: “en el marco del juego asimétrico, el problema principal [...] es exhibir el acto de fuerza e incluso la arbitrariedad —pero jamás el abuso— con el fin de manifestar públicamente su potencia”, pero el abuso abierto “engendra repulsa”, por lo que agrega:

en el seno de interacciones igualitarias, se trata de suministrar al individuo moral o socialmente “rebajado” elementos de compensación que le ayuden a aceptar la situación sin perder la cara —lo que supone una solicitud para consolarlo en tanto corolario inevitable de una sociedad en la que todos los individuos deben guardar la cabeza erguida. Por el contrario, en el contexto

---

<sup>15</sup> Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?* [n. 2], p. 228.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 232.

de la verticalidad taimada es indispensable que la arbitrariedad, o su posibilidad, permanezca visible. Difícil equilibrio que corre a todo momento el riesgo de desbarrancarse, ya sea porque su visibilidad se afirma de manera demasiado abierta u ostentosa (cayendo en el abuso), ya sea porque se ha intentado ejercerla de manera demasiado subrepticia dando espacio a una interpretación de la debilidad del superior [...] Prisioneros del juego entre la verticalidad y la horizontalidad, es en el cara-a-cara como hay que saber imponerse.<sup>17</sup>

Hay que insistir en el cara-a-cara, el “no perder la cara”, en ese “guardar la cabeza erguida”... Todo “pasa por una variación infinita de actitudes que pueden ir desde un tono de voz, una mirada, una aclaración, un maltrato... en una lista que podría prolongarse a voluntad”.<sup>18</sup>

“La cabeza erguida” y el “no perder la cara” a los que se refiere el autor representan, en efecto, el “honor” —más que la “honra”— en una sociedad que heredó sus costumbres de la metropolitana, pero que a su vez está siempre atravesada por la violencia. Así pues, para Martuccelli, *“lo importante en el fondo no son las capacidades semiológicas de cada cual para tasar al otro, sino las aptitudes para jugar en y con la asimetría”*,<sup>19</sup> que no implica dejar de “tasar al otro”. Lo que de paso queda dicho es que en la forma y en el fondo no hay igualdad posible (a diferencia de países del Norte que pueden permitirlo en la forma), más allá de apariencias que tal vez no son exactamente formas: la máscara de Paz tal vez no es una forma, sino más exactamente una imagen o, para ser aún más precisos, un juego de imágenes. “La relación no es pues primera. *La relación es el objetivo. A la vez, y extrañamente fuente del autosostén de la vida social en su conjunto, y elemento cotidiano e interactivo particularmente tenso*”.<sup>20</sup> Así, *“la semiología porta menos sobre las posiciones sociales en tanto tales, que sobre las interacciones propiamente dichas”*.<sup>21</sup>

El problema no es [...] solamente “tasar” al otro —rico o pobre, poderoso o subalterno—, *sino afirmarse en todas las relaciones* evitando el doble riesgo de un abuso excesivo por un lado, y del desaire por el otro. A lo

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 228. Las cursivas son del original.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 227. Las cursivas son del original.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 228. Las cursivas son del original.

más, es posible expresar una sonrisa: plena en el caso de los dominadores, contenida —pero visible— en el caso de los subalternos. Pero en ambos casos, *siempre hay que colocar al otro en su lugar*.<sup>22</sup>

¿Desaire? Es otra vez cuestión de honor. ¿Cuál horizontalidad real puede haber, entonces, más allá de “salvar el honor”, asunto no muy moderno que digamos ni tan específicamente latinoamericano? Si se quiere, de distintas formas hay que recordarle al otro este lugar de acuerdo con lo que dicta no la interacción, sino la representación que cada quien tiene de sí mismo y que la mirada externa debe corroborar. Lo que el pintor hace en *Las meninas* es justamente colocar a cada quien en su lugar —pero sin necesidad de violencia— o incluso, si se prefiere, darle a cada quien el lugar que le corresponde de acuerdo con las jerarquías.

¿De dónde se hereda la fuerza de un código de honor que reaparece una y otra vez en Martuccelli y en el juego de espejos de las imágenes propia y del otro? Desde el siglo xvii, con la refeudalización de España y terminada tiempo atrás la guerra de Reconquista, el honor es heredado, incluso entre los vasallos. De acuerdo con el filólogo español Fernando Cantalapiedra Erostarbe: “el vasallo, por el simple hecho de nacer, tiene ‘honra’ porque posee ‘honor’, o viceversa. Los dos conceptos empiezan a confundirse al mismo tiempo que se estabiliza el nuevo orden social, en el cual el sujeto no es ya solamente responsable de sus actos ante el rey, sino también ante la ‘opinión pública’ y ante él mismo”. Así, “la opinión, y no los hechos, pasa a regir la ‘fama’ y el ‘honor’ de los sujetos”; para los dramaturgos “la fama está en la opinión / y el honor está en la fama”. En estos versos “la ‘fama’ está en relación hipotáctica con la ‘opinión’, en el sentido de reputación y de reconocimiento público, e hipertácticamente en conexión con el ‘honor’”.<sup>23</sup> Nótese que importa el juego de la imagen y no los hechos, que pueden ser puro pretexto para la “verificación” de aquél. El honor depende por lo tanto de la mirada ajena que debe apuntar siempre a una supuesta “alta estima” de su propietario, independientemente de los hechos, como anota Cantalapiedra. Y prosigue:

Al nacer el sujeto con “honra” y “honor”, la opinión tiene ante todo un valor de verificación y de control ideológico, dado que la sanción se otorga ya con

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 236. Las cursivas son del original.

<sup>23</sup> Fernando Cantalapiedra, *Semiótica teatral del Siglo de Oro*, Kassel, Reichenberger, 1995.

el nacimiento del sujeto, esto por un lado; por otro, el sujeto puede acrecentar su “honra” y su “honor”, o simplemente demostrar que es merecedor de esos dos valores. José Antonio Maravall y José María Díez Borque han demostrado fehacientemente que este “ascenso” es una simple manipulación ideológica, al servicio, precisamente, de la jerarquía estamental [...] En este entorno ideológico, el “honor” sanciona “la honra”, en el sentido de que el primero implica el reconocimiento social de la segunda [...] El “honor” es la imagen pública reflejada por el espejo individual de la “honra”.<sup>24</sup>

Díez Borque ha hecho notar por su parte que “a diferencia de la moral cristiana, honor no es sinónimo de virtud, ni de dignidad moral, que se adquiere por las buenas obras, sino algo inherente que se puede perder por la opinión de los demás en cuanto que honra y fama se rubrican, fundiéndose el aspecto individual y el aspecto social”.<sup>25</sup> Ya que de individuo se trata, su “socialidad interior”, como la llama Martuccelli, bien puede ser el reflejo interno de esta mirada exterior, por una herencia de “honor” y no por una “socialidad” particular.

Martuccelli considera que la subjetividad latinoamericana no es introspección, sino “una relación estrecha con la socialidad”.

En este sentido, la interioridad no es un refugio introspectivo; la interioridad se manifiesta en una socialidad particular, en los recursos orales presentes en ésta, en un trabajo en el cual, incluso, la subjetividad no es producida por sí mismo y ni tan siquiera con el otro [nótese bien, nota nuestra], pero puede incluso ser verdaderamente producida *por* el otro.<sup>26</sup>

A fin de cuentas, no es sino el sentido de la subjetividad sin sujeto que se encuentra en *Las meninas*, donde cada quien es “producido” por la mirada del otro, que llega a importar más que la propia subjetividad e interiorización. Es lo mismo en el código de honor, que hace depender la honra de la reputación, es decir, de la mirada de la opinión pública. Siguiendo a Kathya Araujo, Martuccelli sugiere en efecto que “la subjetividad es testimonial, o sea necesita ser corroborada por los otros, y podría decirse incluso ser ‘producida’ por ellos”.<sup>27</sup> No es otra cosa la que dice el código de honor al depender de la opinión pública que certifica —o no, in-

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>25</sup> Citado por Cantalapiedra en *ibid.*, p. 27.

<sup>26</sup> Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?* [n. 2], p. 220. Las cursivas son del original.

<sup>27</sup> *Ibid.*

validándolas—reputaciones. Así las cosas, para el autor peruano, “la subjetividad [latinoamericana] no es ni vacía ni profunda. Es una superficie que se moldea chismorreando, contando cosas, que es fría y fresca, frívola, producida con y por los otros, oral. Una socialidad interior”.<sup>28</sup>

El mismo autor insiste en el problema de la imagen, primero al afirmar que el poder indicativo latinoamericano tiene necesidad de “una mezcla de teatralización exacerbada, de imperio declarativo de la ley, de promulgación generosa de derechos y del recurso a violencias arbitrarias”.<sup>29</sup> A juicio del mismo autor, no es forzosamente “un poder en escena”, sino que puede ser “una falta de poder en escena”. Sin embargo, no hay falta de poder en la puesta en escena de *Las meninas*, sino una forma desafiante de ostentación, sin fisura, algo que también se puede encontrar —con más violencia— en ciertos sectores sociales latinoamericanos, como los acomodados.

Si no ocurre exactamente así en todos los sectores en América Latina, es preciso volver sobre el problema de la ilegitimidad: la “puesta en escena” puede buscar hacerla desaparecer y por ello la teatralización es tal vez más fuerte, lo que lleva a lo que el autor llama, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, los “excesos de teatralización”.<sup>30</sup> Como sea, para Martuccelli, aquí “la teatralización es el corazón del ejercicio del poder”.<sup>31</sup> Es una teatralización que obliga al otro —como el cuadro de Velázquez— a ver en determinada dirección (privilegio... y obligatoriedad), haciéndolo cómplice más que partícipe activo de la creación: cada integrante del cuadro bien podría estar haciendo un guiño de ojo. Para lo que Martuccelli denomina “actor metonímico”, que obtiene su razón de ser “por referencia al todo”, esta referencialidad es externa: es decir, “le viene dada más por la mirada de los otros que por su propia percepción”,<sup>32</sup> sin duda porque ésta no puede ver al otro real —hipnotizada como cae en el “sí mismo en representación para otro”—, que por lo demás no despierta ninguna curiosidad, salvo en la medida en que devuelva una determinada imagen. La “conciencia” religiosa se define también en esta forma: “si el Cristo

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 161. Las cursivas son del original.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 162. Las cursivas son del original.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 244.

está presente en la conciencia, está sobre todo presente en la mirada. Para muchos incluso, es más una imagen que mira desde la Cruz que una moral que objeta desde la conciencia”,<sup>33</sup> lo que, dicho sea de paso, supone que no hay interiorización de la religión y que es mucho lo que puede hacerse y deshacerse “mientras no se vea”, recurriendo a la ilegitimidad en la sombra... o por la espalda.

En América Latina, el problema radica entonces en que cada individuo no tiene una representación exacta de sí mismo surgida del interior, sino de la que le han asignado a través de otra representación. Lo anterior lo conduce a mirarse primero a través de otros, de la imagen que esos otros le devuelven o, para decirlo coloquialmente, del “qué dirán”. De acuerdo con Martuccelli, esto sucede debido al código de honor de origen metropolitano, que este autor no considera, y marca un rasgo dominante que podría tener contraparte entre otros sectores de la población. La representación de sí mismo debe corresponder con el estatus adscrito —la mirada del otro, el colectivo— para no violentar el lugar de cada parte en el todo, que es lo que quiere el Barroco.

En *Las meninas*, en realidad no hay sujeto porque en la representación todos los lugares están cuidadosamente asignados por las miradas y tal vez por la pareja imperial. Aunque cada quien pueda llamar la atención, lo hace en una representación de sí mismo que corresponde al lugar asignado, es decir que certifica este lugar a través de la representación misma. El drama de los sectores populares al que llega a aludir Martuccelli bien puede estar entonces, a reserva de volver sobre ellos, en que se representan a sí mismos con la mirada del poder, es decir, con la mirada de otro, que aun siendo ajeno, parece más familiar que lo que podría ser la mirada familiar misma. De seguirse a Martuccelli, el individuo latinoamericano no podría representarse a sí mismo de manera autónoma, lo que explicaría que sea, como lo llama este autor, un individuo “metonímico”, siempre definido por “otro de la cadena”, el colectivo que decide sobre la reputación, agreguemos. Al mismo tiempo, la dependencia, el “estar con el otro”, sería fuente de violencia y/o abuso por el imperativo colonial, y las formas cuidarían de que no aflore, aunque esté en juego (lo propio del engaño).

Lo dicho hasta aquí no deja de plantear serios problemas considerando que no se trata de cualquier representación horizontal,

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 254.

sino de la del poder que —planteamos— bien puede chocar por su violencia con algo más profundo, pese a que Martuccelli niegue la importancia de la conciencia, al afirmar que “*el individuo latinoamericano no encuentra su consistencia en el interior de su conciencia*. Creo que no existe mejor traza de esta verdad que en el escaso interés que manifiesta la cultura latinoamericana hacia la ‘profundidad’ del alma humana”.<sup>34</sup> ¿Hasta dónde es así?

Tal vez lo anterior sea, en parte, consecuencia de lo que Guillermo Nugent ha llamado a su vez “orden tutelar”, que tenía su expresión más acabada en la hacienda y que pasaba por el Ejército y la Iglesia. Estas instituciones tutelaban a seres que eran considerados menores de edad y por ello incapaces de pensar por sí mismos y de actuar con autonomía, es decir, de actuar como individuos y más aún como sujetos: “en el tutelaje, la representación está más basada en la dependencia que en la confianza. Quien debe gobernar debe ser justamente alguien o alguna institución que no sea como nosotros, que no comparta nuestra condición de minoría de edad, de rebaño”.<sup>35</sup> Así, “el tutelaje implica la adjudicación de una incapacidad al otro con fines de representación. Soy su representante porque él o ella no están en condiciones de hacerse cargo de sus necesidades. La diferencia del tutelaje con la simple ayuda o la solidaridad justamente consiste en esta apropiación de la representación”.<sup>36</sup> El tutelado debe verse a sí mismo como quiere verlo la mirada de quien lo tutela o, si se quiere, como alguien incapaz de tener una representación de sí mismo independiente de la mirada de quien lo tutela. Pensará no con autonomía, sino “lo que haya que pensar”. En el orden tutelar, recuerda Nugent:

desde pequeños se nos enseña que la ubicación jerárquica de las personas en el mundo público es más importante que la igualdad ante la ley, que las mujeres están “naturalmente” fuera del manejo de (las) fuentes de la moral mencionadas [militar y eclesiástica, nota nuestra] y que —para efectos académicos es más notorio— la libertad de pensamiento se encuentra en el umbral de la falta de respeto [...] La autocensura se extiende [...] plácida y masoquista: asumimos de la manera más natural que no podemos decir ciertas cosas o que la institución en que laboro no puede publicar tal libro porque hay alguien que se puede ofender. No se trata de evitar insultos y

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 207. Las cursivas son del original.

<sup>35</sup> Guillermo Nugent, *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*, Lima, Clacso, 2010, p. 25.

<sup>36</sup> *Ibid.*

otras formas de agresión que la convivencia civilizada desaconseja. Simplemente la gente se acostumbra a no decir lo que piensa por temor a desafiar la cultura tutelar. Una consecuencia de esto es la tremenda dificultad para crear una atmósfera de confianza en los debates.<sup>37</sup>

¿Puede llegar el momento en que ya no se sabe qué pensar o cómo hacerlo a fuerza de autoconvencimiento de que las cosas “son así” y no pueden ser de otra manera? ¿Puede haber tutela sobre la conciencia? Sí la hay, pero tan pronto como se presenta la ocasión para el desquite, éste suele darse porque está latente, al decir de Martuccelli. No hay dependencia mutua, sino unilateral: una forma de vasallaje, si se quiere.

4

**M**ARTUCCELLI no parece tomar demasiado en cuenta las diferencias entre grupos sociales en América Latina, tal vez porque ciertos sectores populares —o marginales, para ser más precisos— no tendrían más anhelo que el de imitar a los de arriba, algo de lo que darían cuenta, por ejemplo, las tramas de tantas telenovelas. Posiblemente esta inconsistencia no esté reñida con la de los grupos sociales de arriba que buscan a su vez imitar lo foráneo por considerarlo mejor *per se*. ¿De quién se burla Cantinflas, el pelado mexicano, en películas que tienen siempre un mensaje moral, como suele tenerlo la picaresca? De los de arriba, pero, en cierto modo, también de la imitación de los de abajo, cuando el mensaje aparece y advierte, al final de la obra, del mal que conlleva vivir en el disimulo y practicar el engaño.

A diferencia de un Cantinflas que juega con la distancia, avanzando y retrocediendo, en el “tener cintura” y “manejar situaciones” de Martuccelli queda una picaresca —de aparición tardía en América Latina— al estilo del “perico” de Fernández de Lizardi.

En las *Fábulas literarias* (1780), de Tomás de Iriarte, una obra que Lizardi conocía bien, el perico, aunque parece como un emblema de la vaguedad, la estupidez, el mimetismo y la alienación lingüística, también se asocia consistentemente con la figura del escritor [...] Esta asociación del perico con la escritura concuerda con la tradición platónica, para la cual la escritura es una suerte de lenguaje alienado, una voz sin apoyo de la conciencia que le

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 14.

brinde coherencia y verdad. Lo que tenemos en el personaje de Periquillo Sarniento es una especie de reduplicación, una intensificación —más afín al espíritu del Barroco que al de la Ilustración— de este tópico platónico: huérfano, “perico” y escritor, Periquillo es un triple emblema de la escritura.<sup>38</sup>

### ¿Es una voz popular?

A diferencia de Iriarte, Lizardi no vincula explícitamente el perico con los escritores, pero hay una ambigüedad semejante en el uso que hacen ambos autores de esta figura: aunque el perico frecuentemente parece tonto o loco, puede en ocasiones, como los tontos o los locos, decir la verdad [...] Periquillo podrá ser un “perico”, pero puede a veces hablar sabiamente; de hecho, en la sociedad represiva en la que vive, sólo un impostor irresponsable y parlanchín como él puede salirse con la suya al hacer comentarios críticos de la sociedad y la autoridad.<sup>39</sup>

Martuccelli no ha hecho en cierto sentido más que retomar el tema de la picaresca, actualizándola y generalizándola en buena medida a todos los sectores sociales, justamente como si se tratara de una identidad colectiva o de un *ethos* (el problema del que se buscaría salir, según señalábamos), pero sin tomar en cuenta las diferencias entre ellos a la hora de tratar de constituirse en sujetos. No estamos seguros de que en lenguaje alienado —alienación de la que se burla un Cantinflas en la comedia, pero también en el mensaje moral— no sea el de los grupos sociales acomodados e incluso el de sus “representantes intelectuales”. Antes de proseguir, no está de más recordar que, al querer cambiar un orden de cosas establecido, quienes se han asumido como sujetos populares en América Latina han tenido un desenlace las más de las veces trágico —y por lo demás bastante solitario— en la Historia: conociendo las dificultades sociales para organizarse, que tienen que ver justamente con la vulnerabilidad y la inestabilidad a las que se refiere Martuccelli, quienes reprimen han sabido ser selectivos, “cortando las cabezas” que sobresalen por mérito propio. Colombia es, entre otros países, un muy buen ejemplo de asesinato selectivo de líderes sociales

---

<sup>38</sup> Aníbal González, “Periodismo y narrativa en la Hispanoamérica del siglo XIX: el caso de *El Periquillo Sarniento*”, en Beatriz González Stephan *et al.*, comps., *Esplendores y miserias del siglo XIX: cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1995, p. 343.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 344.

(sindicalistas y líderes políticos) de tal modo que el cuadro parezca no moverse y ser siempre idéntico a sí mismo.

El latinoamericano que “tiene cintura”, que se la lleva “manejando situaciones”, sería en buena medida y a imagen del pícaro, que no llega a ser del todo violento (no en la descripción de Martuccelli), un marginal, considerando que hasta hace poco la marginalidad se concentraba en amplios sectores no sólo pobres, del mundo subdesarrollado. Esta difusión de la marginalidad, desde países con bastante más de la mitad de la población económicamente activa en el sector informal hasta la proliferación de casos de altas esferas “pícaras” con el erario, pero relativamente marginales en la economía internacional, explicaría lo que Martuccelli define como vulnerabilidad e inestabilidad. El autor tomaría así una situación social bastante difundida (y seguramente no ajena a otros lugares del Tercer Mundo) por una “seña de identidad”.

En todo caso, al abordar el caso del Lazarillo, el estudioso Alexander A. Parker consideraba que el personaje podía ser tomado, más que por un pícaro propiamente dicho, por un delincuente y recordar la situación de muchos jóvenes actuales.<sup>40</sup> Tomando con precaución la afirmación de Parker, Ramón Ordaz afirma que la delincuencia no es nada más la de abajo, sino también la de muchas instituciones públicas. Vistas así las cosas, ¿no harían muchos en estas instituciones lo mismo que el pícaro, “transgredir las leyes morales y civiles”, pero en otra escala, parafraseando a Parker y a Ordaz? ¿No sería entonces la actitud descrita por Martuccelli —empezando por la llamada “estafa cordial”— una imitación de lo que puede suceder en las instituciones mismas, y no sólo en la vulnerabilidad e inestabilidad fuera de ellas? ¿No sería necesaria para esta actitud “pícaro” cierta forma de “unión”, así sea temporal (como la instrumental que describe Martuccelli), algo sin duda mejor que actuar de manera “autónoma”, entendiéndose que solitaria? Ordaz considera que “si bien la delincuencia es más pronunciada entre los jóvenes, no pretendemos sorprender a nadie si aseveramos que ésta se ha colectivizado en las sociedades actuales al punto de que su incidencia es notoria y notable en las instituciones públicas, y más patente y patética en el aparato burocrático de Estado”.<sup>41</sup> Ordaz considera que antes del Guzmán de Alfarache, Lazarillo

<sup>40</sup> Alexander A. Parker, *Los pícaros en la literatura*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 17ss.

<sup>41</sup> Ramón Ordaz, *El pícaro en la literatura iberoamericana*, México, UNAM, 2000, pp. 22-23.

no es un pícaro por otras razones: “en cierto modo el pícaro no es Lázaro, pícaros son sus amos”, y Lázaro sobrevive a “las picardías y estafas de aquellos a quienes sirvió”.<sup>42</sup> Dicho de otro modo, la ilegitimidad está en el comportamiento transgresor de las leyes morales y cívicas (para decirlo otra vez con Parker) de los grupos sociales acomodados en una situación colonial —o de origen tal— que lo permite y lo fomenta, antes que en la reacción de los grupos vulnerables e inestables, que no abarcan a toda la sociedad.

¿Hasta dónde, antes de moverse hacia el mensaje moral, el pícaro no parodia la representación que pudiera tener de sí mismo mediante la mirada del otro que lo denigra, y a la vez la representación de sí mismo del imperturbable acomodado (médico, abogado, clérigo, político, policía etc.), que se ve tal y como cree que el otro tiene que verlo, superior por la sola presencia? Por si existiera duda del origen metropolitano del individualismo de la “sola presencia”, no está de más recordar cómo Miguel de Unamuno llegó a captar el individualismo español en un texto sobre el mismo. Dicho sea de paso, lo que lamentaba Unamuno era una situación social en la que impera la falta de solidaridad entre “tribus” (¿familias?), al modo “kabilista” en el norte africano. Unamuno escribe: “mi idea es que el español tiene, por regla general, más individualidad que personalidad; que la fuerza con que se afirma frente a todos los demás, y la energía con que se crea dogmas y se encierra en ellos, no responde a la riqueza de su contenido espiritual íntimo, que rara vez peca de complejo”.<sup>43</sup> ¿Cómo se manifiesta esa individualidad? En pura presencia exterior. Prosigue Unamuno:

en realidad pueden llegar a ser vituperables todas las pretensiones de singularidad y de formar uno aparte de los demás, pero se comprende que uno que discursa, *v.gr.*, pretenda que se le tenga por el primer orador, o por el primer escritor uno que escriba, o por el mejor cantante uno que canta. Lo que no se comprende es que una persona sin hablar, ni escribir, ni pintar, ni esculpir, ni tocar música, ni negociar asuntos, ni hacer cosa alguna, espere a que por su solo acto de presencia se le dipute por hombre de extraordinario mérito y sobresaliente talento. Y sin embargo se conoce aquí en España —no sé si fuera de ella— no pocos ejemplares de esta curiosísima ocurrencia [...] Este violento individualismo, acompañado de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>43</sup> Miguel de Unamuno, “El individualismo español”, en *id.*, *Ensayos*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917, tomo iv, p. 71.

un escasísimo personalismo, de una gran pobreza de personalidad, es lo que acaso explica mucha parte de nuestra historia. Explica la intensísima sed de inmortalidad individual que al español abrasa, sed que se oculta en eso que llaman nuestro culto a la muerte.<sup>44</sup>

Y agrega que el individualismo español “es sin duda el que ha producido otro de los rasgos de nuestra historia [...] al que llamaremos cantonalismo o kabilismo. Compréndese que me refiero a la tendencia a la disgregación, a separarnos en tribus”.<sup>45</sup>

5

EN América Latina, la situación colonial —que no es exactamente la de la Conquista— fue movediza, pero no tanto en las altas esferas de la sociedad, en las cuales contaba ante todo ser titular de propiedades. No hay aquí mayor lugar para la inestabilidad y la vulnerabilidad (aunque quepa la ilegitimidad) y sí, en cambio, para hacerse de un séquito, además del “acceso a conexiones”. Según James Lockhart:

Existió una fuerte presunción de que cualquier persona [...] establecida en la cúpula del mundo español debía ser propietario o copropietario de una gran propiedad. Sin embargo, es necesario tener en cuenta dos cosas para no asociar automáticamente esta propiedad con la tierra. Primero, el prestigio y la influencia del titular de propiedades estuvieron, tal vez, asociados más que con cualquier otra cosa, con el papel de jefe de un grupo de gente, y, luego, con el objeto de su principal inversión, fuera ésta maquinaria, ganado o esclavos [...]

Quizá llegaríamos demasiado lejos si describiéramos la América colonial española como una sociedad organizada enteramente en términos de relaciones de clientela, pero, en realidad, los elementos de tal mecanismo se encuentran en todos sitios. En muchos casos, lo esencial de la actividad de una persona carecía de importancia o, simplemente, era cambiante, y la cuestión básica consistía en que uno trabajaba para alguien más, quizá supervisando a otros en nombre del empleador. Muchas personas eran definidas simplemente como empleadas, en algún nivel, de otros.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>46</sup> James Lockhart, “Organización y cambio social en la América española colonial”, en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina*, 4. *América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica/Cambridge University Press, 1990, pp. 69-70.

Por decirlo de algún modo, no valían en lo privado (la familia) y en lo público (el empleo) más que como “prolongación de...”, como dependientes que de otro modo no existían. La red de dependencias se organizaba a imagen y semejanza de las relaciones familiares y no hubo aprendizaje de la ciudadanía: “la propiedad y la familia condicionaron poderosamente el funcionamiento de los otros principios de la organización social”.<sup>47</sup> Es posible pensar que dentro de la familia, la propiedad (con su gente) podía llegar a pasar antes que, digamos, la “familiaridad” misma: es al menos lo que sale a relucir en más de una telenovela latinoamericana, en la cual la familia, entonces sí inestable y vulnerable, se rompe en disputas por herencias (propiedades), pero es rescatada por los dependientes.

A nuestro juicio, dentro de las “redes” que menciona Martuccelli, la familia es importante porque se proyecta de determinada manera sobre el espacio público. Lo que nos interesa aquí, sin negar la validez general del estudio citado, es determinar si este papel familiar kabilista es exogámico o endogámico, y en esta medida, cómo imprime su sello a lo que parece ser, aunque no plenamente, una “vida pública” que sostenga al individuo en su individuación. En realidad, ocurre que una situación endogámica no puede sostener una individuación percibida como desafiante, sobre todo en lo que conlleva de autonomía o independencia, que se vuelven un “exterior” (¿distante?) que no devuelve la mirada esperada, con su “honor” y no participa del reforzamiento cómplice del “todo”. El propio Martuccelli contesta en parte al hablar del caudillismo que en el pasado dominó en América Latina:

Es ésta una situación que habría favorecido el mantenimiento de relaciones de sujeción personal e incluso del uso de la violencia como mecanismo importante de control de los sectores populares. Se trata de un contexto que favoreció el reforzamiento de los poderes locales —como el de los hacendados, por ejemplo— y tras ellos el predominio de redes familiares y clientelares, esto es de tutelajes diversos, en el ejercicio del poder. El triunfo relativo de los intermediarios sobre el poder central hizo que las lealtades locales primaran sobre una concepción ciudadana nacional.<sup>48</sup>

¿Qué sugieren estas líneas? Que el individuo no se constituyó como ciudadano, libre de dependencias, como las tutelas y las clientelas,

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>48</sup> Martuccelli, *¿Existen individuos en el Sur?* [n. 2], p. 159.

y que tal vez no haya aquí nada que celebrar, como tampoco en las “redes” al margen de las instituciones, aunque sea porque estas últimas no funcionan para el individuo, sino para lo que Martuccelli, sin llegar a hablar de endogamia, llama el “solipsismo societal” (!).

A la larga, cuando se constituyen esas lealtades contra una concepción ciudadana nacional, sucede que la regla privada termina primando sobre la ley pública, y que la lealtad al grupo de pertenencia se hace en detrimento del Estado, como lo reconoce el autor al citar los estudios del cientista político Edward C. Banfield sobre el sur de Italia (en Basilicata). Tal situación no está lejos del kabilismo del que hablara Unamuno y que no está reñido con un individualismo feroz, aunque sí con la solidaridad, con el bien común, por pequeño que sea.

Las palabras de Banfield al observar las familias de un pueblo del sur de Italia no son suaves: “en una sociedad de familistas amorales nadie atenderá el interés del grupo o la comunidad salvo si hacerlo reporta una ventaja para sí”.<sup>49</sup> Por lo demás, en este tipo de sociedad no hay diferencia con algo que Martuccelli no explora, la aparente falta de valor de la palabra en América Latina, salvo que sea “palabra de honor” (lo que supone que hay otro tipo de palabra, la que no es “de honor”): “en una sociedad familista amorala no habrá ninguna conexión entre el principio político abstracto (*i.e.* la ideología) y la conducta concreta en las relaciones ordinarias del día a día”.<sup>50</sup> En la mentalidad del habitante de Montegrano, “cualquier ventaja otorgada a otro es a expensas de la familia propia”,<sup>51</sup> por lo que si ésta es también la visión latinoamericana, al menos en parte, efectivamente hay que ser un “atropellador virtual” —y tomar ventaja sobre el semejante— antes que el otro se adelante. No habría más que dos figuras en la observación que hace Banfield: el “pariente” (que en realidad no es externo) y el “fuereño u *outsider*-que-puede-afectar-la-familia” (un externo amenazante). Así las cosas, cualquier otro no familiar es un extraño y también un competidor en potencia al que seguramente no cabe “exponerse” ni “rajarse”, como se dice en México, término tratado por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Con tal de no exponerse a sí mismos ni a su familia, los miembros la preferirán endogámica, así tenga

<sup>49</sup> Edward C. Banfield, *The moral basis of a backward society*, Glencoe, Ill, The Free Press, 1958, p. 85. La traducción es nuestra.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 115.

una socialidad que en realidad se limita al honor (el de devolverse las miradas cómplices) al salvar con éste las apariencias y asegurar el lugar de cada quien lejos de una conciencia íntima, y también de la afectividad correspondiente. El individuo latinoamericano, hasta donde lo hay, siguiendo a Martuccelli, expone a los demás para sacar ventaja —si la competencia lo requiere— pero no se expone. Desde este punto de vista, no se arriesga como sujeto fuera de su lugar adscrito y de la mirada que se lo asigna. Quien “se abre” se expone por lo demás a las más diversas formas de violencia y abuso contra las cuales, sin ser sujeto, el latinoamericano se protege con las estrategias que describe Martuccelli, no lejos de o dentro de la marginalidad. Pese a la “socialidad”, esto supone dificultades para abrirse verdaderamente a lo exterior y desconocido.

En la medida en que Martuccelli recurre al feminismo, podríamos hablar aquí de la “vida precaria” a la que se refiere Judith Butler, autora que discute con Emmanuel Lévinas y se pregunta si, para que sea cuidada, la vida del otro debe tener rostro. Considera que no forzosamente, porque también depende de cómo se presenta ese rostro. ¿La imagen que da alguien de sí mismo corresponde con la imagen que se le devuelve desde el poder? No tendría que ser forzosamente así. El otro a cuidar debería tener en todo caso una representación, digamos que humana. No es algo que haya existido siempre en América Latina, al negársele humanidad al indígena y de manera general al vencido. “Afirmar, por ejemplo, que una vida es dañable o que puede perderse, destruirse o desdeñarse sistemáticamente hasta el punto de la muerte es no sólo remarcar la finitud de una vida (que la muerte es cierta), sino, también, su precariedad (que la vida exige que se cumplan ciertas condiciones sociales y económicas para que se mantenga como tal)”.<sup>52</sup> Algunas veces la precariedad de otro es representada para sacar ventaja para sí, para volver sobre el modelo de Montegrano. Pero también es cierto que esas condiciones no se aplican a las mayorías latinoamericanas que quedan expuestas, a diferencia del acomodado que se sabe seguro en su impunidad, lo que le permite “transgredir”: no todo el mundo se siente inseguro y vulnerable en América Latina. Hay algo más:

---

<sup>52</sup> Judith Butler, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2010, p. 30.

La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada. Recíprocamente, implica vernos afectados por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos.<sup>53</sup>

Por algo Octavio Paz ha insistido en la negativa del mexicano a exponerse: tal vez no porque no quiera hacerlo, sino por la violencia que está en la relación desde que cada individuo queda adscrito a un lugar ahí no puede haber iguales, ni siquiera en la forma, más allá de una posible seducción. Puesto que Butler habla de reconocimiento, pareciera que en América Latina debe darse al margen de toda evolución personal, mérito incluido, y por ese estatus adscrito (el reconocimiento está dado por cierto modo de hacer acto de presencia): curiosamente, “ningunear” es negar el derecho del otro a la mirada que podría “reconocerlo”, así sea como inferior, y a cambio de una mirada de inferior a superior. Así, no sólo no se reconoce la igualdad formal, que debería tener incluso el equivalente jurídico que aunque exista se viola: se “tasa”, para decirlo en palabras de Martuccelli, el grado de precariedad del otro (quién “necesita” y quién no), y así como el superior debe recordarle ésta al inferior, de múltiples maneras (empezando por el salario...), el pícaro de abajo ha podido a veces recordársela al amo que la ha olvidado. Como sea y contra lo que sugiere Martuccelli, el temor a la exposición hace en realidad un individuo que, sin atreverse a ser sujeto en un colectivo hostil pero de apariencia protectora, se repliega en la endogamia que ofrece más que familiaridad: una aparente certeza absoluta, que bien puede ser la del poder, el de tratar como se quiera a la “vida precaria”, incluso dentro de la red familiar. Nos encontramos con el modelo metropolitano de honor y kabilismo, pero con una fuerte violencia latente que complica el juego de las miradas.

### *Conclusión*

UNA forma de diferenciar a un grupo social endogámico de otro exogámico puede ser pasando por las morales cerrada y abierta de

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

Henri Bergson, que a su manera resume Miguel Villoro Toranzo. Lo interesante está en que la endogamia no sólo anula al otro que es externo, sino también al individuo dentro del propio grupo, así se le haga creer lo contrario por la protección ofrecida, como ocurre en la tutela:

Así como la afirmación de sí mismo puede exagerarse y convertirse en destructora cuando desconoce las limitaciones propias y las afirmaciones de las personalidades de otros (entonces se le puede llamar *hubris* entre los griegos, soberbia con los cristianos, o egocentrismo con los psicólogos), la gran tentación de la moral cerrada es la exageración ciega del propio grupo hasta el desconocimiento tanto del valor de otros grupos como del papel crítico que debe tener todo individuo dentro de su propio grupo.<sup>54</sup>

Paradójicamente, detrás de la incluso cordial apariencia de socialidad y exterioridad puede darse el silenciamiento y el sacrificio del individuo y su potencial como sujeto con iniciativa. Prosigue Villoro:

por recibir su fuerza de la presión social, la moral cerrada mira únicamente al grupo y a sus miembros; éstos conocerán su lugar dentro de su grupo y, si guardan su lugar, recibirán la protección del grupo; frente a otros grupos, todos los miembros se unirán y presentarán un frente común, reclamando los derechos del grupo propio e ignorando los derechos de otros grupos y de los miembros de éstos.<sup>55</sup>

La reivindicación identitaria puede desconocer no sólo a otro grupo, sino a un individuo del mismo, si se distingue de su propio grupo. La moral abierta hace otra cosa: “por ser humana y recibir su fuerza del impulso del amor, la moral abierta tiende a franquear las fronteras cerradas de los grupos sociales y a buscar justicia para los seres humanos, independientemente del grupo al que pertenezcan y de los privilegios de que gocen dentro del mismo”.<sup>56</sup>

¿Qué significa lo anterior? El rechazo a la relación cómplice del “monolitismo barroco”, que supone un contrato perverso (privilegio... contra obligatoriedad) entre grupo e individuo —porque es de complicidad unilateral, y no de respeto por la individualidad y el sujeto.

---

<sup>54</sup> Miguel Villoro Toranzo, *La justicia como vivencia*, México, Porrúa, 2013, p. 79.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>56</sup> *Ibid.*

La ruptura eventual de tales contratos tiene otro sentido [...] dice Jean Clavreul desde una perspectiva psicoanalítica, que el fracaso amoroso entre sujetos neuróticos. El hecho de que ellos sean secretos, que sus términos así como su práctica no sean conocidos sino por los interesados, no significa que el tercero esté ausente. Al contrario: es la puesta aparte (de éste) lo que constituye la pieza mayor de este extraño contrato. Este tercero que está necesariamente presente para firmar o confirmar la autenticidad de un lazo amoroso normal deberá aquí ser excluido, o más exactamente estar presente en una posición en donde sea necesariamente *un ciego, un cómplice o un impotente*.<sup>57</sup>

Más allá de la complicidad, que no rompe la articulación establecida aunque sea por la fuerza, esta posición implica ya sea la ceguera, una “no mirada” o “no representación de lo humano” (para retomar a Butler), ya sea la incapacidad para ser sujeto (para actuar frente a la endogamia y su perversidad).

Sostenemos que en América Latina —un marco distinto al de Velázquez— el poder, que bien puede ser colectivo y que está en esa “socialidad” que tanto fascina a Martuccelli, bien puede violentar cualquier intento por develar su frecuente ilegitimidad, la misma que trata de anular bajo la representación de sí mismo y la mirada exigida al otro, sobre todo si es inferior, o con mimetismo si es superior. De este modo, la ilegitimidad permanece en la sombra y no puede hacerse luz sobre ella, ni desde el exterior ni desde el interior. Quien quiera ser individuo, aunque no sujeto con autonomía, se verá orillado a establecer con este poder una “complicidad extorsionada” (para retomar una expresión de Fernando M. González), de “privilegio y obligatoriedad”, bajo amenaza de verse deslegitimado y privado de honor, de la posibilidad de representación para sí (honra) y para los demás (reputación), con las consecuencias sociales. El poder invitará con frecuencia a ser cómplice, ciego o impotente ante el caso de un individuo que haya sido deslegitimado, precarizado y privado de honor —e incluso de honra— por querer individuarse y actuar desde algún lugar verdaderamente “otro”.

---

<sup>57</sup> Jean Clavreul citado por Fernando M. González, *La Iglesia del silencio*, México, Tusquets, 2009, p. 289. Las cursivas son del original.

RESUMEN

Se discute el lugar del individuo en las sociedades latinoamericanas y el vínculo que establece con el código de honor heredado de la metrópoli. Se concluye que estas sociedades tienen tendencia a una endogamia que no sólo suele desconocer el “afuera”, sino también las posibilidades de desarrollo y reconocimiento del individuo autónomo dentro del grupo.

*Palabras clave:* honor, individuo, endogamia, legitimidad, gobernabilidad.

ABSTRACT

Exploration of the role of the individual in Latin-American societies so as to find out his connections to the code of honor inherited from the metropolis. The research concludes that these societies lean toward an endogamy that not only ignores the “outside” but also all possibilities of development and recognition of the autonomous individual within the group.

*Key words:* honor, individual, endogamy, legitimacy, governance.