



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Varikas, Eléni

Los desechados del mundo. Imágenes del paria

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 16, mayo-agosto, 2011, pp. 123-136

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62819894008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TRADUCCIÓN



Eduardo Cohen, *Sin título*

LOS DESECHADOS DEL MUNDO. IMÁGENES DEL PARIA

Eléni Varikas*

Traducción del inglés:

Pilar Castro Gómez**

INTRODUCCIÓN

Este artículo retoma una figura clave de nuestro momento actual para entender lo que un sistema democrático ha olvidado o simplemente ha dejado en la invisibilidad o la marginalidad, queriendo negar con ello una realidad: el paria. Una singularidad que a lo largo de la historia y con diversos nombres (negros, esclavos, gitanos, mujeres, judíos, indígenas, homosexuales, inmigrantes, etcétera) va adquiriendo dimensiones proteicas que evidencian otras caras de la “civilización”: la deshumanización y abyección.

Varikas expone otra de las formas de esta figura que muy pronto fue recogida por la literatura, se trata del paria como imagen del individuo solitario y sometido, que se resistía a la reglamentación social. El rebelde que denuncia la injusticia y la exclusión. Así, el paria, figura de abyección social y política, encarna, al mismo tiempo, una crítica social y una rebelión contra la injusticia.

Otra de las vertientes importantes del trabajo de esta autora es que a partir del estudio de ensayistas y teóricos, retoma a escritores y figuras literarias, esenciales para recoger la singularidad de la experiencia humana del paria como otredad radical, que desafía los supuestos de nuestra modernidad política y democrática, y expone, en cambio, la dificultad de concebir la diversidad y pluralidad humanas como partes esenciales de este sistema.

* Historiadora. Nacida en Atenas. Profesora de Teoría Política y Estudios de Género en la Universidad de París VIII. Directora asociada de la Unidad de Investigación “Genre, Travail, Mobilité” (Género, Trabajo, Movilidad) en el Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) en París. Autora de *Penser le sexe et le genre* (París: Presses Universitaires de France, 2006).

** Traductora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Ha vertido al castellano obras como *La guerra global de clases*, de Jeff Faux, publicada por la UACM (2008), y *Mentes en desarrollo. Apuntes sobre el oficio de enseñar*, de Herbert Kohl, en prensa.

LOS DESECHADOS DEL MUNDO. IMÁGENES DEL PARIA¹

José Ortega y Gasset encontró, en los archivos de la ciudad de Briviesca, una descripción detallada de la ceremonia de bienvenida que sus habitantes habían preparado para Doña Blanca de Navarra, que iba camino a Madrid a casarse con el hijo de Juan II. Una tras otra, las corporaciones desfilaron frente a la princesa, cada cual con su indumentaria e insignia distintivas, después iban los judíos de la ciudad con la Torah y los moros con el Corán. A los ojos de los pobladores de la ciudad del siglo XV, decía el filósofo español (en sus conferencias de 1933), “todos los seres humanos tenían el derecho y el deber de ser lo que eran: distinguidos y humildes, privilegiados y desfavorecidos. El judío al igual que el moro representaban una realidad con el derecho de existir en su categoría asignada, su propio lugar dentro de la pluralidad jerárquica del mundo” (Ortega y Gasset, 1965). Décadas después los judíos y los moros fueron expulsados de Briviesca y de otras ciudades de España —la primera hazaña de los modernistas—, comentó con amargura Ortega y Gasset (1965).

Esta historia puede llevarnos al fondo del tema que se relaciona con la eterna dificultad de concebir la diversidad y la pluralidad humanas en un mundo donde la jerarquía ya no es el principio indiscutible de legitimación. En el mundo descrito por Ortega y Gasset, la ausencia de un común denominador para comparar era parte del sistema de legitimación que garantizaba las diferentes libertades y deberes que tenía cada nivel de la jerarquía social; sin embargo, cuando la humanidad común se convierte en el principio fundamental de los derechos universales y proporciona un común denominador para comparar las diferentes condiciones sociales, la adscripción por nacimiento y el estatus heredado se proclaman ilegítimos y deben buscar una legitimación falsa.

¹ Este artículo es el resultado de la conferencia “The Outcasts of the World: Images of the Pariah”, pronunciada por Eléni Varikas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el año 2008, invitada por la Dra. Esther Cohen en el marco del proyecto: “El pensamiento crítico y político de Walter Benjamin”. La conferencia es también parte de su libro: *Les rebuts du monde. Figures du paria*, París: Stock, 2007.

El 11 de julio de 1761 un barco que transportaba esclavos desde Senegal, el *Phillis*, entró al puerto de Boston. Entre ellos iba una niña delgada y débil de 7 u 8 años, se creía, debido a los dientes que le faltaban. Susanna Wheatley, que buscaba un sirviente y había leído un anuncio en el *Boston Globe*, fue al puerto y compró a la niña por menos de diez dólares. La niña estaba desnuda, nadie sabía su nombre. Le llamaron “Phillis” porque ese era el nombre del barco, y “Wheatley” por su dueña. Once años después, una joven negra entraba a la Corte o al Ayuntamiento de Boston con el fin de presentar un examen muy extraño. Un jurado compuesto por 18 jueces, entre ellos los representantes más eminentes de la cultura y de la Ilustración bostoniana —y en su mayor parte dueños o traficantes de esclavos—, estaba a punto de llevar a cabo una audiencia para atestiguar si ella era en realidad la autora de una colección de poemas que alegaba haber escrito. Thomas Jefferson, que en sus *Notas sobre el estado de Virginia* (1787) había comparado a los negros con los monos, a gritos declaró que los poemas no podían haber sido escritos por ella, no porque fuera esclava, sino porque era negra.

En casa de su dueña Phillis había aprendido inglés muy rápido y, en menos de dos años desde su llegada, ya leía y comentaba algunos de los pasajes más oscuros de la Biblia. A los doce años escribía poesía, a los catorce publicó un poema, mientras que una de sus elegías ya había sido leída en todo Estados Unidos antes de ser publicada en Gran Bretaña. Su poesía, impregnada de melancolía, evoca las circunstancias y peculiaridades de su transformación de niña africana a joven estadounidense, su cautiverio, el encuentro con la fe cristiana, su entusiasmo por la independencia estadounidense del dominio británico, estableciendo una relación entre su experiencia de terror, su pasión por la libertad y la celebración del bienestar común.

Después de haber escrito poesía ante los ojos incrédulos de sus examinadores blancos, Phillis Wheatley recibió un documento que daba fe de su capacidad, y de la de toda la raza negra, de escribir literatura. Bajo el auspicio de su dueña, que también era su “representante”, su colección de poesía fue finalmente publicada en Gran Bretaña a donde viajó por invitación del movimiento contra la esclavitud y fue recibida con entusiasmo por un gran público que apoyaba dicha causa. Durante todo este tiempo Phillis había seguido siendo esclava, y

se emancipó hasta que falleció su dueña. Después de su muerte, su poesía siguió siendo objeto de más rituales de legitimación. El nacionalista negro Marcus Garvey y, después, una parte del grupo Black Panthers denunciaron su poesía como “tío-samismo”, “espíritu blanco”, pensamiento “decolorado” o “blanqueado”.

El destino de Wheatley es difícil de insertar en la narrativa que estructura la modernidad occidental. ¿Qué historia nacional, universal o política integraría la experiencia de esta autora/“negra” (cada una de estas características refutando a la otra), secuestrada y esclavizada, que creció en cautiverio, buscó en la promesa universal de la fe cristiana un antídoto para su desarraigo y encontró en la escritura y la literatura el hogar que había perdido para siempre? ¿Cómo hacer justicia tanto a la *singularidad* como al *paradigmático carácter* de su experiencia sin reducirla a un ejemplar de esa nueva especie: “negros-capaces-de-escribir literatura”? ¿Es posible pensar en *una corriente única de pensamiento*, en el indecible terror de su encuentro con la modernidad y sus esfuerzos creativos para reconquistarla a través de la religión y la literatura? ¿Y qué tipo de narrativa de la Ilustración podría celebrar las aventuras de esta niña superdotada sin borrar la absoluta deshumanización que marcó su elevación a rango de ser humano pensante?

La dificultad y el reto consisten en *pensar juntos* la diversidad del grupo cuya humanidad se construye como de menor valía —si no es que se niega completamente— y la singularidad del individuo que no encaja en la definición del o de los grupos a los que está asignado por medio de un proceso de *otredad*; de este modo se descarta radicalmente cualquier intento para definirse a sí mismo. Es esta dificultad de *poner nombre* a tales experiencias —que la modernidad política en su forma dominante hizo impensable e indecible— el relato del nacimiento y de la sorprendente longevidad de la metáfora de *paria*; es la dificultad que esta figura simultáneamente revela y desafía.

Su aparición está marcada por una serie de ironías. Y una de estas grandes ironías es que la palabra misma, que supuestamente, y de algún modo *sí proviene* de la India es, de hecho desconocida en este discurso: “la palabra *paria* es desconocida para todos los nativos a menos de que la hayan aprendido de nosotros”.² Proviene sin duda del uso metonímico

² Según Sir Henry, Yule, Hobson-Jobson, “La palabra *paria* es desconocida” (en el sentido que nosotros le damos) “para todos los nativos” (Hobson-Jobson, 1903: 678).

de la palabra tamil *parayan* (el que toca el tambor) acuñada por los europeos, palabra que nunca perteneció al vocabulario de los indios y su uso metafórico aún hoy en día se percibe como un insulto colonialista, ya que reproduce la visión brahmánica de los intocables. Sobre todo, así es con el significado de la palabra en inglés donde el sentido peyorativo común (*pariah dog* <perro callejero>, *prófugo del Estado* = *delincuente, desleal, criminal*) es más fuerte que el significado político metafórico relacionado con exclusión y desigualdad.

Otra ironía es que los términos y la realidad que el sistema de *castas* designó, conocidos desde 1516,³ cobraron importancia en la política europea hasta fines del siglo XVIII, en el momento mismo en que la crítica de la Ilustración sobre la autoridad arbitraria estaba expulsando del Occidente civilizado jerarquías, adscripciones por nacimiento y privilegios, para asociarlos con el oscurantismo oriental. Sin embargo, precisamente aquí es relevante la tensión inherente a la elección del término, tomado del sistema de castas, que refleja o expone las tensiones de una sociedad donde el estatus hereditario de jerarquía se declara ilegítimo, porque es sobre esta tensión y los malentendidos que ha producido que se constituyó el campo semántico que otorga a “paria” su historicidad como concepto específicamente occidental. No es posible seguir aquí su evolución semántica, sólo nombraré algunas características.

La entrada de la palabra al vocabulario francés fue precedida por el término *casta*, utilizado en el sentido de *condición, clase o posición*, en otras palabras, como una categoría de jerarquía social ineludible dispuesta por Dios. La primera connotación crítica fue presentada por Montesquieu, quien subrayó la “aversión por otros hombres”, característica de las distinciones de casta “muy diferente de los sentimientos que surgen de manera natural de la diversidad de rangos que entre nosotros incluye el afecto por los inferiores” (Montesquieu, 1979: xxiv, 22, 156). Aunque ciertamente presentaba una visión idealizada de

³ La primera referencia que encontré de la palabra *Pareas* proviene de Duarte Barbosa que estuvo al servicio del rey de Portugal del año 1500 al 1517. Véase Duarte Barbosa, *Libro de Duarte Barbosa* (1989: 53-58), que es una fuente precisa de los primeros decenios del imperio marítimo portugués en Asia.

la aristocracia, Montesquieu captó con su habitual agudeza el nuevo efecto estigmatizador que le atribuiría a “paria” su fuerza crítica: *aversión, desprecio y abyección*, vinculado a la inferioridad de rango. La aparición del término *paria* en la literatura de la Ilustración dio lugar a la connotación crítica de casta, y la perdurabilidad asociada a la denuncia sistemática de la estructura jerárquica del viejo régimen, particularmente en los años anteriores a la revolución francesa.

En un sentido completamente fisiócrata, la *Enciclopedia* subrayó la arbitrariedad y el trato irracional hacia estos “hombres útiles”. Sin embargo el primer uso crítico del término *paria* se encuentra en la literatura anticolonialista, y en particular en el célebre libro del abad Raynal: *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias* (1770), el cual, a pesar de la censura de la corona, logró más de 20 ediciones clandestinas entre 1770 y 1789. El gran interés por este *género* literario, que utilizaba el exotismo del relato de viajes para difundir las ideas de la Ilustración, ayudó a popularizar entre el público literario el destino de los indios intocables y proporcionó abundante información sobre el sistema de castas —información que correspondía, quizá menos a una descripción rigurosa del sistema de castas que a las preocupaciones de Europa de finales del siglo XVIII.

Pero fue gracias a la literatura que la palabra adquirió popularidad y significados compartidos. *La choza india*, de Bernardin de Saint-Pierre (1791), una de las fuentes más importantes de la difusión de la palabra en Europa dio a “paria” esa particular aura poética de romanticismo asociada con el individuo solitario, sometido o resistiéndose a las normas sociales que reprimen o confrontan sus impulsos más auténticos, su singularidad. Marcada por la crítica sarcástica contra el cientificismo, en el cual la verdad se utilizó como el atributo exclusivo de los órdenes dominantes, *La choza india* favorece una inversión histórica de la jerarquía dominante de valores, haciendo de un indio intocable la fuente de la verdad y la justicia. Este cuento filosófico fue escrito —y considerado por el público lector— como una mediación a favor de las emancipaciones (problemáticas o fracasadas): de los judíos y de “la gente de color libre de las colonias, la abolición de la esclavitud”. Su duración marcó la imaginación literaria y artística del *paria* con esa ambigüedad característica que convierte al subalterno en símbolo de marginalidad y al

mismo tiempo la presenta como imposición y orgullosa reivindicación —una figura de una otredad irreductible idealizada y, a la vez, de una humanidad compartida en la denuncia de la injusticia y la exclusión.

En 1792 este *compte philosophique* (cuento filosófico) fue representado como ópera de un solo acto con el nombre de *Le Paria* en París, con música de Gaveau. La literatura, el teatro y la ópera juegan un papel significativo en la extraordinaria difusión de “paria” y la problemática que lo acompaña. Gracias a Víctor Hugo, Michelet, Germaine de Staël, Goethe, George Sand, William Blake, Mary Wollestonecraft, Mary Shelley, Flora Tristán, Joseph Conrad, Ola Hanson, Strindberg, W. E. B. Dubois, por nombrar sólo unos cuantos, el paria se convierte en una figura familiar del espacio público literario y político, mientras que el arte dramático la introduce rápidamente al espacio público plebeyo en formación. Un papel crucial desempeñaron dos obras de teatro a principios de 1820: *Le Paria* de Casimir Delavigne y *Der Paria* del joven escritor judío alemán Micahel Beer —obra considerada como metáfora de la suerte de los judíos alemanes que, a pesar de su emancipación, seguían siendo víctimas de discriminación y eran confrontados con barreras invisibles. Aunque esta obra fue una fuente para estudios posteriores en Alemania, sobre la historia y condición del pueblo judío (es decir, Max Weber y por medio de él, Hannah Arendt) no logró popularidad en Alemania, ni los mismos matices políticos universales que alcanzó en el siglo XIX en Francia. Los dos dramas proporcionaron, junto con *La choza india*, una infinita fuente de inspiración para muchísimas óperas, melodramas y coreografías de compositores como Meyerbeer, Donizetti, Stanislav Moniuzko, Hugo Wolf; que se representaron en los teatros más famosos de ciudades europeas, desde Florencia y Venecia hasta París y Varsovia.

Como señaló Germaine de Staël, “la imagen del paria que provoca la aversión de sus paisanos sin haber cometido ningún error”,⁴ ofrece

⁴ “Estoy leyendo unas páginas de B. de Saint Pierre. No conozco nada tan profundo y moralmente delicado como la descripción de la situación del paria, este hombre de raza maldita, abandonado por todo el mundo que provoca la repugnancia de sus semejantes sin haber cometido ningún error. Así es la existencia del hombre susceptible en esta tierra; también pertenece a una raza despreciada, nadie comprende su lenguaje, sus sentimientos lo aíslan, nunca realiza sus deseos y todos los que están a su alrededor se alejan, y si se acercan es sólo para lastimarlo” (Staël, 1796: sección 3).

un campo de exploración de la nueva estética romántica como podemos encontrarla en su *De la influencia de las pasiones* (1796): el paria y sus *impasses* encarnan la subjetividad de *l'homme sensible* (el hombre sensible); habla del mundo interior del espectador o del lector y, al mismo tiempo, abre un espacio para la relación de la literatura con la sociedad (véase Staël). De este modo el paria proporciona un *lenguaje* para la representación del *otro*, pero también para la del *yo* (“soy un paria”), expresión de un estatus individual, que incluso si está vinculado a la existencia de un grupo estigmatizado o despreciado, parece estar siendo experimentado y comunicado en sus más singulares e irreductibles dimensiones. Así, abre el camino para la expresión de la subjetividad del oprimido, una afirmación —no exenta de cierto narcisismo— de la dignidad del paria.

Nada expresa mejor esta mezcla de la dimensión estética y sociopolítica del paria que la carta que Flora Tristán —la paria más famosa del siglo XIX y principal fuente de difusión de la palabra en el movimiento laboral internacional— escribió al pintor socialista Traviès respecto al retrato que éste le hacía: “Piensa ahora en el vestido con que me retratas, las actitudes en las que apareceré. Piensa, querido hermano, que éste será el retrato de la *Paria* —¡de la mujer nacida en Andalucía y condenada por la Sociedad a pasar su juventud en las lágrimas y sin amor! En fin, de esta pobre mujer asesinada y arrastrada ante los jueces, no como *víctima* sino como *culpable*” (Tristán, 2003: 102).

Desde fines del siglo XVIII, la metáfora del paria proporcionó un lenguaje y llevó a reflexionar sobre la lógica de los privilegios y las castas y continuó gobernando la suerte de ciertas categorías sociales a pesar del principio básico: *una ley general para todos*. En su desarrollo histórico está modelada por la tensión siempre presente, por un lado, entre el principio universal y las *prácticas* de diferenciación jerárquica, y por otro por la estigmatización y la exclusión que durante los dos últimos siglos crecieron y prosperaron, no sólo en los regímenes autoritarios, sino también, aunque no principalmente, *en el corazón* de los sistemas políticos democráticos.

Después del restablecimiento de la esclavitud por Napoleón, el término se introdujo en el vocabulario abolicionista francés, y de manera más general en la esfera pública plebeya; en el siglo XIX se convirtió en el

lenguaje de denuncia del estatus legal de la *feme covert*⁵ en Gran Bretaña, y después en el *Código napoleónico* de Francia y otros países europeos, que convertían a las mujeres en “no personas” al despojarlas de cualquier personalidad legal. Madame de Staël, Flora Tristán, la utopía socialista británica de las décadas de 1820 y 1830, y el movimiento de mujeres de 1848 convirtieron al paria en una figura de sometimiento y abyección social, política y moral y, al mismo tiempo, en *una fuente de identidad positiva, de crítica social y de rebelión contra la injusticia* (Varikas, 1987 y 1989).

Desde ese momento, la figura de paria ha sido nutrida y moldeada por las múltiples formas de antinomia que la habían generado: la exclusión de las mujeres del sufragio universal y de la igualdad de derechos para el trabajo, la barbarie de la Reconstrucción después de la emancipación de los esclavos estadounidenses, el linchamiento y las prácticas de discriminación en ese país, los inconvenientes de la abolición de la esclavitud de los gitanos en los Balcanes a mediados del siglo XIX, el Caso Dreyfus (*El muladar de Job* de Bernard Lazare) y la identificación racista antropométrica de los gitanos franceses durante la Tercera República en 1912.

El desarrollo y las discontinuidades de esta figura llevan las marcas y señalan que la categorización jerárquica y las prácticas de deshumanización se han borrado de la memoria colectiva: desde Ota Benga, el pigmeo expuesto junto a los chimpancés que llegó a la página principal de *The New York Times*, y fue rescatado gracias a la campaña del movimiento *Black American* en 1906; los indígenas exhibidos en el *Jardin des Plantes*, cuyos orígenes iban cambiando de acuerdo a los ritmos de la colonización y de los requerimientos de la “ciencia” social darwinista. Durante el siglo XX la figura del paria continuó apareciendo, en el primer diario de la *Union Intercoloniale* (*Le Paria* editado por Ho Chi Min) en París; en el contexto de los derechos civiles, la desobediencia civil y en los discursos de Martin Luther King; en el

⁵ Término que proviene del uso anglo-normando medieval de la distinción entre mujer soltera (*femme seule*, que en Inglaterra derivó en *feme sole*) y mujer casada (*femme couverte*, origen de *feme covert*), y que remitía a la doctrina jurídica de la *common law* en la que el matrimonio fungía como una cobertura legal en la que los derechos de la mujer quedaban subsumidos bajo los derechos del marido. [Nota del editor].

debate sobre las “mujeres de consuelo” reducidas a la prostitución por el ejército japonés durante la II Guerra Mundial; hoy en día presta sus nombres a las luchas de los aborígenes australianos (PARIAH),⁶ y también acompaña las batallas por los derechos de los homosexuales, la lucha de las poblaciones inmigrantes en Europa y, no menos importante, la resistencia a la transformación, después del 11 de septiembre, de la figura de “el musulmán” en el *otro* europeo por excelencia.⁷

También podemos seguir estas aventuras de reflexión teórica y de conceptualizaciones varias de la figura de paria en la teoría política y social de los siglos XIX y XX (Bernard Lazare, Friedrich Nietzsche, Max Weber, W. E. B. Dubois, Karl Mannheim, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Ian Hancock, entre otros).

La noción de paria, como ha sido moldeada en las tradiciones académicas y plebeyas, en el espacio público, en los lenguajes literarios y científicos de los dos últimos siglos, se refiere a una extensa variedad de relaciones de poder y posicionamientos subjetivos irreductibles entre sí y, por tanto, no pueden analizarse bajo un mismo marco de referencia. Por esta razón, la mayoría de las conceptualizaciones existentes estudian un *sólo grupo o categoría* y su destino *excepcional* en la modernidad política y en las democracias actuales. Sin embargo, la polisemia y la *dimensión proteica* de la figura de paria son características primordiales de su genealogía y longevidad y, me gustaría sostener, de su potencial heurístico. En lugar de rechazarlas por considerarlas “impurezas empíricas” que comprometen la naturaleza rigurosa de éste o aquél *tipo ideal* o de ésta o aquella teoría, podríamos tratar de *entender las razones* que hacen que esta metáfora aún pueda evidenciar tantas situaciones de deshumanización y abyección, y de experiencias y relaciones de poder tan diferentes en sus orígenes y naturaleza.

Para considerar seriamente esta polisemia se requiere un movimiento desde cada categoría de opresión en particular, y que las víctimas se involucren en el *proceso de categorización*: desde la pregunta de “diferencia” (o más bien, desde la diferencia como “la” pregunta), a

⁶ People Against Racism In Aboriginal Homelands (Personas contra el racismo en tierras de aborígenes).

⁷ Petición de una legislación más justa y más humana para los argelinos residentes en Francia en 2000.

la cuestión de la constitución de la diferencia como un arma poderosa para *legitimar la dominación y la explotación*. Este movimiento abre un espacio para replantear *el carácter excepcional* que, con frecuencia, le atribuimos a cada conjunto distintivo de experiencias cuando se toman por separado. Lo cual permite ver todas estas diferentes relaciones sociales como manifestaciones de una configuración política específicamente moderna que estableció un nuevo vínculo entre diferentes relaciones sociales, confiriendo a la aceptación social la misma lógica de legitimación; pero también estableciendo *una correlación sin precedentes entre las diferentes relaciones de poder, las formas de subjetividad y de resistencia*; una configuración marcada por dos sistemas coexistentes de legitimación: junto al sistema universal oficial, que es el fundamento de los *derechos universales de los individuos* para la *unidad de la humanidad*, existe otro sistema tácito e informal de legitimación que es la base de los *derechos y obligaciones específicas* de grupos humanos en la *evaluación jerárquica de sus diferencias* reales o supuestas, es decir, en un *área prepolítica*. En este doble mecanismo, el sujeto individual de derechos puede verse como un *átomo separado, en apariencia similar, y por tanto comparable* con todos los demás, o como *inseparable del grupo de donde proviene y por tanto fundamentalmente incomparable a otros* (Simmel). De ahí la percepción aporética de la diferencia estigmatizada y el dilema ineludible que confronta el paria: aceptar los valores que lo devalúan y deshumanizan y lo convierten en un *parvenu* (advenedizo), en una “exception admise” (excepción admitida) para citar a Balzac. Por mucho que el paria trate de “imitar al gentil” o “blanquear su alma negra en el mar del estadounidense blanco” (William Edward Burghardt Du Bois), nunca será capaz de “perderse” entre los vecinos (Arendt). Siempre le recordarán su origen impuro, “el olor del burdel”, como solía decir el abad Lammenais cuando hablaba de sus amigas George Sand y Marie d’Agoult.

Pero esta alta visibilidad del paria tiene su contraparte: una *invisibilidad peculiar*; sin duda, aunque es un arma conveniente contra los efectos no bienvenidos de nivelación de la promesa de la Ilustración para la autoconstitución y la perfectibilidad, la *estigmatización* es política y éticamente ilegítima en las sociedades modernas. Censurada como un vestigio del oscurantismo y los prejuicios, de alguna manera el

paria lleva una vida clandestina. Como señala Zygmunt Bauman: “hay una simetría paradójica entre la estigmatización y las categorías que estigmatiza. Ambas deben vivir bajo amenaza, ambas deben esconder su verdadera identidad y buscar la falsa legitimación” (Bauman, 1988/1989: 13). Por eso es más fácil ser alemán que refugiado judío, que trabajador oprimido, que mujer, etcétera.

¿Son estos vestigios de prejuicios e intolerancia, “excepciones” que confirman la regla de la dinámica global de la democratización? Lo parentético o “excepcional” no es un estatus trivial al que pertenecen estas prácticas en la historia tradicional política e intelectual, con frecuencia escrita como la historia de la *llegada* de la democracia; no puede explicar el hecho de que el antisemitismo, el sexismo y la exclusión social y política de las mujeres, la dominación colonial, incluso la esclavitud, la ingeniería racial, la xenofobia, la purificación étnica —y las teorizaciones en política moderna y en el discurso científico— también florecieron, aunque no del todo, *dentro* de los sistemas democráticos.

La figura de paria tiene que ver con esta paradoja y cuestiona su *invisibilidad*. En este sentido el paria revela una genealogía doble: de fracaso y de resistencia (Arendt). El fracaso se deriva de la eterna dificultad para fundamentar la comunidad política en una concepción incluyente de la humanidad. En un mundo donde la abolición del privilegio de nacer apunta hacia la posibilidad de autoinstitución y autodefinición, el paria se sitúa en una posición de otredad radical y heteronomía, y esta experiencia de heteronomía desafía las evidencias que fundamentan nuestros supuestos sobre el universalismo y la modernidad política que *realmente existen*.

Sin embargo, al mismo tiempo la historia de la figura de paria revela una “tradición oculta” (Arendt) de quienes se han aventurado a emanciparse de lo que deberían haber sido, es decir, de ser admitidos al rango de humanidad universal de *cada individuo con rostro humano* (Wollstonecraft). En los fragmentos, las discontinuidades y reapariciones de esta tradición se moldearon las expectativas y se formularon los requerimientos de una *utopía* democrática que el universalismo introdujo en el horizonte de la modernidad política. Aunque con mucha frecuencia ignorada, esta “tradición oculta”, o más bien *tradiciones en plural*, también son parte de la teoría e historia de la democracia.

Porque la historia de los parias modernos es también la historia de la resistencia de todos los que, expulsados de las bondades de la democracia, se convirtieron, como señaló Miguel Abensour, en su fuente más eficaz. Al negarse a admitir el significado fraudulento de emancipación, estos hombres y mujeres que conforman la “tradición oculta”, obstinadamente lucharon para hacer de la emancipación lo que debería haber sido: es decir, la admisión al rango de humanidad de todos los judíos, negros, mujeres, gitanos, pueblos colonizados, porque éstos *deliberada y admirablemente ejercen el arte de tergiversar las reglas*; los parias rebeldes (como los llama Arendt) ganaron su emancipación con la pura fuerza de la imaginación.

Con frecuencia los tesoros de esta tradición están ocultos en la literatura y la poesía, en cuentos, historias e incidentes dispersados en los ensayos teóricos de W. E. B. Du Bois, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Virginia Woolf, Viola Klein, Hans Mayer, Edward Said, Zygmunt Bauman, Stuart Hall, Toni Morisson y muchos otros más; quienes devuelven el pensamiento a su origen: *a la concreción de la experiencia humana*.

Recurriendo a los excedentes utópicos que permanecen en el concepto de humanidad, esta tradición convierte el supuesto destino “excepcional” del paria en una figura humana paradigmática en el mundo moderno.

FUENTES CONSULTADAS

- BARBOSA, D. (1989) [1518], *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and their Inhabitants... Completed about the year 1518*, vol. 1, traducido por Mansel Longworth Dames, Nueva Delhi: Asian Educational Services.
- BAUMAN, Z. (1988/1989), “Strangers. The Social Construction of Universality and Particularity”, en *Telos*, núm. 78, Invierno, Nueva York: Telos Press Publishing, pp. 7-42.

- HOBSON-JOBSON, SIR H. Y. (1903), *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, nueva edición de William Crooke, Londres: J. Murray.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1965), *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Madrid: Espasa-Calpe.
- MONTESQUIEU, C. L. de S., BARÓN de (1979) [1748], *L'Esprit des lois*, París: Flammarion.
- STAËL, G. de (1796), *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, s/l, s/e.
- TRISTAN, F. (2003), *La Paria et son rêve*, París: Presses Sorbonne Nouvelle.
- VARIKAS, E. (1989), "Les dernières seront les premières. Potentiel subversif et apories d'une révolte paria dans la morale", en *Révolte et Société*, Actes du IV Colloque d'Histoire au Présent, Mai 1988, París: Histoire au Présent/Publications de la Sorbonne.
- (1987), "Paria, une métaphore de l'exclusion des femmes", en *Sources. Travaux historiques*, núm. 12, París: Association Historie Au Présent, pp. 37-44.