



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS
DE HIDALGO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
"SAMUEL RAMOS M."**



Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

**ANTROPOLOGÍA EN *EL LABERINTO DE LA SOLEDAD* DE
OCTAVIO PAZ**

Tesis para obtener el grado de doctor en filosofía que presenta

Arturo Morales Campos

**Asesor de tesis
Dr. Oliver Kozlarek**

Morelia, Michoacán, noviembre 2012

A mis hijos,
a mi esposa,
a mi madre,
a mi familia toda.

AGRADECIMIENTOS

Quiero, sinceramente, reconocer la invaluable ayuda de l@s Doctor@s Oliver Kozlarek, Jaime Vieyra, Antonio Ziri3n, Carmen Vidaurre, Brahiman Saganogo, Victor Pineda, Juan Carlos Gonz3lez, Juan 3lvarez, Federico Marulanda y a la compa1era Gabriela Barrag3n.

para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia.

Octavio Paz, *Piedra de Sol*.

INTRODUCCIÓN.

1. La filosofía, de manera muy general, ha tenido como uno de sus principales objetivos el del conocimiento del ser humano: poder contestar plenamente a la pregunta que interroga sobre el ser del ser humano, sobre su esencia. Pero, como es evidente, existe una enorme diversidad de formas de conocer a ese ente genérico; situación que vuelve problemática en extremo la pregunta ontológica por excelencia.

Los sofistas, en el siglo V a. E., hacen cambiar el foco del pensamiento griego que les antecedió; el giro va del ámbito general de la naturaleza¹ —el principio (*arché*) de todas las cosas— al del ser humano como preocupación fundamental. No muy tarde y con base en el renombrado aforismo «Conócete a ti mismo», Sócrates supera la corriente, si podemos nombrarla, humanista de los sofistas y prepara, con cimientos metodológicos (“científicos” según Aristóteles), el camino para la metafísica y la sustancialización del ser.

La búsqueda del esquema conceptual que representara lo más fielmente al ser humano cuyas cualidades fueran las de mantenerse en todo momento como una entidad unitaria, completa, inamovible, verdadera y universal se topaba con las irrefutables evidencias de la multiplicidad, ambigüedad, mutabilidad, inestabilidad, contingencia y especificidad de la persona cotidiana, aquella que se encuentra atrapada en un devenir constante que la enfila hacia un fin ineluctable: la muerte, el no-ser o dejar-de-ser, la finitud.

Platón escindió, irreconciliablemente, al ser humano en dos sectores: alma y cuerpo. Condenó al segundo por impuro, imperfecto, por ser un obstáculo para que el alma percibiera la verdad. Lo terrenal, lo sensorial, eran estigmas que el alma debía abandonar en su búsqueda de la plenitud de lo puro, de la esencia de las cosas: las Ideas.

Posteriormente, Aristóteles rechaza el modelo de su maestro, Platón, y les da crédito a la experiencia y al acontecer del mundo físico dentro del cual es posible captar a los entes o elementos individuales. Hace notar la imperfección de las cosas siempre sujetas a la decadencia, a los accidentes, que se oponen a su propia substancia. A pesar de dicha división, substancia y accidentes conforman a toda entidad.

¹ El término griego «*physis*» a menudo se confunde con la física moderna. Para los presocráticos, el mundo de la *physis* era el reino en el que el ser del ente *aparecía*, se manifestaba plenamente, descubierto, y conjuntado en sí mismo en virtud del «logos».

La substancia es el concepto que permite entender a un ente cualquiera como suficiente: un ente que existe en sí mismo. Los accidentes (presentados por el Estagirita en nueve esquemas) son la contraparte de la substancia, mas se adhieren a ella para comprender la concreción del ente. Por ejemplo, la piel blanca de un determinado ser humano es uno de sus accidentes; la blancura sería el concepto substancial no perteneciente a ese individuo como ser humano universal. Ahora bien, la accidentalidad de ese individuo de piel blanca no impide encontrar o determinar su esencia, pues es una variación que puede presentarse en el ser humano.

Vale la pena preguntarse si no son los accidentes, inherentes a todo humano, como es nuestra tendencia, los que lo explican en mejor forma; pero esta reflexión no se tomará en cuenta sino poco más de dos mil años después.

A pesar de lo anterior, Aristóteles nos abre un camino de grandes dimensiones cuando afirma certeramente: “El ser se dice de muchas maneras”. Dentro de esa misma predicación, se nos hace evidente la capacidad de cambio en todo ser, en todo existente propio del universo, y, por consecuencia, la pregunta sobre el ser del ser humano adquiere gran dificultad inherente.

A propósito, Heidegger se lamenta de que es precisamente después de la época helénica cuando la pregunta por el ser del ente (incluida la concerniente al ser humano, obvia y preeminentemente) entra en un proceso de decadencia y olvido. La sentencia que los mismos griegos hicieron sobre el ser como “el más universal y vacío de los conceptos”, además de las desviaciones a las que han sido sometidos los términos metafísicos, también griegos, son algunas de las causas. En cuanto al segundo de los inconvenientes, para otros, no es más que el enriquecimiento natural de la lengua de cada cultura que va solidariamente unido al ensanchamiento del significado. A final de cuentas, el preguntar original filosófico fue sufriendo cambios radicales que lo trasladaron de la ontología a la óptica, de la esencia al accidente, al fenómeno, es decir, a lo que está sujeto al devenir.

Al interior de la tradición cristiana, imperante en la Edad Media, se suscitó un debate entre platonismo y aristotelismo; es la tajante separación entre el alma y el cuerpo la que más se adecua a la moral religiosa. El ser humano es parte de la Creación; a pesar de ser la obra más importante de ella, su vida —su ser— depende, en gran medida, de su creador. Es por ello que esa ingente diferencia se interpreta como deficiencia, estigma, pecado.

2. Los diferentes descubrimientos y revelaciones (científicos, geográficos, antropológicos, etc.) con que inicia la Era Moderna obligan al pensamiento occidental a modificarse y a replantearse nuevos horizontes. El universo se colma de leyes objetivas, significados, relaciones y similitudes; entonces, se manifiesta, paulatinamente, una “conciencia de mundo” (la *Weltbewusstsein* de Humboldt), misma que “se orienta sobre todo en una idea integral de mundo que no ignora las diferencias.” (Kozlarek, 2007a:13). Las contradicciones que guarda, fundamentalmente, el ser humano entre lo interior y lo exterior, lo divino y lo terrenal, se encauzan hacia un punto de equilibrio que las resolvería: la razón humana.

Descartes apoya sus reflexiones sobre la figura del individuo, al cual le permite que inicie su ascenso para disputarse el lugar de preeminencia ocupado por la divinidad. Así, la mente humana no carecería de límites.

La apertura del mundo, el enfrentamiento², directo o indirecto, entre varios pueblos, varios modos de vivir, hubo de alterar radicalmente la filosofía occidental, lo que permitió que, en lugar de abordar a seres humanos abstractos, las iniciativas se fueran acercando, lentamente, al “hombre de carne y hueso” (como por el que pugnara Unamuno); dicha reflexión se interesó, entonces, por analizar a ese ente dentro de su propia circunstancia (como lo dijera Ortega y Gasset).

Para el siglo XIX, la escalada del cientificismo, irónicamente, pone en tela de juicio la creencia de que el universo había sido diseñado a partir de un conjunto de leyes divinas únicas, inamovibles, verdaderas y cognoscibles; a causa de ello, la metafísica tradicional no se adecua a la razón humana de esos años, situación que ya no cambiará en adelante. No existen bases lógicas para sustentar la existencia de Dios: la ciencia no admite la eternidad de la materia y, por ende, el individuo queda ausente de asidero supraterráneo, de explicación que justifique su presencia en el mundo, por lo que debe afrontar la vida con sus propios medios; las cosas, la vida, no precisan de una sola explicación.

² Llamamos enfrentamiento a las diferentes posibilidades de contacto, de interrelación, con la realidad, con el mundo; mediante este concepto, reafirmamos la idea de ponernos cara a cara, en actitud dialéctica, con cualquier elemento de la realidad y, así, no establecer —mas no ignorar— una relación utilitaria de la forma sujeto cognoscente/objeto de conocimiento. De hecho, un enfrentamiento puede ser con uno mismo.

Para Nietzsche, un signo que históricamente³ ha acompañado a Occidente es el nihilismo. La confianza en la vida eterna que ofrecía el cristianismo se trueca en una profunda falta de sentido. La esencia de las cosas, su fin último, el conocimiento absoluto, la verdad única, resultan ahora ser campos obsoletos.

En los albores del siglo XX, la filosofía no puede dejar de reconocer que ha caído en una profunda crisis que expone la contingencia del ser humano, antes colocado en el pedestal romántico o en las alturas cuasi-divinas del humanismo renacentista. La caída es dolorosa y desenmascara un destino final y único que siempre había estado presente: la vaciedad, la nada, la muerte.

Mas la delicuescencia abre las puertas para atender la frágil y problemática existencia humana que ahora será su fundamento: la existencia accidental que abre todo un abanico de formas de ser. En consecuencia, el ser humano se manifiesta en constantes transformación y construcción, de aquí que el cuestionamiento que interroga por su ser se haya complejizado aún más y precise de repetidas revisiones.

Si tomamos como propia la tarea de responder a dicha pregunta y accedemos a niveles un poco más profundos, notamos la imposibilidad de la labor, ya que nos encontramos con que el sujeto en estudio (el ser humano) se caracteriza, entre otras cosas, por su dinamismo, por su maleabilidad, por su constante inclinación al cambio. Sin embargo, esto no quiere decir que debemos abandonar la labor. Muy al contrario, cada nuevo estudio será capaz de traernos, a su vez, nuevas perspectivas y posibilidades.

La anterior aseveración implica deshacernos de cualesquiera pretensiones universalistas, omniabarcantes, definitivas o categóricas; de no ser así, responderíamos a otras interrogantes y nos desviaríamos de nuestro punto de interés inicial. Inversamente, si reducimos el campo y el tiempo en el que se desenvuelve el ser humano, es decir, si hacemos un trabajo más específico a la vez que sincrónico, lograremos evitar, en mucho, caer en las pretensiones que mencionamos. No obstante, sería volver a caer en un error pensar que esta nueva postura careciera de algún tipo de complicación, ya que, en inicio, todo estudio que se presuma específico necesitaría de una teoría propia para explicarlo. De tal forma, habría un número de teorías similar, por lo menos, al de casos específicos. El

³ Desde antes del cristianismo hasta la Edad Moderna, en la que se agudizará ese padecimiento.

conjunto de esfuerzos por hacer trabajos científicos o con cierta rigurosidad se desmoronaría. La ciencia busca las regularidades dentro de la multiplicidad.

Si reformuláramos la proposición aristotélica, tendríamos que la humanidad del ser humano se presenta, se vive, de muchas maneras. Así, el análisis de una congregación humana concreta obligaría a atender, al mismo tiempo, su historia, su quehacer, su cultura. Esta compleja conjunción nos mantendría dentro de los límites del universalismo y de la especificidad. Si abstrajáramos a cualquier individuo de su medio cultural, estaríamos alejándonos de su condición de humano; si lo llenáramos de peculiaridades, haríamos una biografía.

Después de todo lo dicho, ¿no existen vasos comunicantes entre ambos criterios? ¿Lo pretendidamente universal no es sino una apreciación parcial? ¿Lo específico no necesita pilares más amplios para integrarse a una discusión que pueda ser inteligible no solamente para su sustentante?

Podemos decir que las crónicas e historias escritas por soldados y misioneros españoles en tierras americanas inauguraron, incipientemente, esa línea de análisis en el continente en la que se conjugan y se contraponen ambos confines expuestos. Por tal razón, es que al pensamiento mexicano no le resulta extraño encontrarse con textos que traten de explicar las formas de vivir la cultura en México, desde perspectivas no sólo filosóficas, sino psicológicas, artísticas (literarias, musicales, plásticas, etc.), antropológicas o semióticas.

En el México del siglo XX, Samuel Ramos, con *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), abre las puertas de los estudios conocidos como de autognosis en los que el mexicano⁴ no es simplemente punto de partida y punto de llegada; existe ahí un fuerte intento por tomar lo mexicano, considerado como específico, pero que no se queda en ese estado inmediato, sino que busca los conductos para elevarlo hacia “la universalidad espiritual” (Ramos, 2001:80). El filósofo une la psicología con la filosofía y se interna en regiones íntimas del mexicano, experimento en el que ya se encuentra una disposición antropológica. Gran parte de los teóricos posteriores en el país continuaron con un interés ontológico, pero que se mezclaba con características peculiares, exageradas y generales adjudicadas al ente de estudio, el cual era, comúnmente, un personaje marginal. Poco a

⁴ El uso del término genérico ‘el mexicano’ se refiere a ciertas formas de ser que se toman como propias de la cultura mexicana.

poco fue desvaneciéndose esa barrera teórico-determinista que alejaba al sujeto de análisis y lo volvía un tanto difuso, irreconocible, inadecuado, a la par, para el individuo al que se le imputaba el modelo y para la colectividad a la que pertenecía. El uso de otras disciplinas ha permitido lograr aproximaciones significativas.

Detrás de ese esfuerzo intelectual que marcó gran parte del siglo, reside un deliberado reclamo por tomar la palabra nunca antes cedida en los foros internacionales. Resultaba ilusorio ignorar el horror de las dos guerras mundiales que evidenciaban el estado de decadencia en el que se había involucrado la otrora Europa protagónica, por tanto, había razones de sobra para sacudirse el modelo impuesto del ser humano occidental, de tomar conciencia de lo propio y, en consecuencia, tomar el tema de el/lo mexicano como acuciante.

La preocupación por el ser del mexicano, esto es, por su humanidad, como problema filosófico ha provocado, entre otras cosas, la crítica del porqué de esta pregunta. Nunca un Platón, un Descartes, un Hume o un Kant, se objeta, se ha preguntado por el ser del griego, el francés, el inglés o el alemán. Cuando hablan del hombre se refieren al hombre en general, al Hombre, con mayúscula. Su filosofía es auténtico filosofar porque se refieren a lo universal: al Hombre, no al hombre de este o aquel lugar, de este o aquel tiempo. Se refieren al Hombre sin más, en el que lo griego, francés, inglés o alemán es algo puramente accidental. (Zea, 2001:77).

Es ilustrativa la problematización del mexicano a tal grado que llega a “contagiar” varias conciencias. El grupo *Hiperión* es el más notable ejemplo de mediados del siglo XX en cuanto a darse a la tarea de pensar ontológicamente al mexicano.

El historicismo fue una herramienta teórica auxiliar en suma para elaborar esta inédita configuración epistemológica. El pasado de la cultura mexicana establecería un estrecho nexo con su presente para darle sentido a la vida y al futuro de su ente de estudio. La orientación regionalista del grupo giró alrededor del mexicano, de su cultura, que se consideró como una necesidad apremiante: era preciso reflexionar profunda y sistemáticamente sobre el ser de esa entidad, sobre sus formas de vida. La orientación filosófica del grupo tuvo acercamientos con la antropología, la sociología, la psicología. Esta multidisciplinariedad no implica que la finalidad de dichos acercamientos se haya

topado con un ambiente libre de obstáculos, pues, después de todo, como ya esbozamos, la especificidad, entre otras cosas, no nos salva de las generalizaciones ni de las abstracciones. Pese a ello, estos trabajos han permitido la participación de otras voces, otras perspectivas, en los debates sobre temas como, la globalización, la interculturalidad, la problemática de la identidad, la crítica a la Modernidad o al poder, por mencionar sólo algunos; lo que ha contribuido a ensanchar aquella “conciencia de mundo”, por un lado; por el otro, las fronteras de la filosofía han tenido que abrirse a campos de estudio heterogéneos.

3. En el caso de Octavio Paz, específicamente con relación a *El laberinto de la soledad* de 1950 (nuestro elemento de estudio), encontramos que aborda el nombrado tema de “lo mexicano” mediante varias herramientas teóricas y dirigiéndose hacia múltiples áreas de análisis y puntos de arribo. A partir de la definición que él mismo da de cultura⁵, “creación y participación común de valores” (Paz, 2004:161)⁶, entendemos que no se aproxima al ser del mexicano intrínsecamente; sino a esa entidad en su historia, en su cultura, tomándolo como un ser cambiante: “El hombre, me parece, no está en la historia: es la historia.” (p. 160). A diferencia de los análisis filosóficos, Paz no se interesa por encontrar una esencia del mexicano. Aquí habría una primera diferencia elemental entre un trabajo ontológico y otro, que suponemos contiene rasgos de una antropología cultural. Explicamos.

Dentro de la amplia pregunta que interroga sobre el ser del ser humano, es factible encontrar tres dimensiones:

es una pregunta por mi ser, por mi comunidad y por la condición humana. Tradicionalmente se considera que se trata de cuestiones distintas, que deben ser abordadas bajo perspectivas y métodos diferenciados. La pregunta por mi ser correspondería a la exigencia de autoconocimiento inscrita de manera clásica en el templo de Apolo en Delfos; el “conócete a ti mismo” impulsaría a la búsqueda personal de la sabiduría. La pregunta por mi comunidad, por su parte, sería la pregunta antropológica por los rasgos distintivos de mi cultura (idioma, costumbres, creencias, etc.). Y la pregunta por la condición humana sería abordada por la metafísica o por la antropología filosófica: se trataría en este caso de determinar

⁵ En el último capítulo dedicado a las conclusiones, dejaremos en claro lo dicho sobre esa definición.

⁶ De ahora en adelante, las citas de este mismo libro se marcarán solamente con el número de página.

conceptualmente la esencia humana en términos genéricos y universales. (Vieyra: 2008:5-6).

Paz parte de una concepción universal del ser humano para sustentarla en el mexicano y, de esta manera, abordar una selección de aspectos culturales de ese individuo y, por consiguiente, revelar su universalidad compartida.

Como lo hiciera Cassirer en su momento, Paz tiende un puente para unir la antropología filosófica con la antropología cultural. Desea encontrar las condiciones existenciales del mexicano en su cultura apoyándose sobre una condición universal que distinguió al existencialismo⁷: la soledad humana. El objetivo no es, pues, encontrar en el mexicano la esencia de lo humano para, posteriormente, sustentar una categoría universal del ser humano; Paz ya conoce esa categoría universal, la soledad, y, simplemente, se sumerge con ella en la vida del mexicano para desentrañar las formas en que se presenta dicha categoría en esa circunstancia específica.

El laberinto es un trabajo con un perfil ecléctico que tiene entre sus objetivos principales revisar, desmitificar y desnudar varias de las ideologías y construcciones identitarias, estatistas y sociales, que ejercen una coerción determinante en el México posrevolucionario. Este espacio humano se representa mediante formaciones discursivas y prácticas sociales, cuyos rastros ideológicos surgen de distintos ámbitos culturales nacionales y extranjeros que Paz atiende. Es insoslayable, por otra parte, un fuerte deseo por entender qué es el mexicano; mas no como un constructo inamovible, sino como un ser en continuo proceso que mantiene una relación significativo-funcional con su entorno, que se traduce en las formas de afrontar la vida.

Queda manifiesto que explorar por los caminos de la autognosis no obliga a requerir plenamente de la ontología; “el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre.” (Cassirer, 2006:18). La observación del ser humano es uno de los principios básicos de la antropología, ya sea cultural, filosófica, física, estructuralista, social o de otra índole.

⁷ Hacemos la distinción entre los términos “existencial” y “existencialista”. El primero se refiere a las consecuencias resultado de la vida cotidiana del ser humano, mientras que la segunda hace referencia a la teoría filosófica.

Para Lèvi-Strauss, dentro de ese terreno del saber, todo debe verse como “partícipe de la experiencia humana.” (Lèvi-Strauss, 1984:13). Es este fuerte acento en el empirismo el que lleva al observador a adquirir autoconsciencia.

Si bien es cierto que Paz no conoce los escritos de Lèvi-Strauss sino después de 1950, en *El laberinto*, se refiere a Roger Caillois (específicamente con el texto *El mito y el hombre* de 1938), Bachelard y Bataille, fundadores del Collège de Sociologie (1937). De aquí que encontremos influencias teórico-metodológicas, aunque tangenciales, afines a las conclusiones de Lèvi-Strauss en Paz (*v. gr.* la forma en aplicar el estructuralismo).

En *El laberinto*, además, es evidente una construcción del pensamiento a base de polos opuestos, pero que, necesariamente, son complementarios (lo que nos indica un proceder estructuralista como lo propusiera necesario para la antropología el mismo Lèvi-Strauss). Si, por ejemplo, existe un punto en el que el mexicano se ve desvalido, abandonado por sus padres primigenios —a saber, Hernán Cortés y la Malinche—, existe, en el otro extremo, una figura capaz de proporcionarle refugio y salvación: la Virgen de Guadalupe. Estas tres figuras, por su carga significativa y por sus vínculos dialécticos, son inseparables de la cultura mexicana; sin ellas, sería inexplicable, incomprensible, ese mismo ambiente humano.

Con esta pequeña muestra, queremos evidenciar la indisoluble relación entre ciertos elementos culturales, pasajes históricos y el mexicano que Paz encuentra. En otras palabras, *El laberinto* es un ejercicio intelectual que trata de representar el funcionamiento e interrelación de los eventos más representativos de la cultura mexicana, cuál ha sido la influencia del pasado en los momentos determinantes del país y el presente (mediados del siglo XX), qué papel han jugado las estructuras de poder en la historia oficial y en la vida social de México, en concreto: cómo construye y ejerce su humanidad el mexicano.

El discurso histórico se materializa en la emisión y representación de mitos, rituales, leyendas, formas de ser que recrean y configuran al mexicano, quien, para Paz, gracias a esa influencia, se encuentra transitando entre embrollados límites existenciales buscando un punto para asirse, para explicarse. Este determinismo tan reducido hace que la vida para el mexicano sea un laberinto cuya salida es demasiado estrecha.

Aclaremos que no siempre es Paz quien impone esa pesada losa, pues encuentra que, como dijimos, estos discursos provienen, en muchos casos, de la máquina que ostenta el

poder, auxiliada por la extensa estructura eclesiástico-católica. Los satélites de aquella máquina (el sistema educativo, las instituciones de salud, las organizaciones políticas, etc.) han difundido tan eficazmente esos mitos que, dentro de ciertos círculos de esa cultura mexicana, son una inobjetable verdad: se han convertido en temas comunes y aceptados. La serpiente se traga su cola.

En *El arco y la lira* de 1956, Paz, para abordar la poesía, el lenguaje y el poema, constata un gran conocimiento del estructuralismo. El limitado concepto del signo saussureano cobra amplitud en Paz, quien tiene claro que signo y objeto no son la misma cosa, ni en el uso cotidiano de la lengua ni en la actividad poética.

La conjunción entre antropología y estructuralismo es lo mismo que propone Lèvi-Strauss como necesaria:

Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semeiología⁸ que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología. (Lèvi-Strauss:15).

Recordemos que ya antes el mismo Saussure había pensado en la posibilidad de la existencia de una ciencia, la semiología, que estudiara los signos dentro del seno de la cultura.

4. Haríamos aserciones exageradas al decir que Paz, en *El laberinto*, procede dentro de un marco teórico de estilo estrictamente semiótico o antropológico, pues sabemos que no sigue una clara metodología perteneciente a cualquiera de esas disciplinas, de hecho, hay en el texto un vacío de rigor científico; sin embargo, nos daremos a la tarea de demostrar (y en esto consiste nuestra hipótesis) que más bien hace un trabajo en el que domina una dimensión antropológico-cultural que no busca definir qué es el mexicano de mediados del siglo XX, sino cómo vive ese ente, a cuáles estrategias recurre para salvar la soledad

⁸ Como la formación de Strauss proviene de línea francesa, utiliza 'semeiología' (semiología), término saussureano, en lugar de 'semiótica', que es de Peirce. Por varias décadas, la influencia francesa dominó a la norteamericana. En los sesenta, gracias a Eco, se determinó que el uso general sería el de la propuesta de Peirce, mientras que la de Saussure, se limitaría al de los estudios lingüísticos. Poco a poco, la semiología ha tenido que cederle el espacio a la semiótica.

(fenómeno que caracteriza a todo ser humano), cuáles y cómo funcionan los elementos míticos principales que modelan su cultura, cómo se relaciona con y entiende algunos procesos significativos propios de su cultura, cómo enfrenta varios momentos de su vida, cuáles son los lazos significativos (materiales y abstractos) que el mexicano ha creado para unirse con el mundo, para acceder a la comunión con el otro, es decir, a vivir la Modernidad.

Esa perspectiva que nos revela ciertos mecanismos hegemónicos regulatorios del quehacer dentro de una esfera humana concreta, desafortunadamente, ha sido desplazada al momento de abordar a Paz. (Weinberg, 2009:269).

Reiteramos: Paz no estructura *El laberinto* con base en la antropología cultural, nosotros nos daremos a la tarea de extraer los conocimientos antropológicos de la obra.

¿Cómo desentrañaríamos la dimensión antropológico-cultural en *El laberinto*?

Existen dos cláusulas constantes en todo estudio de antropología cultural, a saber: el examen a) de las relaciones pragmático-significativas que el ser humano en sociedad establece con todo lo que lo rodea y b) del desarrollo histórico de los diferentes pueblos.

Como primer paso, determinaremos y analizaremos las regularidades o categorías estructural-funcionales que obtendremos de la caracterología adjudicada por Paz al mexicano: cómo funcionan algunas tácticas culturales dentro del interregno propuesto por la microestructura soledad/comunión; a la par, mostraremos el origen de esas mismas categorías y algunas de sus funciones pragmático-significativas dentro del ambiente en el que se reproducen; posteriormente, las localizaremos en los pasajes más determinantes de la historia de México que Paz propone. Ambos objetivos y un recorrido sucinto por selectos pensadores mexicanos nos permitirán encontrar los trazos fundamentales de un humanismo latente en la obra, su pertinencia en los tiempos actuales como una crítica al estado, a la Modernidad y como posibilidad de diálogo dentro de la globalización.

No tratamos de volver a pisar por donde Paz ya lo ha hecho, sino, más bien, leer *El laberinto* bajo otra óptica y rescatar su actualidad.

Como bien observa Claudio Lomnitz, la falta de sistematicidad en muchos de los trabajos sobre la cultura mexicana que se distinguieron, al menos, durante la primera mitad del siglo XX no ha permitido llegar a planteamientos teóricos sólidos. La abundancia de descripciones y de caracterizaciones específicas de la cultura mexicana “no resuelven las

dificultades teóricas que impiden comprender la verdadera naturaleza de la cultura nacional.” (Lomnitz, 1995:13). Esta crítica es incuestionable, pero compromete a las generaciones posteriores a tomar cartas en el asunto.

Creemos que las categorías que obtenemos de la caracterología paciana pueden contribuir a la necesidad planteada por Lomnitz. Si bien es cierto que estas categorías no toman en cuenta, por decir, las clases sociales en la cultura mexicana, ni a los mexicanos localizados en las diferentes culturas regionales del país, sí parten de un núcleo básico y constante en la cultura mexicana: el enfrentamiento entre los paradigmas tradición y Modernidad. El choque discursivo que se presenta mediante la dicotomía soledad/comunión, como veremos, convoca ese conflicto que tiene como correlatos la accidentalidad o la circunstancia.

5. Liliana Weinberg⁹ es de los pocos investigadores que ha resaltado la dimensión antropológica en los ensayos de Paz. La ruptura que alejó al ser humano de la naturaleza conminó al primero a construir un mundo lleno de sentido. Mundo imperfecto que hace las veces de intermediario para acercarnos a la realidad, pero ilimitado por su persistente renovación. La profunda y ancestral indagación del sentido, para Weinberg, es la constante que despunta en los escritos de Paz y los dota de esa dimensión antropológica. Weinberg sigue a Paz por una ruta ensayístico-cronológica en la que nos va resaltando marcas portadoras de un significado clasificado en tres grandes temas: a) “la recuperación de la presencia significativa del México prehispánico y el descubrimiento de una realidad de largo plazo”; b) “la reinterpretación como experiencia a la vez estética y etnográfica del arte y la literatura; y c) “la cada vez más radical exploración de zonas del lenguaje y la significación” (Weinberg, 2009.:270).

En lo que a nosotros respecta, el núcleo del significado encontrado en las estrategias culturales que ha creado el mexicano para relacionarse con el mundo es el que nos sugiere la mezcla de la antropología cultural con la semiótica para trascender los niveles simplemente descriptivos.

⁹ Antropóloga, ensayista y crítica literaria argentina quien, actualmente, es profesora e investigadora de la UNAM.

Si atendemos las conclusiones a las que llegan tanto Umberto Eco como Ángel Palerm, la delgada línea existente entre ambas disciplinas, prácticamente, desaparecerá; en adición, aclararemos los términos teóricos contenidos en nuestros objetivos.

Eco plantea que estamos frente a un proceso cultural —que implica significación y comunicación— cuando ocurren las siguientes tres condiciones en el orden que sigue: a) “un ser pensante ha establecido una nueva función” de un objeto¹⁰ (ya sea éste cultural o natural), sin importar si lo transformó físicamente o no; b) “dicho ser ha DENOMINADO” para sí o para otros seres de su misma especie ese objeto señalado como ‘objeto que sirve para algo’; y c) “el ser pensante está en condiciones de reconocer” el mismo objeto u otro similar “que corresponde a la función F y que lleva el nombre Y’.” (Eco, 2000:44, el subrayado es textual). Esto es lo que se conoce como un proceso semiótico y, por consecuencia, la semiótica *puede*¹¹ encargarse del estudio de éste y de otros que nacen en el seno de una cultura (humana para nosotros)¹² determinada.

La antropología, por su parte, la comprenderemos como una especialidad “dedicada al estudio científico de la evolución, estructura y funcionamiento de las sociedades humanas.” (Palerm, 1998:40). En su lado teórico, se parte del conocimiento de que “en todas las sociedades humanas operan principios y se presentan relaciones de causalidad general y específica” (Ibíd.:63). En su parte metodológica,

la búsqueda de regularidades y la formulación de leyes sociales supone no sólo el estudio y análisis estructural-funcional de cada sociedad particular en un momento determinado del tiempo, sino también el estudio y análisis de sus procesos en el tiempo. Además, supone necesariamente el uso del método comparativo. Es decir, implica la comparación sistemática de las estructuras sociales y de las secuencias de desarrollo de diversas sociedades, y no simplemente de algunos de sus rasgos aislados y de sus momentos. (Ídem).

Así mismo, la labor tiene el compromiso de no soslayar los sistemas económicos, las organizaciones sociales (como las estructuras de poder) y las ideologías.

¹⁰ Nosotros incluimos la relación entre seres humanos y con animales también como procesos culturales, de sentido.

¹¹ Eco no trata de hacer de la semiótica una disciplina hegemónica ni omniabarcante, por ello es que utiliza el verbo ‘poder’ en lugar de ‘deber’.

¹² Nos circunscribimos en este trabajo a la esfera cultural humana; no obstante, existe, al menos, una zoosemiótica.

El análisis estructural-funcional al que insta Palerm indica la localización, descripción y posición de los diferentes componentes y creaciones dentro de una cultura; todo lo cual involucra, obligadamente, los nexos semióticos que se desprenden cuando un ser humano entra en contacto con dichos elementos culturales, en otras palabras, las relaciones pragmático-significativas.

Al adentrarnos en esta zona que acerca a los dos campos especializados, tenemos que la semiótica se inclina más por encontrar y explicar las rutas en las que se desarrolla el significado que los distintos elementos (objetivos o subjetivos, culturales o naturales) ofrecen a los sujetos culturales. La antropología cultural, en cambio, se interesa más por estudiar las particularidades conductuales (pensamiento y acción) que el ser humano despliega inserto en una comunidad específica, para, en un segundo momento, articularlas a las diversas corrientes que se encargan del conocimiento del ser humano general. No obstante, semiótica y antropología son inseparables. Las dos disciplinas, además, conjuntan los quehaceres empírico y teórico, mas la atadura que las une indisolublemente es, como expusimos, la de encontrar el significado de las creaciones humanas y las relaciones sociales que, como mediadoras entre cultura y realidad, establecen. Cassirer llama a esas creaciones “formas simbólicas”: el mito, la lengua, el arte, el conocimiento, la ciencia, la religión, las prácticas consuetudinarias, etc.

A medida que se ensancha el horizonte de las ideas, las opiniones, los pensamientos y los juicios humanos, va haciéndose más complejo el sistema de los eslabones intermedios que necesitamos para poder abarcarlo con la mirada. El primero y más importante eslabón de esta cadena son los símbolos del lenguaje por medio de las palabras. Tras ellos vienen formas de otra clase y de otro origen: las formas del mito, de la religión, del arte. En las distintas direcciones fundamentales trazadas por ellas y creando dentro de ellas nuevas y nuevas formas, se realiza una y la misma *función* fundamental, la función de lo simbólico en cuanto tal. (Cassirer, 2005: 40, las cursivas son textuales).

Queremos hacer hincapié en tres conceptos presentes en la cita del filósofo alemán: ‘sistema’, ‘*función*’ (preponderantemente) y ‘simbólico’. El primero hace referencia a un todo orgánico en el que priva la interrelación de personas y signos. El segundo explicita una labor orientada a un fin que se deriva de la interrelación mencionada. El tercero, en el que

confluyen los otros dos, es el significado. Para el mismo Cassirer, la facultad que guardan todas las creaciones humanas (o formas simbólicas) es el poder de significar. Solamente dentro de una comunidad de individuos es posible que dicha facultad establezca una red de correspondencias interpersonales¹³ (sistema); cada una de las líneas de la red tiene una o varias funciones sígnicas o maneras de significar que dependen de la circunstancia en la que se den; “la *función* de lo simbólico [capacidad de significar] consiste precisamente en ser el supuesto previo para todo lo que sea captar ‘objeto’ o realidades.” (Ibíd.:46). El interés analítico ya no es, por lo tanto, la búsqueda a ultranza y tradicional de la esencia de las cosas.

El problema cambia por completo de aspecto si, en vez de considerar la esencia de las cosas como algo existente y fijo desde el primer momento, vemos en ella, en cierto modo, el punto infinitamente lejano hacia el que tiende todo conocimiento y toda comprensión. (Ibíd.:45).

La cultura, entendida como un sistema simbólico (planteamiento que Cassirer deja explícitamente sentado en, al menos, sus obras *Filosofía de las formas simbólicas*, *Las ciencias de la cultura* y *Antropología filosófica*), es ahora el único ambiente en el que puede estudiarse al ser humano y, en adición, es la responsable de que ese ente haya adquirido una gran complejidad por su constante recreación. De aquí la confluencia entre semiótica y antropología.

6. Es verdad que Paz, repetidamente, centra su interés en contenidos relacionados con la vida mexicana, condición que podría llevarnos a pensar en que dirige toda su atención hacia el ser de esa cultura desde una postura ontológica; empero, contrariamente, aseguramos (además de lo ya dicho) que cuando aborda esos contenidos, quedan explícitas una complicidad y una influencia ineludibles por parte del estado nacional en los problemas del país. Su teoría política considera una Modernidad heterogénea en la que los pueblos, considerados como tradicionales, entienden, participan de, hacen suya y resisten aquel paradigma teleológico.

¹³ Insistimos, nosotros nos interesamos en la esfera humana.

En otros lugares, Paz manifiesta que las observaciones hechas a los regímenes latinoamericanos se desvían hacia diversos temas que tienen que ver más con las relaciones de dependencia y subdesarrollo entre las grandes potencias y los países no industrializados, lo que provoca que los segundos organismos salgan bien librados y, además, aprovechen su posición de “desventaja” para hacer llamamientos nacionales de defensa contra el avance del “imperialismo”. No obstante lo anterior, el estado de los países dependientes tiene dos caras paternas (como manipulador y organizador) que configuran su pesada presencia, la cual invade todos los espacios sociales. El escritor dice al respecto: “La sociedad civil ha desaparecido casi enteramente: fuera del Estado no hay nada ni nadie.” (Paz, 1979b:86).

En su afán por unificar al país en torno a una idea nacionalista, el estado mexicano posrevolucionario tuvo que crear un mito. Para su difusión, necesitó de la participación de varios intelectuales.

No pretendemos hacer a un lado el que Paz, en algunos momentos de su vida, también haya sido partícipe de esa labor como funcionario público y como hombre de letras, pero sería muy injusto quedarnos con esa reducida visión. Son muy diversos los ejes temáticos que guían gran parte de las críticas hacia el pensador; algunas de ellas se refieren a los comentarios que el poeta hiciera a los regímenes socialistas, a las guerrillas en Centroamérica y al movimiento zapatista de 1994. Queremos destacar dos de esos ejes. El primero fue suscitado por las opiniones que vertió en favor de las medidas “modernizadoras” salinistas que representaba el Tratado de Libre Comercio. Concretamente, según el escritor, esta apertura de mercados acabaría con el paternalismo “tradicional” del estado mexicano¹⁴. El otro foco de ataques se dirige hacia *El laberinto* en cuanto a verlo como un estudio sobre el ser del mexicano que resalta más los aspectos negativos psíquico-culturales de esa entidad.

A los mexicanos nos preocupa profundamente el hecho de ser mexicanos, y alternativamente lo consideramos un destino, una predestinación, una maldición, un privilegio o una verdadera crisis de identidad. Prueba de ello es la ya abundante bibliografía publicada en nuestro país en la cual, con mayor o menor seriedad, se interroga la esencia de nuestra nacionalidad y se hacen propuestas más o menos positivas para sobrellevarla o

¹⁴ Ver los ensayos “México, modernidad y tradición” y “México, modernidad y patrimonialismo” en *Pequeña crónica de grandes días*, México, FCE, 1990a.

definirla. El caso más conocido es el texto, en muchos aspectos ya clásico, de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, que tanto en lo bueno como en lo malo funciona como el acercamiento arquetípico a las consideraciones teóricas sobre el problema de ser mexicano y sobrevivir a la experiencia. (Velasco en Béjar y Rosales, 2000:200)

Coincidimos con Roger Bartra cuando menciona que son los mismos intelectuales, junto con el estado, los que le han colocado esta “construcción imaginaria”, especie de camisa de fuerza, al mexicano. Estas ideas se difunden en virtud del “conjunto de redes imaginarias de poder que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional.” (Bartra, 1996:15 y 16, las cursivas son textuales).

En contraposición, estamos ciertos de que sin esos estudios, poco o nada entenderíamos de nuestra propia cultura. Los esquemas y abstracciones resultado de los análisis *no deben*, por fuerza, coincidir enteramente con la realidad. A la manera de Weber, entendámoslos como “tipos ideales” que permiten la inteligibilidad de algunos aspectos sociales.

Muchos de los mexicanos (esquemas de mexicanos) que “resultaron” tanto de los discursos oficiales como de los análisis, novelas, cuentos, poemas, pinturas, filmes, etc., algunos más representativos que otros, conviven bajo fuertes pugnas o como instrumentos de manipulación, no obstante, son ya una línea distintiva del quehacer (no solamente intelectual) en México.

Se ha criticado mucho la falta de sistema, de estructura, de tradición o de rigor en los pensadores mexicanos, principalmente, en aquellos que escribieron a finales del siglo XIX, en los albores y mediados del XX; sin embargo, es justo decir que muchos de ellos tienen, al menos, cuatro virtudes fundamentales: a) criticar el avasallamiento estatista; b) inclinación por remediar (salvar) la difícil situación del mexicano; c) tomar la historia nacional como ruta para entender al mexicano dentro del orden mundial; y, que resume las anteriores, d) un acentuado carácter humanista.

A nuestro juicio, toda la producción literaria de Paz está modelada por gran parte de los cuatro anteriores aciertos.

7. Las definiciones que dimos, tanto de semiótica como de antropología, son nuestras premisas para abordar *El laberinto*. De nueva cuenta, no estamos sugiriendo que el escritor

las haya seguido al pie de la letra. El texto en cuestión dista mucho de incluir líneas científicas y metodológicas evidentes; situación que no opaca su valor. Lo que nos parece relevante es cómo nos muestra las relaciones que mantiene el mexicano con sus semejantes, con los objetos y creaciones culturales que lo rodean, propios o ajenos los tres.¹⁵

Nuestro marco teórico para aproximarnos al examen de *El laberinto* consiste en las ya conocidas semiótica (Peirce y Eco), la antropología de corte marxista (Ángel Palerm) y la antropología filosófica (Cassirer); nos apoyaremos en la sociocrítica (Edmond Cros), el análisis del discurso (Michel Foucault y Teun van Dijk) para acceder a niveles textuales más profundos.

A continuación, presentamos un resumen de los principales argumentos de nuestras teorías de apoyo.

Cualquier ser humano se encuentra delimitado por un ambiente que no puede ser otro que el de su cultura, fuera de ella, perdería su calidad integral de humano; su labor de existir, su quehacer existencial (como lo propusiera Gaos), la de presentarse como ser humano, se ve fuertemente ceñida por un conjunto de reglas que emanan, primeramente, de la cultura, la cual no tiene ninguna posibilidad de existencia sin la presencia conjunta del factor humano y sus quehaceres. Esta, digamos, esfera —la cultura— que modela al ser humano de una forma más o menos concreta no es un espacio cerrado, pues, en todo momento, establece diálogos con otras esferas culturales extrañas a ella, en detrimento de la imaginada especificidad, pero en provecho, en muchas ocasiones, de su enriquecimiento. Así, la cultura será, para nosotros, “un campo regulado de producción semiósica que cuenta, en principio, con reglas estructurales de carácter primario que permiten la gestación y la circulación de sentido.” (González Vidal, 2008:15). Es decir, todo evento (material, concreto, abstracto o ideal) que se sucede en la cultura *puede*¹⁶ producir un proceso de significación que se resume en la producción y comunicación de signos. Este complejo proceso no dibuja un todo cultural en el que las relaciones entre cultura y sociedad son, en todo momento, tersas. Generalmente, las relaciones entre ambos ambientes son conflictivas, pues, al someterlas a un análisis, revelan mediaciones de poder.

¹⁵ Nos referimos a la oportunidad de enfrentarse a seres humanos, objetos o creaciones provenientes de otras culturas.

¹⁶ Recordemos lo que acotamos en la cita referente a la semiótica según Eco.

Le concedemos gran importancia a la cultura, pues es donde se despliegan y toman sentido las formas de ser (categorías) accidentales del mexicano.

Por lo que respecta al signo, éste será todo elemento mínimo de conceptualización de la realidad, que tiene la capacidad de substituir a un elemento del universo¹⁷ o a otro signo con la finalidad de producir sentido para una conciencia. El esquema tripartita peirceano de la figura 1 es ilustrativo si queremos entender lo que un signo es. Peirce incluye el *interpretante* que es el significado (traducción y explicación) del signo, bajo ciertos contexto y circunstancias, que, en otras condiciones, tomará el lugar de un nuevo signo. Esta operación no tiene límites, ya que puede tener un número de interpolaciones que se extiende hacia el infinito.

El diagrama advierte que, en terrenos cognoscitivos, el contacto con los elementos nunca es directo; el signo es un mediador entre la realidad y la conciencia.

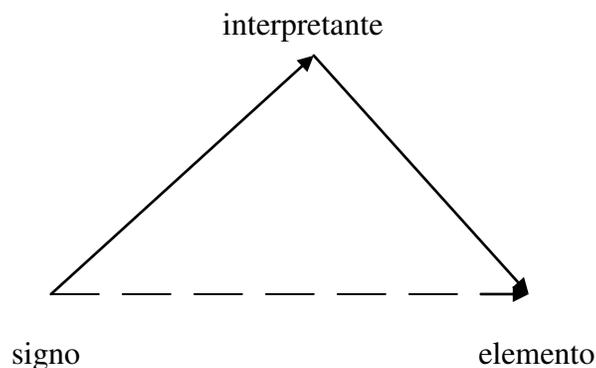


Figura 1.

Dentro de la esfera cultural, se halla una diversidad de sistemas significantes secundarios, dependientes de la cultura, que permiten la especialización (en mayor o menor grado) de los usuarios —y, a la vez, recreadores— en otros campos del conocimiento. Decimos que esa intrincada regulación entre la cultura y los sistemas significantes secundarios es de carácter originario, ya que es el medio en el que se produce el sentido, digamos, de primera mano. De esta forma, las creaciones humanas aparecen sujetas a aquel primer universo de

¹⁷ Tradicionalmente se utiliza el término 'objeto' en vez de 'elemento del universo' o 'elemento de la realidad'. Como no queremos caer en un proceso de cosificación, 'elemento' no descarta a los seres vivos o cualesquiera variedades desconocidas hasta el momento.

sentido que es la cultura. A su vez, los miembros de la cultura y las creaciones de éstos establecen las reglas de significación que se reproducen, renuevan y conciben en la comunidad. Bajo esta percepción, la cultura es un sistema cerrado en cuanto a que la sujeción a las leyes culturales va del sistema hacia dentro de sí mismo y de los miembros y sus obras hacia fuera de ellos; la apertura se logra cuando se trascienden los límites del sistema o esfera concretos.

Toda colectividad humana expresa mediante una diversa gama de formas su manera de entender, organizar, el mundo. Es la lengua, vista como sistema significante secundario y como uno de los medios más poderosos (pero no el único), el artificio que sirve para manifestar ese entendimiento a través de signos lingüísticos. Como existe un gran desfase entre el plano de la expresión y el del contenido, el término ‘signo’ (de acuerdo con Eco) resulta insuficiente; aunque no lo manifestemos, adoptamos la concepción de ‘función semiótica’ (también de Eco) que esclarece la correspondencia entre un solo significante con una infinidad de significados; esta ausencia de correspondencia única entre significado y significante explica el desfase entre estos dos conceptos.

En ocasiones, las prácticas discursivas se materializan, al mismo tiempo, en prácticas religiosas, de poder, científicas, literarias, artísticas, rituales, cotidianas, etc. Cuando tomamos fragmentos textuales o textos completos para analizarlos, nos es factible encontrar en ellos “sedimentos” discursivos yacentes o, como los nombrara Foucault, *formaciones discursivas* que convocan estructuras de pensamiento, ideologías, posturas de diversa índole, inclusive antagónicas entre ellas bajo otros contextos.

Estamos frente a una *formación discursiva* “cada vez que podamos localizar y definir una regularidad entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, y de *reglas de formación* para designar las condiciones de existencia de estos diversos elementos.” (Cross, 1985:58, las cursivas son textuales). Dentro de este marco conceptual, entendemos que, al revisar dichas formaciones discursivas, revelaremos algunas de aquellas diversas posiciones ante la realidad, ante el mundo, que se han fijado con el pasar del tiempo. La subordinación que sufre la lengua por parte de la cultura es la que nos faculta para encontrar en cualquier expresión de corte discursivo elementos culturales, los cuales pueden llegar a establecer estrechas correspondencias con el momento de su emisión.

Cada individuo posee lo que se ha dado en llamar *paquete* o *bagaje cultural* donde se mezcla un sinnúmero de discursos, algunos de los cuales, como ya expusimos, conforman su ideología, su forma de concebir y enlazarse con el mundo.

Ese paquete cultural se va integrando paulatinamente, con el pasar del tiempo. Cuando el individuo emite alguna información o produce una obra, lo hará de manera *no-consciente*. Esta categoría no es uno de los aparatos psíquicos estudiados por el psicoanálisis. Edmond Cros toma la idea de reordenación de los signos culturales y la de sujeto transindividual de Lacan¹⁸ para decir que hay muchos aspectos en el quehacer humano que se emiten de manera no-consciente, es decir, que arrastran toda una serie de marcas culturales que anteceden a toda persona y que modelan su forma de pensar y de actuar, de las que no puede dar total razón cuando se comporta como simple emisor. Existe una gran diferencia con el inconsciente freudiano que es uno de los tres sistemas del aparato psíquico en el que se encuentran reprimidos los deseos, instintos y recuerdos. La represión le dificulta al sujeto el acceso a esa región, mas sus contenidos (los deseos, instintos y recuerdos) suelen manifestarse mediante los sueños, los lapsus, en los actos fallidos, etc. Al psicoanalista le es factible encontrar dichas manifestaciones gracias a evidencias en la escritura o el testimonio oral del paciente. Por su parte, el no-consciente es un aspecto meramente cultural. Es, como ya dijimos, el “paquete” o “carga” cultural de cualquier ser humano: todo lo que ha aprendido, la información de la que puede echar mano resultado de su enfrentamiento con todos los círculos que ha “tocado” o “rozado” (aunque nunca haya pertenecido a ellos): su familia, su lengua, su país, religión, instituciones educativas, etc.; todos ellos son estructuras que lo ciñen, determinan, lo diferencian y anteceden como individuo y como ser social, pero que también le dan posibilidades de (auto)creación en todo momento.

Ahora bien, tanto los textos como otras prácticas culturales son susceptibles de ser estudiados bajo proposiciones semióticas con la finalidad de encontrar algunas de sus fuentes, referencias, correspondencias y funciones dentro de la sociedad en que se encuentran.

Ningún texto escapa del momento de su producción. Es decir, como toda obra tiende a narrar un *algo*; ese *algo* se construye, se nutre, de una realidad específica: de un tiempo y

¹⁸ Ver Edmond Cros, *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*, Montpellier, CERS, 2002.

un espacio que es a lo que se le da el nombre de “mundo de la vida”. Los elementos de la realidad “entran” en la obra, sin embargo, sufren una codificación. Sería mejor si dijéramos que más que una codificación, esos elementos sufren una recodificación, pues la manera en que percibimos este mundo de la vida (debido al paquete cultural que todos llevamos a cuestas) ya es una primera codificación. En cuanto a esto, el análisis de *El laberinto* nos pondrá en contacto con las fuentes o intertextos de donde se nutrió.

Definimos la intertextualidad como la relación entre un texto fuente y otro receptor (ambos orales o escritos) no solamente manifiesta en el nivel discursivo (existen intertextualidades entre códigos pictóricos, sonoros, etc, y de código a código) sin importar la distancia temporal entre ambos. El texto receptor se resiste a dejar entrar en él, sin modificación alguna, los fragmentos del texto fuente.

No toda práctica o creación cultural tiene la función explícita de significar, mas está sustentada por un régimen codicial que abarca tanto la forma, la materia como el sentido. Es por ello que, tomando como referencia a Cassirer, afirmamos que las creaciones culturales son una especie de “ventanas” que nos permiten acercarnos a la realidad desde varios ángulos.

Para nosotros, lo arriba expuesto implica develar y ampliar las intenciones textuales que se encuentran en *El laberinto de la soledad* y, así, consolidar la idea del trabajo antropológico de Paz.

Notemos que mencionamos “intenciones textuales” y no las del propio autor, pues, a partir de la concepción del no-consciente, el emisor no puede dar cuenta completa de lo que expresa. De esta manera, el texto opera de manera más dependiente al seno cultural que lo modela, lo cual le permite condensar fragmentos de la visión de mundo que imperaban, por lo menos, en el momento en que él mismo surgió.

8. La estructura general de nuestro trabajo es la siguiente.

En el Capítulo I, presentaremos un breve recorrido de las propuestas estatistas y algunas posiciones de importantes movimientos intelectuales desde el porfiriato hasta poco antes del año de aparición de *El laberinto* (1950).

En el Capítulo II, revisaremos los primeros cuatro apartados de *El laberinto* además del “Apéndice: La dialéctica de la soledad”, con la finalidad de localizar y explicar las

regularidades o categorías principales estructural-funcionales salidas de la caracterología que Paz adjudica al mexicano.

En el Capítulo III, continuaremos con la revisión del resto del libro, los siguientes cuatro apartados, en el que hace un recorrido por los momentos históricos más significativos para el país. Las cinco categorías de nuestro Capítulo II encontrarán una causa u origen (según sea el caso) dentro del recorrido histórico.

En el Capítulo IV, analizaremos los rasgos que podrían conformar un humanismo en Paz, además de resaltar su pertinencia en los tiempos actuales.

Debemos aclarar que no existe en *El laberinto* apartado alguno dedicado al humanismo, no obstante, consideramos que el mismo texto es, sobradamente, una propuesta de ese tipo.

En el Capítulo V, expondremos lo que representan para Paz estado y Modernidad en el contexto mexicano.

Nuestras conclusiones abordarán los alcances de las categorías estructurales que proponemos como básicas, mas no únicas, de la cultura mexicana, que emanan de la accidentalidad en la que se funda dicha cultura. No es sino hasta esta parte de nuestro trabajo que las cinco categorías cobrarán sustento, pues es preciso antes entender la forma en que se presentan en la cultura y la historia del país (que es lo que haremos en los capítulos precedentes a esta última sección).

Finalmente, mostraremos las limitaciones de nuestra investigación.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES.

En el presente capítulo, nos interesa acercarnos rápida y brevemente a los eventos que circundaron el momento de emergencia de *El laberinto de la soledad*. Para ello, nos centraremos en las propuestas ideológicas de corte nacionalista del nuevo estado mexicano que surgió después de la lucha revolucionaria; claro está que es inevitable abordar, apresuradamente al menos, a ciertos pensadores que criticaron desde varios puntos dichas ideologías con el fin de encontrar un ser profundamente mexicano y apostar por un humanismo que pudiera adaptarse a las circunstancias del país. Nos interesa, en inicio, localizar el ambiente de las ideas hegemónicas, emanadas de grupos de poder, que rigieron gran parte de las actividades dentro del seno de la sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XX. En un segundo momento, nuestro propósito es presentar las contradicciones de aquella propuesta unificadora que, además, incide en otra de índole identitario-nacionalista. Para ello, nos es necesario acudir a la etapa final del siglo XIX y, preponderantemente, atender otros eventos de carácter internacional de la década de los cincuenta del siglo posterior. Una de las razones por la que no ahondamos más en el terreno histórico es porque Paz hace su propio recorrido (que revisaremos a su tiempo) en el que también evidencia las deficiencias e intenciones de las propuestas del estado mexicano.

De manera conjunta, queremos analizar los elementos principales de una de las influencias más evidentes en *El laberinto de la soledad*, ya sea como punto de arranque o como pretexto para plantear diferencias y críticas. Esa influencia la representa el texto *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos. Las preocupaciones de este último filósofo, *grosso modo*, son la caracterización o la determinación patológica de la cultura mexicana en algunos pasajes históricos clave y la problemática del ser humano que la habita y que se localiza en ese recorrido. Básicamente, esa entidad colectiva e histórica se encuentra determinada por una deficiencia psicológica, derivada de la percepción que tiene de su propio papel en el mundo. Las reflexiones ramosianas que encontramos detentan el propósito de trascender el plano teórico para contribuir con un cambio en el mexicano del primer tercio del siglo XX. Esto quiere decir que dichos estudios no tienen como única meta el planteamiento definitivo del ser del mexicano (ontología del mexicano), sino conocerlo (“autognosis” del mexicano) y, así, proponer, urgentemente,

cambios radicales en la cultura mexicana, todo lo cual fue entendido y continuado por posteriores pensadores.

Aparte de la palpable intertextualidad que une *El perfil* con *El laberinto*, existen más evidencias de comunicación con otros textos, corrientes de pensamiento, ideas o ideologías que, en un momento dado, podrían ser opuestas unas con otras en condiciones externas a nuestro texto en cuestión. La intertextualidad no precisa de la lectura directa de los textos fuente por parte del escritor del texto receptor. El no-consciente es el factor que nos explica esta situación. Algunos fragmentos de estructuras de pensamiento (textuales o no) están presentes en diversos ámbitos de la vida del ser humano con los que mantiene un contacto directo o indirecto. Es así que el individuo integra algunas de las nociones a su paquete cultural para, posteriormente, plasmarlas, en sus creaciones, expresiones y actitudes.

Los fragmentos históricos escogidos, obviamente, no representan el total de influencias que componen *El laberinto*, empero, sí las más cercanas.

1. Porfiriato, positivismo, Revolución y el nuevo estado

No podríamos entender la Revolución ni el estado mexicano moderno, el del siglo XX, sin tomar en cuenta dos eventos anteriores que motivaron, en gran medida, su estallido y su creación, respectivamente; a saber, el porfirismo y el positivismo, doctrina oficial esta última aplicada por el régimen dictatorial. Aunado a lo anterior, la etapa final de este periodo involucra su contraparte: los análisis y las críticas del *Ateneo de la Juventud*.

La naciente burguesía mexicana del siglo XIX, de características jacobinas y de raíces feudales, tomó el poder y, con el fin de asegurar su permanencia, le era necesario hacerse de una filosofía de orden, que sería la positivista. Más tarde, durante el último cuarto del siglo, esa clase social se aventuró al experimento de colocar a Porfirio Díaz como dictador. Leopoldo Zea explica este propósito:

Lo importante era sostener un gobierno que sirviese a los intereses de la burguesía mexicana. Este gobierno era el Porfirismo. La libertad política, el derecho a elegir los gobernantes que se quisieran, quedaba limitado en beneficio de lo que nuestra burguesía consideraba *orden*. En nombre de éste se pide ahora la reelección de Porfirio Díaz, el cual, se dice, dará término a la gran labor progresista que con él se ha iniciado. La burguesía mexicana ha llegado a su apogeo; su orden se identifica con el de la Nación; ahora este

orden debe empezar a dar frutos: la libertad, como establecía Spencer, pero la libertad que convenía al grupo social director. (Zea, 1984a:404, las cursivas son textuales).

El siglo XX inició con esta difícil situación autoritaria. El *Ateneo de la Juventud*, fundado en 1909, se pronunció en contra desde una posición intelectual. Podemos decir que el punto más importante de la crítica del grupo se centró en la falta de espíritu, de humanismo, que existía en su tiempo, propiciado y encabezado por el absolutismo en México.

Antonio Caso, uno de los miembros más notables, planteó algunas formas de la existencia humana en general, pero siempre marcando en cada ocasión cuál debería ser la participación de la filosofía. Hay tres de estas formas de existencia cuya relación con la historia de México nos parece importante resaltar: la existencia como economía, como desinterés y como caridad.

La vida, desde un punto de vista utilitarista (“sub specie utilitatis”), “soslaya el mundo, procurando abarcar en la acción, con el menor esfuerzo, el mayor provecho. Esto es, propiamente hablando, lo económico.” (Caso en Gaos, 1993:1085). Caso encuentra en la existencia como economía, como egoísmo, un buen ejemplo: el imperialismo, cuya filosofía “es apoteosis de la vida pura, fuera del derecho; de la libertad pura, fuera de la justicia; del poder sin verdadero amor ni finalidad moral”. (Ibíd.:1091). Bajo estas concepciones, se refirió a las prácticas del régimen porfirista como una de las maneras más rudimentarias de la existencia dentro de un pueblo. Era preciso superar esta etapa para, ahora, entender la existencia humana como desinterés. Esta segunda clasificación se opone radicalmente a la anterior y toma como punto de partida el fenómeno del arte. La vida siempre acarrea un interés, inclusive, las actividades biológicas lo son: alimentarse, crecer, reproducirse, etc. Dentro del ambiente artístico, el ser humano se abstrae de esa avidez para contemplar el mundo con desinterés pleno, con intuición pura. El único fin que persigue este proceder es llevar a cabo el proceso creador. Uno de los ejemplos históricos de esta forma de vida es la Revolución mexicana, puesto que, según Caso y varios escritores más, permitió la autorreflexión, la contemplación colectiva, la conciencia de una mexicanidad; pero, al mismo tiempo, la revelación de una nación heterogénea, amplia y compleja. Este conocimiento y la consumación de aquel evento social traerían, en consecuencia, el final de la primera etapa. El último paso sería entender la existencia como caridad.

El cristianismo es para Caso la fuente ideológica para esta última variante de vida. Respecto al tema mexicano, la caridad serviría para sanar o reparar las atrocidades del porfiriato.

Como es posible darnos cuenta, entre otras cosas, la filosofía, para Caso, no debe quedarse en el plano teórico, sino pasar al de la praxis. Sin embargo, varias propuestas del *Ateneo*, por sus evidentes intelectualismo y cosmopolitismo, no concordaban con las necesidades de otros sectores sociales, principalmente las de los populares¹⁹, y, por tanto, en algunos momentos, esos críticos se vieron superados; pero, por otro lado, fueron la punta de lanza de la filosofía del siglo XX.

Pensemos lo que ambas características ateneístas representaban para un país con cifras cercanas al 90 por ciento de analfabetismo, sumido en la pobreza y con una conciencia general altamente nacionalista. No pocas de las líneas de investigación del grupo se enfilaban hacia un universalismo que iniciaba con la revisión de los clásicos y llegaba hasta Husserl, Ortega, Nietzsche, Scheler, Bergson. La diversidad que implica ese abanico filosófico se traduce como una necesidad de plantear un ser humano cognoscente, intelectual, cosmopolita, renovado que el grupo tomó como una tarea apremiante. Les dieron a las artes y al ejercicio intelectual el estatus de “verdadera ocupación” y no “como una tarea marginal” (Salmerón, 2007:30). Se dieron a la labor de dar conferencias, divulgar ideas y fomentar actividades artísticas con la firme “conciencia de dar forma social a una nueva manera de pensar.” (Ibíd.:29).

De cierta manera contradictoria, los pensadores del grupo apoyaron la idea de progreso, cimiento del positivismo. Con base en ello, el estado posrevolucionario tendría la difícil tarea de sacar de la ignorancia a las masas y de asimilar al indígena, es decir, mexicanizarlo.

El movimiento armado que se levantó en contra de la dictadura, a pesar de que albergó muchos intereses y direcciones, no veía hacia un punto que resumiera lo universal, sino en dirección a lo concreto temporal, espacial y humano. A pesar de esto, varias de las líneas con inclinaciones unificadoras de los ateneístas fueron un buen principio para los nuevos proyectos estatistas.

¹⁹ Fernando Salmerón indica que los ateneístas tenían como propósito principal comunicar sus ideas y desarrollar sus actividades intelectuales y artísticas “en los barrios burgueses de la ciudad de México.” *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México, UNAM, 2007, p. 29.

La Revolución no fue, entonces, un simple cambio de orden político, también lo fue en el ámbito cultural. El encuentro entre varios individuos de diferentes lugares del país, debido a las movilizaciones, representó, quizás, el aporte cultural más fuerte y elemental con el que contribuyó el movimiento armado.

Las actividades artísticas durante y después de la agitación social no fueron insensibles a dichos cambios. La literatura, la música, la pintura, el cine, etc., tanto hacían apologías de héroes y de masas campesinas e indígenas como criticaban la barbarie de soldados pertenecientes a ambos bandos (revolucionarios y federales), de los caciques y de los gobernantes.

Varios ejemplos de lo anterior pueden encontrarse en los muralistas; la novela de la Revolución de Azuela, Martín Luis Guzmán, etc.; muchos de los grabados de José Guadalupe Posada; la poesía de Ramón López Velarde; los corridos e, inclusive, la música clásica creada en el país.

Debemos recordar, aparte, que algunos de los anteriores artistas ingresaron a las filas de los grupos rebeldes.

Por el lado de la crítica hacia la situación política imperante de ese momento, el grupo de *Los Contemporáneos* (1925-1930), del que el mismo Samuel Ramos formó parte, representa una reacción violenta contra el nacionalismo y la falta de libertad de expresión.

Como otras expresiones de la vida cultural de la época, sus integrantes se observan a sí mismos sin tradición posible de recuperar o construir. No comparten el entusiasmo mesiánico vigente, asumen una actitud renovadora de la vida cultural a través de revistas literarias, traducciones, teatro, crítica de arte, poesía, periodismo cultural y político, etc., mantienen un margen crítico ante el nacionalismo decretado por el sistema político mexicano postrevolucionario y defienden la libertad de expresión. (Toscano Medina, 2002:60).

El papel del nuevo estado mexicano, que empezaría a trabajar por su consolidación después de la segunda década del siglo XX, se centró en la obligación impostergable de plantear, de manera definitiva, lo que debería significar para el resto del país ser mexicano, de unir al país en un solo proyecto con el fin de ser moderno. El modelo cultural europeo acogido durante el porfiriato no resultaba útil en la búsqueda de la “esencia”, de la

“identidad”, del país, la cual, mitificada, residiría en lo popular. “Lo mismo ocurre con el descubrimiento de la grandeza del pasado indígena y la decisión de entroncarse, de enraizarse allí.” (Monsiváis, 2009:988).

Para ser justos, debemos referirnos a otra tarea más importante que la anterior: la de la creación de un ejército oficial que sería uno de los pilares fundamentales para otorgarle legitimidad al grupo en el poder mediante el uso de la fuerza.

La dictadura de Díaz, como ya habíamos dicho, y también la guerra revolucionaria habían causado grandes estragos en el pueblo mexicano: analfabetismo, destrucción y atraso. Se imponía, pues, una reconstrucción tanto en el ámbito material (instituciones sociales) como humano (educación). En ambos casos, el aparato político en el poder distribuyó una ideología nacionalista que comprometía a cada mexicano en la participación de tan amplio proyecto. Esta ideología ejercería una fuerza homogeneizante, centrípeta, que justificaría el pasado y el presente de ese mismo estado. Este imperativo se traduce mediante el mito de la “Unidad Nacional”, que, como veremos, tiene varios momentos y facetas.

La primera meta, atinente a lo material, se concentró en la creación de instituciones de servicio público (hospitales, secretarías de gobierno, escuelas, etc.), casas para trabajadores y, evidentemente, fuentes de empleo.

La meta que involucraba el aspecto humano abarcaría, a su vez, la creación e implementación de un plan nacional de educación que serviría para, entre otras cosas, difundir el nacionalismo. José Vasconcelos, como nuevo Secretario de Educación Pública en 1921, dirigió el programa al que llamó *Misiones culturales*. Poco a poco, gran parte de los sectores sociales fueron arrastrados hacia un centro de fuerzas controlado por el estado.

La “omnipresencia” del estado mexicano no es un caso especial. Toda estructura de poder debe hacerse de una historia que explique el origen del pueblo al que somete y que, al mismo tiempo, lo exhiba como una institución necesaria. Es así como el estado mexicano moderno irrumpe en el escenario del nuevo siglo con intenciones totalizantes, asimiladoras y homogeneizadoras dentro de un país lleno de contrastes raciales, económicos, sociales y culturales. Este no es un hecho novedoso del todo; dentro de la etapa liberal, se inició el curso hacia la asimilación de los pueblos indígenas para someterlos, junto con el resto de la sociedad, bajo una misma ley. Sabemos que el régimen colonial contemplaba un conjunto de normas destinadas a regir exclusivamente a las comunidades indígenas.

Detrás del complejo y abarcador plan posrevolucionario, se escondía otra de las intenciones primordiales, la cual consistía en crear un *yo* mestizo como único ser distintivo de la cultura mexicana y heredero directo de las idealizadas civilizaciones indígenas, anteriores a los procesos de conquista, de manera más acentuada, los indígenas víctimas de dichos procesos. Esos individuos deberían carecer de mancha alguna para utilizar y realzar su heroísmo y su tragedia. Sólo en el discurso, el mundo indígena aparecería reivindicado. De esta manera, el conquistador encarnaba fuerzas oscuras y destructoras, por lo que no *siempre* resultaba conveniente asociárselo como parte germinal de una nueva nación. El mexicano, idealmente, debería tener una sola línea de sangre: la indígena. “Lo indígena *es* lo nacional” (Ídem., las cursivas son textuales). La larga lista de héroes, empezando por un Cuauhtémoc estoico ante el tormento, pasando por varios de los personajes protagónicos en las diferentes guerras sufridas por el país, sería, a su vez, la “línea de sangre” del presidencialismo. El dramatismo de esta historia oficial, teñida de tonos épicos y sentimientos xenofóbicos, se dibujó como un tenaz ascenso de héroes y muchedumbres hacia un presente promisorio, historia que resultaba un elemento determinante para la dominación por parte de la estructura estatista. Gracias a su aprovechamiento, esta transfigurada historia, debido a su alto grado manipulador, habría de convertirse en un mito nacional más.

Empero, esta postura, en la práctica, desvelaba una profunda contradicción: el mestizo ascendía como “héroe de esta concepción épica de la nacionalidad mexicana [...], por ser físicamente indio y español a la vez y por hallarse espiritualmente desprovisto tanto de los atavismos de la cultura indígena como de la tendencia explotadora del europeo.” (Lomnitz, 1995:356). El indigenismo era un instrumento para “justificar un estado proteccionista” y el antiimperialismo, por un lado, por el otro, existían intereses estatistas por mantener “el objetivo último del progreso para toda la colectividad, el objetivo de alcanzar el nivel de desarrollo de los Estados Unidos o de Europa.” (Ibíd.:357)²⁰.

Este proceso autoritario y unificador no había tenido precedentes similares en el país. La estrategia que lograría la ilusión de trabajar bajo un mismo propósito y de coexistir dentro de una gran familia sería el nacionalismo. A diferencia del nacionalismo europeo de

²⁰ El objetivo escondía una intención racial: mejorar la raza y blanquearla (ver la obra citada de Lomnitz, pp. 357 y ss.)

intenciones imperialistas del siglo XIX, el mexicano del XX (y el del resto de América Latina) se rige (inclusive en la actualidad es posible detectar algunos rastros) bajo una línea de defensa contra las pretensiones expansionistas e ideológicas de Estados Unidos, principalmente. Esa postura defensiva siempre estará bajo la crítica en cuanto a sus logros en la práctica, sin embargo, fue muy efectiva en el discurso.

En los hechos, aun dentro de la ambigüedad, podemos encontrar el ascenso de una nueva burguesía ya incrustada en el poder, un tanto diferente a la del siglo anterior, con referencia a terrenos políticos como económicos; no podemos olvidar, además, el engrosamiento de la clase obrera. Simplificaremos lo anterior mediante los siguientes términos: un estado corporativista, un agresivo proceso de industrialización y la paulatina participación de capital extranjero. Este dinamismo favorece el olvido del ambiente rural. El supuesto proyecto integrador apostó por la modernización que se aplicaría de manera desigual.

Es común tomar como referencia la década de los cuarenta para hablar de dicha industrialización en el país, pero los antecedentes se remiten al periodo obregonista en el que se percibe un coqueteo oficial con Estados Unidos.

Ahora bien, en cuanto a la estrategia discursiva, partió ésta de la creación del mito histórico para justificar la presencia de ese nuevo estado y, junto con el partido oficial, su permanencia posterior. Las diferentes instituciones (de salud, de educación, de servicios sociales, políticas, etc.) serían parte de la materialización del discurso nacionalista y, a la vez, las encargadas de difundir el mencionado mito histórico. Las luchas de los héroes serían vistas como encaminadas a forjar la patria; su sacrificio había, por fin, cristalizado; en consecuencia, el nuevo estado sería el guardián y máximo representante de tan nobles hazañas. Este conjunto ideológico y material perfilaría otro mito: el de la identidad nacional. El orgullo de un pasado indígena, victimizado e idealizado, como dijimos, sería, prácticamente, el eje identitario. Sentadas estas bases, estado y sociedad se enfilaban, en teoría, hacia un futuro de trabajo y prosperidad, bajo una atmósfera de paz y de exaltación por lo propio.

En cuanto al ámbito exterior, la Primera Guerra Mundial mostraba la cara oscura y decadente de Europa, lo cual sería aprovechado para justificar el rumbo del país. Un ejemplo claro lo constituyen algunas obras del movimiento muralista que contienen un dibujo dicotómico del mundo: un conjunto de naciones mecanizadas, bélicas y rapaces; en

contraparte, un México indígena y costumbrista. Sin embargo, esta tajante división contenía una contradicción, en las obras y así en la realidad: el país se modernizaría, principalmente, mediante la industria petrolera.

El enfrentamiento al otro, que con mayor eficacia logra provocar la toma de conciencia de una identidad, se produce a través de la guerra, de situaciones extraordinarias donde la sobrevivencia está en juego, real o simbólicamente; une a la comunidad, permitiendo establecer con claridad quién es el amigo y quién el enemigo, quién es el extranjero, el ajeno a la comunidad, el que amenaza. Por otro lado, obliga a establecer objetivos y prioridades en relación con los intereses vitales: la defensa de las propiedades, el territorio, el modo de vida y la cultura. En una palabra, se lucha por mantener una identidad y una unidad. Es importante subrayar el carácter sociocultural y psicológico de la identidad nacional, lo que refiere a la construcción de imaginarios sociales. No decidimos por nosotros mismos quiénes somos; lo hacemos a través de la interacción social, de la lucha y del reconocimiento de nuestra existencia por parte de los otros. (Alduncin en Béjar y Rosales, 1999:114).

Los países que recurren a la mencionada especie de cerrazón en sí mismos o actitud de defensa son aquellos que han sufrido una conquista y “no tienen por qué mantener vínculos con un poder central ajeno y lejano.” (Ibíd.:116).

Esta primera incursión del nuevo estado mexicano sería el germen para los posteriores regímenes. Las principales diferencias entre ellos fueron la forma de oponerse a su antecesor, la ventaja que obtuvieron de los hechos históricos, las concepciones que tenían de la Modernidad, el impulso que se le daba a la industrialización y las relaciones que entablaban entre la iniciativa privada y el capital de las naciones poderosas. El mito nacionalista no cambió en esencia.

2. *Nuevos nacionalismos*

El cardenismo se muestra en varios ámbitos como un sistema con mucho dinamismo y demagógico, cercano al socialismo. El punto culminante, nacionalista²¹ y revolucionario de esa administración lo constituye la expropiación petrolera en 1938. Días después, en

²¹ Tal vez aquí el término ‘nacionalista’ no sea el adecuado; la expropiación petrolera podría entenderse como una actitud de defensa contra el expansionismo estadounidense.

contraste con sus reformas y prácticas populistas, el propio Cárdenas propició la substitución del Partido Nacional Revolucionario (PNR) por el Partido de la Revolución Mexicana (PRM); de esta forma, el partido oficial estaba en una nueva etapa más determinada hacia su permanencia en el poder. En 1936, se dio lugar al Congreso Constituyente de la Confederación de Trabajadores de México.

A raíz de este último suceso, las fuerzas de izquierda fueron declinando forzada y paulatinamente en favor del gobierno y, de la misma manera, el organismo que nació de aquel congreso, la Confederación de Trabajadores de México (CTM), fue absorbiendo más sindicatos independientes y pequeños gremios. Lombardo Toledano, el primer dirigente, y Fidel Velázquez (eterna y obscura figura sindical), en el mismo año de 1936, propusieron que la CTM participara plenamente en asuntos electorales dentro del PRM.

Si resumiéramos las actividades anteriores, encontraríamos la existencia de dos fenómenos opuestos: proteccionismo o paternalismo hacia la industria, tanto a los poseedores de los bienes de producción (el capital) como a los productores directos (obreros), y el control sobre estos últimos. Los primeros, como es de esperarse, gozaban de mayores privilegios; en el segundo caso, los beneficios se limitaban a ciertas negociaciones sindicales, no siempre en detrimento de los agremiados.

El ambiente rural nunca gozó de un apoyo decidido, lo cual contrasta con la imagen de Cárdenas como figura protectora del campesino. Los grandes avances en materia de repartición de tierras y la adecuación de la ley para continuar con la reforma agraria contrastan drásticamente con una de sus frases que desvelan un claro interés por asimilar al indígena: “Queremos menos indios y más mexicanos.”

Un evento positivo para el ambiente académico, en nuestro caso, que sucedió durante el cardenismo, es el que consiste en el otorgamiento de asilo a los varios miles de exiliados españoles víctimas de la represión causada por el gobierno fascista, que se instauró en el año de 1936 con el fin de acabar con la II República española. El gobierno mexicano otorgó todas las facilidades para recibir a ese numeroso y heterogéneo grupo de personas.

Para José Gaos, no fue esto sino un cambio de patria; por ello, él mismo acuñó el término “transterrado” para definir su propia situación. Más tarde, sus compatriotas harían propia esa denominación. El hecho de establecerse de manera definitiva en México constituyó para este filósofo un compromiso tan serio que le era preciso permanecer el mayor tiempo

posible en el país, “sin más que alguna interrupción”, es decir, por algunos viajes al extranjero. “Estos hechos temporales no son en modo alguno insignificantes: de ellos dependió o sigue dependiendo la realidad o posibilidad de una obra llevada a cabo en México y para México.” (Gaos, 1996a:224).

La labor de Gaos fue, básicamente, la introducción del pensamiento de Heidegger, Husserl y Dilthey, además del “racio-historicismo” de Ortega²². La línea más importante de pensamiento en el intelectual transterrado se centró en el existencialismo, la filosofía de la existencia, que partía de la noción orteguiana de la ‘circunstancia’, siempre de la mano del historicismo.

De regreso a nuestra breve revisión histórica, a partir de los años cuarenta, como ya mencionamos, se dio una reorientación de la economía hacia una declarada fase industrial con la que el estado burgués logró, por fin, su consolidación. Antes de este tiempo, el giro hacia la industrialización no había sido tan imperativo ni tan declaradamente capitalista. La razón política de este ímpetu se explica por la intención de combatir la imagen cardenista y su incipiente faz socialista.

Ante el hundimiento de dos barcos petroleros por parte de las fuerzas navales alemanas, la CTM lanzó una propuesta, en mayo de 1942, de adhesión a la declaración de guerra contra las potencias del Eje y, en adición, se comprometió a frenar las huelgas y estimular la producción. Esto fue propiciado mediante presiones hechas por Estados Unidos, pues dicho país dedicó gran parte de su producción a la fabricación de armamentos y, así, México se convertiría en uno de sus principales proveedores de diferentes artículos de consumo.

El ataque marino y el escenario de la guerra fueron motivos para llamar a un nuevo nacionalismo en torno al presidente. Un arma discursiva fue el antifascismo.

Ávila Camacho sometió al gremio de los profesores, tras varios debates y asambleas sin éxito por parte de éstos, a formar parte del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), en 1943; como consecuencia, todos los grupos laborales entraron por la fuerza al renovado mito de la Unidad Nacional.

²² Para una visión más amplia al respecto, ver Pio Colonnello (trad. de Eduardo González Di Pierro), *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre Gaos*, Morelia (México), Jitanjáfora, 2006.

Con Miguel Alemán, el camino hacia un desarrollo capitalista estaba plenamente definido y prometía cambios positivos a corto plazo. El capital extranjero que se invertía en la industria mexicana de manera directa aumentó significativamente de un 14.5% a un 40.7%. Bajo este sexenio nació una organización que substituyó al PRM (entendido éste como bastión cardenista): el Partido Revolucionario Institucional (PRI), cuyas metas principales son, según Lombardo Toledano serían:

“... sujetar y monopolizar la actividad cívica de todos los ciudadanos del país. Su origen antidemocrático habrá de hacer del PRI lo que es: el departamento burocrático del poder público para simular las luchas electorales e imponer a los funcionarios de los poderes de la unión y de los estados.”²³ (Garmendía en Semo, 1996: 136).

Como golpe final, en 1947, la CTM decidió que todos sus miembros deberían pertenecer al partido oficial.

Simultáneamente a este refuerzo político, el gobierno pone en marcha una política de mano dura, tendiente a suprimir cualquier asomo de disidencia. Introduce en el país el clima de guerra fría imperante en occidente, y por lo tanto se extirpan de los documentos básicos del PRI y la CTM todo reconocimiento de la lucha de clases y toda terminología que recuerde, así sea levemente, al socialismo, y toma medidas aún más drásticas que las del pasado inmediato para contener el movimiento huelguístico y sindical. (Ibíd.:137).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mito de la Unidad Nacional en torno al presidente quedaba sin vigencia. Sin embargo, la Guerra Fría y el fantasma del socialismo fueron suficientes para otra nueva llamada al ya sobremanera gastado nacionalismo.

La fuerte participación de Estados Unidos y la complicidad del estado mexicano lograron una dependencia casi total de la economía nacional. Estos hechos eran solamente una muestra de la que se convertiría en la nación hegemónica mundial después de la Segunda Guerra Mundial, como modelo de país moderno y como “centro geográfico de las teorías de la modernización” (Kozlarek, 2004:209); pero esta concepción geográfica exigió ser

²³ Las comillas son textuales por tratarse de una cita.

extendida a todo el mundo. Los efectos de esta distribución de las teorías de la modernización trajeron como consecuencia una inclinación hacia un desarrollismo que dividiría al mundo de acuerdo al grado de industrialización de los países y permitiría contemplar las diferencias entre economías que, a pesar de todo, no se han borrado. La finalidad de este nuevo modelo industrializador fue que los países del centro, desarrollados, deberían “empujar” a los periféricos, subdesarrollados, hacia una posición de menos desventaja en el concierto mundial, mediante la liberación de mercados. El fortalecimiento de la burguesía de los países rezagados “arrastraría” al resto de las clases sociales hasta disminuir las diferencias entre sí. Los beneficios caerían por “goteo” desde la punta de la pirámide de las clases sociales hasta la base.

El evento bélico mundial, de nueva cuenta, deformó aún más la imagen de una Europa corroída y colocó su humanismo en tela de juicio. Esta crisis fue parte del ímpetu del que se valió un grupo de pensadores para retomar el caso de la cultura mexicana. Es notable el estancamiento de las propuestas revolucionarias; el cada vez más profundo abismo dentro de las clases sociales y el vacío nacionalismo causaron descontento en diferentes grupos del país. Varios intelectuales apostaron por un humanismo que se diferenciaría del racionalista occidental y se comprometería con el cambio social. Además de este giro, estos pensadores se atrevieron a criticar los mitos históricos y el que estaba detrás del proyecto unificador. Era el momento de la autorreflexión filosófica. Algunos trabajos se orientaron a modelar una pretendida esencia del ser del mexicano, mientras que otros buscaban los problemas que aquejaban a ese mismo ser. Bajo estas circunstancias un tanto contrastantes, nació el *Hiperión*, congregación de filósofos mexicanos con la que Paz mantuvo una estrecha relación.

3. *La visión crítica de la cultura mexicana en Samuel Ramos*

Samuel Ramos es visto como pionero por hacer estudios y crítica de las principales formas de ser y preocupaciones nacionales en 1934 con su *El perfil del hombre y la cultura en México*. Como podemos ver, el texto se encuentra entre dos etapas del estado mexicano moderno que hemos revisado. Por otro lado, el escrito se convirtió en referencia obligada para otros posteriores textos.

En ese trabajo, el filósofo michoacano se rigió notoriamente por un método psicológico que lo llevaría a encontrar una patología en la cultura mexicana: el sentimiento de inferioridad.

En el “Prólogo” (a la tercera edición), deja en claro el propósito de sus investigaciones:

La idea del libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Esta tarea implicaba una interpretación de nuestra historia, y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento me parece indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual de México. (Ramos, 2001:10).

Nos detendremos en tres asuntos, explícitos en el texto, que marcaron una ruta casi constante en trabajos de posteriores pensadores mexicanos.

- a) “Las modalidades originales del hombre mexicano”. Esto es, la exigencia de adecuar una caracterología del elemento de estudio, resultado de la observación.
- b) “Interpretación de nuestra historia”. No separar al elemento de estudio de su ambiente cultural que lo define y releer el trayecto del país en el tiempo desde otras posiciones no oficiales.
- c) “Emprender seriamente una reforma espiritual de México”. De la teoría, se intentaba pasar a la praxis; esta última era una muestra de preocupación por y solidaridad con la problemática del país. Mediante el autoconocimiento se lograría ubicar los males de la cultura y atacarlos con mayor eficacia.

Ramos busca en la historia mexicana varios individuos a quienes presenta como prototipos: el indígena y el español del siglo XVI, el mestizo de la Colonia, el burgués liberal, el indígena conquistado; sin embargo, se centra en “el pelado”, en el ciudadano y en el burgués de inicios del siglo XX. Advierte desde el principio en *El perfil* que en su investigación se preocupará “sobre todo por analizar el ser psíquico del mexicano.” (Ibíd.:19). El punto de partida será la propia cultura de ese ser. Está consciente de que al abordar dicho ámbito cultural, se encontrará ante varias ambigüedades. Recurre, pues, a considerar que la cultura puede presentarse de dos maneras: una objetiva y otra subjetiva. La primera está relacionada con la producción de obras que pueden contener cierta originalidad y, de esta manera, ser reconocidas como mexicanas. La segunda, la cual

privilegia sobre la primera con el motivo de trabajar el aspecto psicológico de su elemento de estudio, tiene que ver con el modo de ser del mismo elemento (Ídem).

El doctor considera que tratar de demostrar si la mencionada cultura mexicana existe o no lo podrá llevar a un *círculo vicioso*: “Para saber cómo es la cultura de México, necesitamos primero captar el objeto, pero no podemos captarlo sin tener previamente el concepto de cómo es ese objeto.” (Ibíd.:20). Por lo tanto, toma por un hecho que dicha cultura existe y que, como todas, “está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia.” (Ídem).

Aunque Ramos se incline hacia el ambiente psíquico (“concepto subjetivo de la cultura”), los temas sobre asuntos humanistas no desaparecen del todo; de hecho, queremos resaltar el acierto de incluir el aspecto temporal, histórico, en su análisis. Esto le permite explorar las pretendidas formas de ser del mexicano.

El complementar su trabajo con un acento temporal indica en Ramos el anhelo por alcanzar objetivos positivos en cuanto a la concreción. Esta intención nos hace entender que el mexicano es un ser ligado estrechamente al devenir de su historia. Es cierto que, en algunos momentos, el pensador hubo de imponer pesados marcos deterministas en los entes genéricos que aborda, no obstante, la accidentalidad de la historia incide directamente en entender la cultura no como un objeto terminado, sino como un proceso de autocreación humana. De esta manera, es posible hacer proyectos para transformar y salvar la vida del país, como lo es su propia propuesta con bases educativas.

Ramos hace una rápida revisión de los momentos históricos más importantes de México. Localiza un problema fundamental, para él, en la cultura mexicana dentro de los eventos de la Conquista y el capítulo de la Colonia. La cultura española se impone en este territorio; el nuevo ente, resultado del mestizaje, el ser mexicano, llega al mundo y se encuentra con una cultura que él no creó, por lo que debe recurrir a dos etapas formativas: una de *transplatación* y otra de *asimilación*. Bajo esta compleja condición germinal, México se ve envuelto por una cultura derivada, en la que los elementos indígenas originales solamente existen en el “inconsciente del espíritu” (Ibíd.:29) mexicano. Esto es de suma importancia, pues, para la psicología, todo aquello que queda en el inconsciente estará reprimido y será problemático, pero siempre con la amenaza de aflorar en cualquier momento, explicación ésta que nos aclara el conflicto entre el mestizo y su contraparte, el

indígena. Ahora bien, Ramos asume que hubo mezcla racial, “pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida.” (Ibíd.:28). Podemos entender que el mexicano ramosiano aparecería como un ser con una imagen identitaria mutilada, dominado completamente, además, por la influencia del mundo europeo.

Ante tales circunstancias, Ramos explica que el problema se manifiesta de manera evidente después de la Independencia. El mexicano ilustrado trata de imitar la forma de vida occidental y negar su propia cultura: se suscita una patología psicológica cuando el mexicano descubre su realidad y se crea un desajuste emocional entre lo que se tiene (visto como inferior e inauténtico) y lo que se quiere ser (visto como superior y original). Este fenómeno es el sentimiento de inferioridad. Así, estas desviaciones psicológicas resultan de la represión que existe en el inconsciente. Más adelante, con base en las propuestas del psicólogo austriaco, Alfred Adler, delimita este complejo o sentimiento mediante tres características:

- Deseo exagerado por afirmar la propia personalidad.
- Deseo de poder.
- Afán inmoderado de predominar.

Estas tres particularidades, según Ramos, se ven reflejadas en un individualismo exagerado del mexicano. (Ibíd.:51-52).

Continuando con el hilo histórico del pensador mexicano, el país aparece después de la lucha por su emancipación como un joven que se enfrenta ante el proyecto mismo de ser libre y de escoger un rumbo propio, pero prefiere la imitación. Los eventos violentos que suceden durante el siglo XIX no permiten una continuidad en la construcción de la vida mexicana. Durante este recorrido, son evidentes un énfasis psicológico, un lenguaje subjetivo (abundante en adjetivos y sustantivos derivados de adjetivos) y, como ya dijimos, un determinismo difícil (aunque no imposible) de superar que impone al ser que estudia. Por ejemplo, cuando se refiere al indígena que se enfrentó a los españoles, explica que se había dejado conquistar “*tal vez* porque ya su espíritu *estaba dispuesto* a la pasividad.” (Ibíd.:36, las cursivas son nuestras). Después, arremete contra el arte indígena y lo califica de *pesado, incommovible y estático*, con una expresión que es de una *rigidez de la muerte* (Ibíd.:37, las cursivas son nuestras). Estos detalles se suman a guisa de argumentos que

favorecerían la exclusión del indígena como parte importante de la construcción de la identidad del mexicano, pues Ramos, contrariamente a la pasividad que impone en el indígena, propone que debe haber una cultura dinámica y creativa sin ignorar la especificidad mexicana, mas, por su fuerte influencia occidental, puede llegar a insertarse en el devenir universal.

Ya en un plano más cercano a su tiempo, Ramos aborda al “pelado”. (Personaje que nos interesa más que otros por su cercanía a los prototipos de Paz.) Este individuo es el “mejor ejemplar para estudio [...], pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional.” Localiza a este ser en una escala ínfima de la gran ciudad como un “desecho humano”. (Ibíd.:53). Para este individuo marginal, el nacionalismo y el machismo van de la mano; ambos aspectos los expone sin mayor problema en su cotidianidad, pero, en el fondo, es un ente inextricable y lleno de resquemores, lo que lo hace un sujeto violento. Para el mexicano ciudadano, las características distintivas son la desconfianza, la susceptibilidad, la inseguridad y la sensibilidad, que desencadenan un individuo nihilista, irracional e introvertido; el burgués no expone sus deficiencias, las enmascara y quedan disimuladas, pero queda marcado negativamente por el hecho de saberse mexicano.

Los tres anteriores modelos comparten la misma problemática en diferentes grados y maneras, pero, en todos ellos, existe el problema de confundir la vida de ficción parecida a la forma europea con la vida mexicana.

La dialéctica entre exhibición y disimulo está directamente relacionada con las tres clases sociales: cuanto más baja sea la posición económica del mexicano, mayor será la exhibición de su problema y viceversa. No obstante, Ramos confía en la herencia de dinamismo y del espíritu civilizatorio españoles que distinguen al criollo burgués. Su teoría, por tanto, tiene un fuerte acento elitista y discriminatorio.

La distinción entre clases queda más que manifiesta, pero, en oposición al elitismo que detectamos, el filósofo mexicano argumenta que el factor económico no es determinante en los diferentes grupos que estudia. Lo primordial para él es que existe un núcleo común: el desfase entre la realidad y la ilusión que desencadena el complejo de inferioridad.

A pesar de todo, Ramos no se limita al hecho de presentar una fuerte crítica hacia su propia cultura; su pensamiento, así mismo, contempla el aspecto pragmático de plantear una solución. Encuentra que el psicoanálisis es la llave de acceso al remedio: el mexicano

debe llevar a cabo una profunda autorreflexión para llegar a desvelar el punto crítico de su complejo; esto llevará a este ser a aceptarse tal como “realmente” es: un ser con una cultura derivada, pero con posibilidades de transformación. (El imperativo ramosiano encuentra como una de sus más lejanas en el tiempo, pero más fuertes, influencias el mandato délfico del autoconocimiento.) El mexicano debe abrazar lo positivo de la cultura occidental y adaptarlo a su vida libre de falsedades; debe participar en la creación de su nuevo ser, un nuevo mexicano, ser dinámico, y poner un fuerte acento espiritual a su quehacer. El recurso principal será una educación de perfil humanístico renovado; el resto de los cambios vendrá por consecuencia.

Finalmente, Ramos detecta dos tendencias ideológicas que distinguen su tiempo: un irreflexivo nacionalismo, por un lado, y, por el otro, un europeísmo especular. De esta tensión de opuestos, el filósofo michoacano apuesta por la síntesis que ya hemos anticipado: partir desde lo propio hacia un universalismo. Sabemos bien lo que esto implica para él: ignorar las raíces indígenas y tomar la cultura occidental como única posibilidad “civilizatoria”.

Si resumimos, Ramos confía en la posibilidad de su proposición y ve su tiempo como propicio para llevar a cabo cambios radicales. La revisión histórica es un recurso insoslayable; el autoconocimiento es absolutamente necesario y la intelectualidad es un arma para dichos cambios.

Por nuestra parte, en adelante, estaremos refiriéndonos constantemente al texto del filósofo michoacano.

4. El mexicano como preocupación inmediata

Sin dejar de ver los aportes de Ramos, pues fue un punto de partida, un grupo de jóvenes se atrevió a tratar de explicar el ser del mexicano durante el breve periodo que va de 1947 a 1952. Este grupo se nombró, “con la petulancia de la juventud”, según Luis Villoro, *Hiperión*. Sus miembros eran Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Mcgregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, el mismo Luis Villoro, y posteriormente, Leopoldo Zea. El resultado se conformó por un número considerable de trabajos que, en muchos casos, no ha recibido el merecido interés; no tanto por evaluar sus

alcances ni por detectar sus deficiencias, sino por el solo hecho de ser valiosas referencias e influencias.

En ese afán por explicarse y explicar lo que entendían por el ser del mexicano, estos jóvenes recurrieron, inevitablemente, a esquemas predominantemente ontológicos. La misma tarea ya planteaba una estrategia, aparentemente ineludible, de estas características. Sin embargo, la ontología —recordemos que ya habíamos hablado al respecto—, no se formula la pregunta por un ser específico o, si queremos ser más claros, por un ser que habita en una cultura que reconocemos, en este caso, como mexicana. Ya habíamos referido también que esta variante no nos desembaraza de hacer generalizaciones o de caer en problemáticas insalvables (¿cuál sería el momento histórico que deberíamos atender?, ¿a cuál de los mexicanos —del norte, del sur, proletarios, burgueses, etc.— deberíamos referirnos?, ¿cuál mexicano es en el que se condensa el mayor número de características para considerarlo como prototipo?, ¿existe la cultura mexicana?, ¿qué hace que la reconozcamos como mexicana?, etc.).

Los jóvenes del *Hiperión* dieron por sentado que había un ser y una cultura que se diferenciaban (aunque compartían muchos rasgos) de otros seres y otras culturas y que reconocían como propias de un país: México; esta premisa les valió para internarse en lo propio y modificar los estudios ontológicos de amplio espectro.

Los discursos ontológico e historicista del grupo tenían como fuentes claramente reconocibles, principalmente, a Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset y Gaos.

En la Introducción al *Análisis del ser del mexicano*, Uranga expresa inmediatamente su interés, y el de sus compañeros: ver el tema del mexicano no tanto como *próximo*, sino como *constitutivo*. El mexicano como problema *personal* e *íntimo* (Uranga, 1990a:47, las cursivas son textuales). Después de partir desde este centro de gravedad, Uranga justifica su investigación y plantea la manera de abordar a su ente de estudio.

Una de sus principales conclusiones fue la de la accidentalidad, categoría en la que se encuentra el mexicano: dividido por las herencias española e indígena. La accidentalidad, además de hacer una fuerte crítica al esquema del ser unitario, completo y esencial de la filosofía occidental secular, sugiere la falta de plenitud, la insuficiencia, la zozobra como características humanas que adquieren rasgos peculiares en el mexicano debido a su

historia. Así, existe un vínculo indisoluble entre sujeto y devenir. En los próximos capítulos, tendremos la oportunidad de ahondar sobre el tema.

Nos es necesario aclarar que Uranga recibió fuertes críticas por parte de su maestro Gaos en cuanto a que este último le hacía ver que no se guiaba hacia la ontología, sino por la óptica, es decir, Uranga se acercaba al ente (el mexicano) y no al ser en general, desfase que invita a pensar en una antropología filosófico-cultural.

Para el grupo, era fundamental realizar esa labor colectivamente. Las distintas opiniones, al converger, tendrían que garantizar la objetividad. Previamente, debería existir un método rector que guiara las investigaciones. El historicismo les permitió hacerse de una voz salida de una especificidad, de su propia circunstancia, y, de esta manera, limitar a la cultura europea en su afán de ser la cultura modelo. El historicismo es la herramienta conceptual que haría del tema del mexicano una consecuencia, ya que creó conciencia en los miembros del grupo para atender un problema que les *debería* concernir.

*

El marcado elitismo (ver en la clase burguesa una posibilidad de cambio para el país) y la identidad fragmentada (ignorar la parte cultural indígena en el mestizo) que localizamos en el pensamiento ramosiano no obscurecen el valor de su trabajo. Empero, hay un punto que se le ha criticado: un supuesto nacionalismo.

El interés sobre un ente reconocido como mexicano no implica forzosamente un sentimiento nacionalista como, por otro lado, se han calificado a varios estudios sobre la cultura mexicana (v. gr. los mencionados Paz y los miembros del *Hiperión*, es decir, una parte sobresaliente de los pensadores pertenecientes a las generaciones posteriores a la Revolución). No obstante, es posible que los diferentes proyectos centralistas del estado mexicano hayan propiciado el interés por lo propio. En nuestra opinión, uno de los elementos diferenciadores y fundamentales, sin nombrar otros, que nos permite distinguir una clara diferencia entre las intenciones estatistas y las de varios de los pensadores mexicanos del siglo XX es el concepto de ‘ideología’.

Sabemos que no es tarea fácil definir este último término, pero, por otro lado, entendemos que, en la experiencia, no es posible desligarla de prácticas encaminadas a la manipulación de determinados sectores sociales con el fin de conquistar, justificar o continuar el dominio

de una agrupación política, religiosa o de otra índole. Esta agrupación puede, inclusive, valerse del auxilio de la labor de algunos intelectuales para lograr sus objetivos. Muchos muralistas (por poner un ejemplo) han sido parte del brazo mediatizador en varios momentos del México contemporáneo.

En el caso que nos ocupará, el de Paz, detectamos un ejercicio ético que parte (mas no nace) de Ramos, se comunica con trabajos de la primera mitad del siglo XX (el *Hiperión*) y posteriores, en los que se manifiestan seriamente la preocupación y la conciencia sobre la vida de un ambiente cultural que se reconoce como propio el cual, como cualquier otro, está lleno de problemas. Ahora bien, hacer estudios sobre el mexicano no fue, para muchos intelectuales, simplemente una moda que surgiera junto con el proceso nacionalista posrevolucionario; podemos decir que más bien fue un esfuerzo de conocer una forma de vida específica, una realidad y sus dificultades, para plantear opciones o rutas que llevaran a una transformación cultural de carácter psicológico y ético; transformación que, a juzgar por lo crítico de los problemas, no podía postergarse (ya aclararemos todo esto en el Capítulo IV).

Leopoldo Zea explica otras de las razones —además del júbilo revolucionario y los planes nacionales— que incitaron a hacer estudios sobre la cultura mexicana. Opina que con el movimiento armado se daría un proceso de “asimilación” de la herencia europea y que varios individuos, con Vasconcelos a la cabeza, empezarían la búsqueda de la mexicanidad, a la que “responde la preocupación de nuestro tiempo.” (Zea, 1992:36). Un segundo paso en esta toma de conciencia lo constituyó la reacción ante la Segunda Guerra Mundial que mostraría a una Europa decadente sin otras propuestas que la muerte y la destrucción. De este modo, el pensamiento occidental dejaba de ser guía para los pensadores mexicanos que se emanciparían, harían suya y renovarían la tradición que llegó desde los procesos de conquista²⁴.

Los estudios mencionados parten, así, de una circunstancialidad orientada por la historia de México.

Ramos, como es opinión común, puso la primera piedra para los estudios de *autognosis* en el país; impulso que mantiene siempre presente el imperativo de salvar al otro con la participación de ese mismo otro: la visión que involucra la posibilidad de transformar la

²⁴ Ver Tzvi Medin, *op. cit.*, pp. 33- 43.

forma de vida de cada individuo, como ente histórico-cultural, postura que lo hace responsable, en todo momento, de su pasado, de su presente y de su futuro.

Ahora bien, si hacemos una síntesis de lo dicho en este apartado, resaltaría la fuerte presencia del aparato estatal burgués en todo momento, misma que habría hecho una fuerte escisión en la sociedad mexicana del periodo que va de finales del XIX y hasta la primera mitad del XX. Los intereses del poder eran contrarios a los de las clases trabajadoras y campesinas. Durante el mismo espacio de tiempo, nos dimos cuenta de cómo la superestructura logró su consolidación y permanencia, las cuales permitirían una regularidad gubernamental (elecciones y sucesiones presidenciales) y la aplicación de planes nacionales. Este complejo desarrollo del poder trajo consigo luchas intestinas y planteamientos para cambiar de rumbo.

La pequeña muestra temporal que elegimos nos ilustra, con sus respectivas variantes, lo que ha sido una constante en la historia de México: un enfrentamiento sin tregua entre gobernantes y gobernados que ha modelado, en definitiva, la vida del país. No obstante, la cultura mexicana ha registrado y conservado prácticas que evidencian este magno conflicto, mas, por otro lado, ella, como ámbito humano, ha sabido buscar y utilizar recursos para oponer resistencia al embate estatista.

CAPÍTULO II. CATEGORÍAS CULTURALES DEL MEXICANO.

La mitad del siglo XX arrancó con la Guerra Fría y con la consecuente amenaza de aniquilación real de la vida en el planeta. Estados Unidos aprovechó estos acontecimientos para colocarse como el único país a la cabeza del orden mundial. A raíz de esas circunstancias, es que la presión político-económica, por parte del país vecino, hubo de acrecentarse significativamente. México, así, se convirtió en una pieza estratégica para la aplicación de un programa de control sobre América Latina. Esto, obviamente, nos habla de una mayor injerencia estadounidense en la vida nacional; hecho determinante para el futuro y las relaciones binacionales.

Recién hicimos alusión en el capítulo anterior, por el lado de México, a la reputación del movimiento revolucionario como escena esperanzadora de profundo cambio, que durante la época en que Paz escribía *El laberinto de la soledad*, entraba en crisis dentro de ciertos grupos sociales. La razón primordial tiene su explicación en la falta de congruencia entre el discurso oficial y la situación de atraso que las áreas marginadas presentaban. Las acciones de amplia transformación empezaban a estancarse y petrificarse para convertirse en lugares discursivos comunes y gastados. El estado burgués ponía sus propios límites para encerrarse en sí mismo y distanciarse de sus representados. El grupo en el poder había recurrido a un nuevo proyecto nacionalista que, entre otras cosas, pretendía modernizar el país por razón de una forzada industrialización de algunas ciudades clave, lo que afectaba en gran medida al campo y a las clases bajas urbanas; la dirección del país guardaba un trasfondo antitético y negativo: la exaltación de lo propio no se ajustaba plenamente a la modernización. El discurso del estado y su acción, insertos en su mismo proyecto, son algunos de los motivos fundamentales que provocaron reacciones y propuestas antagónicas en el ambiente intelectual mexicano. Pero, por el lado opuesto, es ese mismo estado el que agrupó a un gran número de pensadores con el fin de usarlos como portavoces para darle continuidad al trabajo “unificador”. Los efectos de este proceso se traducen en “un nacionalismo omnipresente, del que ninguna actividad cultural o académica pudo escapar fácilmente.” (Kozlarek, 2007b:49).

Este avasallamiento estatista, como es de esperarse, modeló en mucho la manera de relacionarse con el mundo por parte del pueblo mexicano. La crisis bélica mundial y el plan nacional reactivaron una serie de nuevos estudios de autognosis en el país.

En este apartado, revisaremos los primeros cuatro capítulos de *El laberinto*: I. “El pachuco y otros extremos”; II. “Máscaras mexicanas”; III. “Todos santos, día de muertos” y; IV. “Los hijos de la Malinche” y el “Apéndice: La dialéctica de la soledad”. Haremos abstracción de la caracterología que Paz asigna al ambiente mexicano para ajustarlas y analizarlas como categorías o regularidades estructural-funcionales dentro de esa misma esfera humana. Dichos rasgos básicos nacen de un proceder, en todo momento, dialéctico y tratan de describir a la vez que condicionan algunas de las maneras de ser del mexicano, en este tenor, son categorías netamente culturales. En el mismo orden, ellas son: soledad, negación, orfandad, amparo y comunión. La soledad es la categoría eje que convocará continuamente a las otras, estará presente en ellas y será un incentivo para la perseverante búsqueda de la comunión. Sin la participación de la soledad, el resto no se explicaría. Por lo que toca a la comunión, ésta será una vía de escape temporal de la soledad, una estrategia, una posibilidad creativa. Negación, orfandad y amparo son elecciones que el mexicano ha acogido en el desarrollo de su historia.

Como corresponde a la teoría estructuralista, las categorías mencionadas tienen su respectivo opuesto, ya sea implícito o explícito. Esto último podría parecer un tradicional esquema maniqueo, no obstante, Paz recurre a un conjunto de expresiones y maneras de existir en la cultura mexicana que nos permiten ver qué es lo que aparece dentro de los extremos soledad/comunión. La distancia de los disímiles es tal que se desata una “concepción dramática” de la vida (Cassirer, 2006:120).

1. Soledad

El primer capítulo de *El laberinto* inicia con la pregunta vital que se haría todo adolescente sobre su propia existencia, cuya respuesta es el autodescubrimiento en soledad, en el asombro de ser. La extrañeza que produce el mundo circundante provoca el refugio en la subjetividad de una entidad humana escindida entre la infancia y la madurez. La existencia, así, se plantea como un problema y una experiencia dolorosa que no se limitará al campo de la psicología.

Paz pasa al plano mexicano de inicios del siglo XX en el que encuentra al país bajo un proceso similar al del adolescente: la nación despierta a la historia con plena conciencia de su singularidad y ante un futuro incierto, pero provocador.

El escritor dice no abordar al mexicano en general. La abstracción que hace de éste se sitúa en una minoría de individuos quienes “tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos” (pp. 145-146), es decir, el mexicano que se admite como tal: “esa parte de México que ha asumido la responsabilidad y el goce de la mexicanidad” (p. 295). Considera al México de su tiempo como un país joven, compuesto por una complejidad de culturas y de tiempos²⁵ que, después de haber pasado por la guerra de Revolución, se halla en un estado pasivo de reflexión: se pregunta, de manera urgente, por el significado de su ser como mexicano. Esto es un proceso acrítico y pasivo de contemplación que aguarda la acción, el hacer.

Para emprender el camino hacia la soledad, es indispensable para Paz proceder de lo general a lo particular. Esa categoría, como fundamento de la existencia humana, es, entre otras cosas, el argumento que da acceso a la propia humanidad del mexicano. Podrá parecernos un tanto ocioso y elemental decir que, para hablar de un individuo perteneciente a una cultura cualquiera, será imprescindible empezar por sustentar su humanidad. Entendamos que una de las primeras discusiones originadas en Europa a raíz del enfrentamiento entre españoles y mesoamericanos fue, precisamente, el de “reconocerles” o no la humanidad a los segundos. La polémica no se resolvió de una vez y para siempre, ni a favor ni en contra de alguna de las dos partes, de tal suerte que el tema no fue algo insólito en los años cercanos a la aparición de *El laberinto* e, igualmente, tiene una larga tradición como uno de los motivos de lucha que han enarbolado grupos indígenas, indigenistas y teóricos americanos. Leopoldo Zea, de nueva cuenta y sólo por ofrecer una prueba, rebate, no pocas veces, esa actitud “imperialista” europea.

Dentro de todas las culturas es la occidental la que mejor se ha caracterizado por esa capacidad de proyección de sus propios puntos de vista sobre los de otras culturas. Esta proyección discriminatoria de puntos de vista que les sean ajenos ha tomado ese nombre que tanto le caracteriza, Imperialismo, y, como consecuencia, ha dado lugar al colonialismo. El imperialismo es la forma de imposición de los puntos de vista de un pueblo, o de una cultura sobre otro pueblo u otra cultura. El mundo occidental posee en tal

²⁵ Paz siempre estará insistiendo en la heterogeneidad de la cultura mexicana y no la verá como una desventaja, sino como una posibilidad creativa. De manera paulatina, esto se aclarará a lo largo de nuestro trabajo.

grado esta fuerza de proyección negadora de la existencia propia de los demás. Los puntos de vista del hombre occidental se presentan como los puntos de vista del hombre universal, esto es, como los únicos puntos de vista del hombre si ha de tener este derecho a ser llamado tal. (Zea, 2001:147).

Paz no entra abiertamente en el debate, mas le es primordial asentar su teoría sobre una base humana común: “La soledad es el fondo último de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro.” (p. 341).

Las fuentes más cercanas y evidentes de donde surgió el concepto ‘soledad’ en *El laberinto* se sitúan en el existencialismo y la psicología.

Por parte del existencialismo, la soledad deviene en el ser humano en cuanto toma conciencia de su lugar en el mundo, de estar ligado al mundo: es un existente más que está destinado a morir; la certeza de su inexorable finitud lo condiciona a buscar posibilidades, en conclusión ineficaces, que lo llenen de ser. Su vida, entonces, se cubre de un sentimiento de angustia y se escinde ente el ser y el no-ser. Gracias a esta corriente²⁶ filosófica, la esencia cede definitivamente el papel protagónico a la existencia (Sartre) o la esencia del ser humano es la existencia (Heidegger). Solía ser usual que los filósofos existencialistas se apoyaran en la fenomenología con el fin de aportar un método riguroso para “describir los rasgos esenciales de un sector de la realidad, al través de la observación de ejemplares singulares.” (Villoro, 1990:11).

Seleccionamos a cuatro pensadores de cuyos textos más representativos hemos extraído las ideas básicas que nos interesan.

Del sentimiento trágico de la vida (1913),²⁷ es una obra en la que Miguel de Unamuno se pregunta por el papel de la fe en el mundo moderno cuya respuesta es un desolador artificio: el ser humano abandonado por Dios desea que haya Dios. Unamuno no reacciona violentamente contra el cristianismo como lo hiciera Nietzsche, más bien lo propone como lenitivo, como un truco, para extraer, o desterrar, de la cotidianidad el agobiante, indefectible y transitorio destino humano²⁸.

²⁶ Sería más justo hablar de corrientes existencialistas. Las más conocidas son la francesa y la alemana.

²⁷ Unamuno no es formalmente reconocido como existencialista, esto no obsta para darle un lugar como uno de los pioneros del movimiento.

²⁸ En su novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931), desarrolla lo que hemos nombrado como ‘desolador artificio’, es decir, el plan para que el ser humano (o ¿sería más justo decir el español de principios del siglo

En 1927, se publica *El ser y el tiempo* de Heidegger para quien el problema fundamental es el olvido histórico en el que ha caído la pregunta que interroga por el sentido del ser. El ser-ahí es el único ser que puede preguntarse (primariamente) por el sentido del ser. El ser-ahí es el ente humano arrojado en el mundo, ser en el mundo, quien debe afrontar por sí mismo su existencia: “El ser de ese ente es, *en cada caso, mío*” (Heidegger, 1999:53, las cursivas son textuales). El ser-ahí (*Dasein*), ser-arrojado, es un ser *para* la muerte que tiene como esencia su propia y exclusiva existencia.

Para Karl Jaspers, en *Filosofía de la existencia* (1938), la existencia humana se vuelca en la búsqueda del ser, la cual es un proyecto inacabado, no obstante, esto mismo plantea una posibilidad en el individuo quien, persistentemente, ambiciona trascender. El ser humano ve reducida (encogida) su existencia ante la inmensidad, lo abarcador, del mundo. Dios existe, mas las pruebas de su presencia son insuficientes a tal grado que promueven displacer.

Sartre con *El ser y la nada* (1943) y su producción literaria, impone una fuerte responsabilidad en el sujeto que debe manejar su libertad, de encontrar un fin propio a su vivir. El ser humano, por otro lado, experimenta náusea ante el mundo sin sentido y que se revela como la nada.

No pretendemos suponer que estos esquemas sean del todo ajenos al mexicano de *El laberinto*, más bien, es la actitud que esa entidad genérica tiene ante la vida y la muerte el factor que nos sugiere, en principio, un distintivo. Como veremos líneas adelante, no es el dejar de existir o lograr la eternidad del alma lo que le preocupa al mexicano. Su soledad encuentra su principio en el pasado, en su origen, que es una tragedia para él. Soledad no ontológica, sino cultural (así lo es también el resto de las categorías).

Otro distintivo lo obtenemos del grupo social que Paz selecciona en el párrafo que ya citamos: aquellos que “tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos”, “esa parte de México que ha asumido la responsabilidad y el goce de la mexicanidad”. La existencia y la mexicanidad se entrelazan a tal grado que ambas se necesitan para explicarse individualmente; esto nos indica que el interés del escritor no radica en elaborar una

XX?) no tenga presente su finitud y se aísle de la Modernidad causante de la terrible certeza: “Dios no existe; queremos que haya Dios”.

ontología del mexicano (o, en todo caso, óptica); sino en exponer la creación y el uso de mediaciones culturales que acoge ese ser para existir.

La “construcción” de la conciencia del mexicano como tal o su identidad nacional ya sabemos bajo qué condiciones se dictó a partir del nacionalismo cultural dirigido por Vasconcelos en 1921. La historia nacional que se escribió entonces escindió la identidad en dos extremos irreconciliables y complementarios: los *otros* (el mundo occidental moderno) y *nosotros* (los mexicanos con raíces propias). Los *otros* encarnaban un espíritu de dominación, invasión, conquista, rapiña, modernidad. El extremo del *nosotros*, eran las víctimas seculares de tales acciones.

El país fue fundado, en gran medida, con base en un modelo europeo que los diferentes regímenes han continuado. Observemos que esto entraría en contradicción con el constructo histórico-identitario posrevolucionario, lo que provocaría, entre otras cosas, la sensación de pertenecer a una nación extraña para sus habitantes; lo que lleva a decir a Paz que el mexicano se siente arrancado, huérfano, de un tiempo y una tierra que cree que le pertenecían.

La participación de la psicología en el tema de la soledad se concentra en el psicoanálisis. Freud, en *El malestar en la cultura* (1930), habla de *la dificultad que resulta vivir*. El adulto aprende a reconocer los límites del *yo*, que en el recién nacido no existían: él era uno con el *ello*. La separación del *ello* generalmente sucede mediante experiencias dolorosas. Una vez habiendo reconocido el exterior, el individuo se encauza en la búsqueda de la felicidad. El declive de sus potencias físicas, el mundo y las relaciones interpersonales causan dolor, es preciso entonces, recurrir a tácticas para evadir el sufrimiento, muchas de las cuales invitan al aislamiento. En todo caso, debe prevalecer la búsqueda ficticia de la felicidad plena y duradera.

Erich Fromm, con su libro *El miedo a la libertad* (1941), nos dice que el ser humano, durante la niñez, mantiene ciertos *vínculos primarios* con su madre, situación que limita su propia independencia, pero, por el contrario, aumentan su seguridad. Poco a poco, el individuo abandona esos vínculos para *salir* a la vida y ejercer su libertad de acción. Hay, de esta manera, una íntima correspondencia inversamente proporcional entre seguridad y libertad: a mayor seguridad, menor libertad y viceversa.

El pensador alemán compara esos periodos de crecimiento con sendos paradigmas históricos: la Edad Media y la Modernidad. El ser humano, durante la primera era, contaba con una patente seguridad, en casi todos los ámbitos cotidianos, que lo encadenaba “a una determinada función dentro del orden social.” (Fromm, 1981:63). Ese orden social se entendía como un orden natural. La ausencia de cambios bruscos (de rangos económicos, políticos, religiosos o por causas referentes a las migraciones), daba la impresión de seguridad. Por otra parte, la razón divina del cristianismo acentuaba y garantizaba esa seguridad para la vida y para después de la muerte. La Modernidad, en cambio, a raíz, principalmente, de los movimientos comerciales, abría los límites hacia una autonomía no antes concebida. Aunado a lo anterior, las ciencias, la geografía, etc. pronto rivalizaron con la religión, lo que provocó que el ser humano se encontrara, poco a poco, *desconectado*, abandonado, de un dios que antes le concedía explicación de su origen, su deber y su fin.

Fromm encauza su disertación en la dialéctica de la libertad y, además, nota que es factible mitigar la soledad, en gran medida, gracias al amor al otro y al trabajo creador. El ser humano también puede optar por acrecentar su soledad si restringe el contacto con el otro o con la naturaleza.

Existen cinco vasos comunicantes de interés en las propuestas de ambas disciplinas: a) la cultura como espacio que constriñe la libertad y también como posibilidad para salvar la soledad; b) una crítica a la Modernidad como era en la que la soledad es motivo de acuciante reflexión; c) la Modernidad se entiende, además, como un periodo disfórico porque en ella se descubre la transitoriedad del ser como una verdad inobjetable; d) un fuerte acento en la responsabilidad individual; y e) las disciplinas se ven afectadas por una grave realidad occidental que no admite tomar en cuenta al resto de las culturas en el mundo.

Pero retomemos el orden de nuestro análisis. La convicción de mexicanidad salida del grupo que Paz observa proviene de la ideología nacionalista que el estado de mediados del siglo XX impuso. Estamos hablando de la “Unidad Nacional” en torno al presidente como arma de defensa contra el fascismo y el imperialismo, además de la imagen cruda de la Segunda Guerra Mundial. La Guerra Fría y el poder estadounidense forzaban al gobierno mexicano a adoptar una cara externa sumisa; el caso era contrario cuando se trataba del

socialismo. Al final, sobre el país se cernía el flagelo del terrorismo oficial²⁹. Evocar el fantasma de la Conquista durante el transcurso de estos eventos fue un buen recurso para acrecentar el temor de otra posible invasión. Sabemos que muchos estados, cuya historia está marcada por procesos de colonización, se encierran dentro de un fuerte sentimiento patriótico y esgrimen el concepto de soberanía para mantener sus fronteras libres de nuevos ataques. Esto suele provocar unas desbordadas xenofobia, identidad y autenticidad³⁰.

Las repercusiones socioculturales y psicológicas se traducen en imaginarios sociales fuertemente arraigados o, si seguimos a Benedict Anderson³¹, diríamos que se crea una representación en la que un individuo cualquiera, perteneciente a una nación con las características precedentes, llega a convicciones tales como la de suponerse parte de una gran familia que es su propio país. La patria, entonces, se envuelve en significaciones cuasi religiosas.

Los *vínculos primarios* de Fromm nos servirán para establecer un parangón con el espacio temporal que analizamos. La imagen de la patria, trazada bajo las líneas del nacionalismo imperante, se reveló con fuertes nociones femeninas y maternales³². La nación, en teoría, otorgaba protección y toda clase de bondades a los mexicanos sin distingo alguno, desde su “benévolo” clima hasta la confianza en las instituciones. El ciudadano, por ende, le debía a la patria sacrificio, respeto, abnegación y admiración devotos. Fuera de este hermético núcleo, allende sus fronteras, se extendía un panorama diferente y adverso. A lo anterior, debemos agregar el papel de la Iglesia católica como otro centro tutor y unificador. La rigidez que esos factores imponían a la sociedad nos hace encontrar en ella ciertos rasgos “medievalistas” y antimodernos.

Cuando Ramos se refiere a la cultura criolla como heredera de las enseñanzas de la Iglesia católica, menciona que este organismo “modeló las sociedades americanas dentro de un sentido medieval de la vida.” (Ramos, 2001:30). Esquema conservador que prevaleció, sin variaciones profundas³³, en el México ulterior. La combinación de estos organismos, el

²⁹ Debemos aclarar que el terrorismo de estado no fue una forma sistemática de gobernar en el México del siglo XX; el poder compensaba la violencia con largos periodos paternalistas. Ver nuestro Capítulo V.

³⁰ Recordemos que ya hicimos alusión a estos temas en el Capítulo I

³¹ Ver su texto *Comunidades imaginarias*, México, FCE, 1997.

³² Existen variadas representaciones en la poesía, la pintura, el muralismo, la música, etc., de la época.

³³ Ramos está consciente de la pérdida de hegemonía de la Iglesia a partir de la Reforma, no obstante, en la práctica, el mexicano común seguiría teniendo un arraigado sentido religioso.

estado y la Iglesia, como veremos, no nos sugieren, única y estrictamente, los planteamientos existencialistas en el mexicano de *El laberinto* que encontramos anteriormente, mas sí son significativos en demasía.

Para el mexicano de Paz, serlo —sentirse mexicano— debió representar un asunto cardinal. En principio, el escritor reduce su campo de estudio con el fin de aplicar e ilustrar la categoría de la soledad. Analiza a un tipo social, marginal y solitario que vive en Los Ángeles: el “pachuco”. Sus meditaciones, que nacen de sus observaciones hechas en Estados Unidos³⁴, comparan dos mundos marcados por grandes discrepancias casi irreconciliables, pero que plantean, primordialmente, el (re)conocimiento del otro para (re)conocerse a sí mismo, es decir, lograr una autoconciencia.

Roger Bartra define la conciencia como “una serie de actos humanos individuales en el contexto de un foro social y que implican una relación de reconocimiento y apropiación de hechos e ideas de las cuales el yo es responsable. [...] conciencia quiere decir conocer *con* otros. Se trata de un conocimiento compartido socialmente.”³⁵ (Bartra, 2008:13, las cursivas son textuales). En Paz, como podremos darnos cuenta, la apropiación de la conciencia rebasa el plano del conocimiento, mas ambos pensadores coinciden en que es necesaria la combinación de lo individual con la participación de algo fuera de sí para lograr dicha autoconciencia.

El “pachuco”, nos dice Paz, es un ser que vive al filo de la navaja, poseedor de una vida pendular, alguien para quien ser mexicano es “un problema de vida o muerte” (p. 147): no se acepta como mexicano —aunque esto plantee una paradoja— ni *asimila* la vida estadounidense, pero no es capaz de tomar una decisión definitiva o clara; esto provoca su autonegación. Por tal motivo, se exhibe como violento, enigmático, peligrosamente atractivo y, a la vez, repulsivo a las miradas ajenas: ser de contrastes, contradictorio, extremista, víctima y héroe maldito, enmascarado vacilante, payaso tragicómico.

Detrás de la larga lista de calificativos, notamos que el pachuco quiere preservar los lazos maternos que lo unen a su patria en un escenario desconocido que no le garantiza la misma seguridad que imagina haber tenido. La personalidad que adopta es un mecanismo de defensa. ¿Por qué, entonces, abandonar su condición original? La falta de congruencia

³⁴ Paz estuvo en Los Ángeles un par de meses al principio de 1943.

³⁵ Bartra llega a estas conclusiones tomando como referencia a Locke.

en el proceder del pachuco no obedece a la búsqueda de libertad; sino a mejorar su precaria situación económica.

A causa de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos coaccionó a México para que aceptara la aplicación del “Programa Bracero” en 1942. El programa tuvo tanto éxito en las fincas y en la construcción de vías ferroviarias estadounidenses que se extendió hasta 1964. Se estima que poco más de 5 millones de trabajadores mexicanos, campesinos en su mayoría, emigraron de forma legal³⁶ para establecerse, preferente y temporalmente, en California. Ambos países ya habían celebrado otro tipo de acuerdos de participación similares, pero en ninguno se había registrado una oleada de tales proporciones como en esos veintidós años. La subordinación nacional se correspondía con la austeridad del pachuco.

Debemos reconocer que Paz, precisamente, en este caso del pachuco, le adjudica un fuerte determinismo y una crítica cuya estructura se erige mediante una caracterología abundante en adjetivos peyorativos que recuerda a la de Ramos. Poco a poco, ese rígido marco existencial adquirirá cierta flexibilidad gracias a diversas posibilidades culturales abordadas. Pese a todo, es este personaje el que sirve de entrada al resto del trabajo al representar el extremo del mexicano; la zona de contacto entre los dos constructos humanos es el hecho de vivir la ambivalencia al límite.

En cuanto al segundo, el del mexicano que vive en su país, llevar la vida al límite reside en no saber a cuál mundo pertenecer: al de la vertiente española o al de la indígena. Incertidumbre que redundaba en la discriminación de su propio ser, puesto que la elección de uno de los dos puntos opuestos implica, forzosamente, el desconocimiento del otro y, consecuentemente, aparece una conciencia de la propia existencia siempre definida por su calidad de fragmentaria, descubierta en un constante vaivén.

En nuestra opinión, la situación del pachuco debe ser más aguda, pues tendrá que afrontar una doble escisión: la propia como mexicano y la correspondiente como individuo que se encuentra en un medio extraño para él. La estrategia para existir dentro de este último ambiente bipolar en el que se desarrolla el pachuco empieza por el aspecto formal-estético de su vestimenta, que lo hace un blanco atractivo y repulsivo al mismo tiempo por estar fuera de lugar. Examinemos ese ropaje.

³⁶ Fuente: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/660/66000902.pdf>, 10 de febrero 2012.

El pachuco toma prestada una moda, que fue muy popular en los años treinta dentro de varios grupos de jazz en los barrios negros de Nueva York, pero no la copia íntegramente. Este traje es un disfraz que el pachuco usa para esconderse de aquellos otros tan distantes; finalmente, como Paz apunta, sólo logra exhibirse más en forma riesgosa. La exageración (extremada holgura, contraste de colores, adición de adornos, etc.) es el tono tanto diferenciador como estético; su actitud, por ende y como aspecto de significación, es una reacción violenta. Los signos estéticos y conductuales confluyen en la ambigüedad: el pachuco reviste de notas agresivas una identidad soslayada que trata de buscar un espacio de autoafirmación en un ambiente ajeno. La hostilidad del mundo que lo circunda excita únicamente el deseo deliberado de ser desemejante, aprovechándose de un ropaje que no pertenece a su tradición, sino a la que lo discrimina. Bajo la combinación del traje con la vida llena de riesgos del pachuco, Paz localiza un dramatismo subyacente: “el pachuco es un *clown* impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar.” (p. 151).

La descripción del traje del pachuco nos desvela su uso y su función protectores, lo que indica una asimilación y una transformación, no-conscientes, por parte de él mismo, de pocos, pero significativos, aspectos de la vida estadounidense. Es, así, éste el primer ejemplo en el que se hace patente cómo la cultura, su propio paquete cultural, es para el mexicano en general un espacio que ofrece recursos para sobrevivir a las adversidades. La cerrazón a la que se somete el pachuco no lo inmoviliza completamente; su repudio hacia la *otra* sociedad, entonces, tampoco es total, pero esta forma amalgamada de actuar no lo exime de una lucha interior. La sociedad norteamericana con la que convive desconfía de él, pues lo reconoce como “un ser mítico y por lo tanto virtualmente peligroso.”³⁷ (Ídem). Veamos que su singularidad lo marca como fascinante y repulsivo en todo momento; sin embargo, por el hecho de ser diferente, merece ser marginado del resto de la vida de esa misma sociedad hegemónica. Las diferencias van desde la raza, la posición económica hasta las más elementales costumbres culturales. La diferencia, así entendida, es un

³⁷ En junio de 1943, comenzó una serie de ataques, denominada *zoot-suit-riots*, contra todo aquel que portara esa vestimenta por considerarlo persona peligrosa. Soldados de la Segunda Guerra encabezaron esta ola xenofóbica con el argumento de haber sido atacados por un grupo de México-americanos con las características estéticas del pachuco.

argumento válido para marcar fronteras ideológicas y espaciales. El pachuco también propone sus propias barreras al negarse a abrazar el ambiente estadounidense.

La necesidad inmediata que tiene el pachuco por mejorar su estatus económico le exige romper el cerco nacional para adentrarse en un entorno más que incómodo, en el que su vida adquiere un matiz masoquista y no le resta otra cosa que hacer de víctima. Mas, sería una conclusión demasiado parcial acudir a agentes económicos para configurar la existencia de ese ser.

La alta significación que tiene su mexicanidad se potencializa radicalmente fuera de su cerco nacional. Demostrar que es mexicano y que se le reconozca como tal se resume en un reto vital, no puede ser él sin compararse y contrastarse con la otredad.

La formación imaginaria del pachuco de esa sociedad ignota parecería un bloque impenetrable que operara en contra de él, inerme y negado a hacer comunidad con aquélla.

Los contrastes estriban en la relación que cada uno de esos grupos —el de los pachucos y el de los norteamericanos— tiene de su correspondiente forma de vida. La Modernidad para la cultura estadounidense se funda y se concibe mediante el progreso, la rapidez, la exactitud y el confort que brindan los productos materiales. El pachuco no cabe en esa forma de vida, pues él pertenece a un mundo calificado como tradicional, marginal, rural, obsoleto.

El pachuco, de esta manera, vive una especie de doble destierro cultural que lo arroja a una imaginaria orfandad. De aquí viene su violencia hacia todo lo que no representa su mismidad.

Las siguientes líneas de Ramos contienen la esencia de la representación imaginaria que existía en México acerca de sí mismo y de los Estados Unidos.

Nadie es personalmente responsable del cambio de rumbo de la educación mexicana [dirigida hacia una *concepción instrumental del hombre*], sino el ejemplo de una brillante civilización material que tenemos junto a nosotros, como para hacer más desolador el espectáculo de nuestra pobreza. Un destino irónico parece haber aproximado a un país de vitalidad lujosa, donde sobra todo lo que la más fabulosa ambición pueda imaginar, a otro país en que sólo la Naturaleza se viste espléndidamente, henchida de fuerza, mientras el hombre va desnudo y sin más amparo que un clima misericordioso. (Ramos, 2001:88).

La preocupación del filósofo por la mecanización de la educación mexicana hace manifiesto el plan modernizador del país; pero es el juego dicotómico el que explicita el constructo imaginario de los dos países: Estados Unidos: brillante civilización material, vitalidad lujosa, abundancia/México: Naturaleza (hinchida de fuerza y clima misericordioso³⁸), desnudez, desamparo, pobreza. La disparidad de ambos lados de la partición se sintetizan en otro: moderno/tradicional, correspondientemente. Las exageraciones pasan a segundo término si nos concentramos en que se refieren a formaciones discursivas provenientes de la posición de cada una de las dos naciones respecto de la otra; es decir, en México, no podía pasar desapercibido el influjo del país vecino que lo configuraba con denotaciones de ‘amenaza’ y de ‘oportunidad’ a la vez.

El discurso de *El laberinto* ahonda en esas concepciones para pasar al plano de la experiencia en el que el pachuco, gracias al violento choque de estas dos formas de vida, adquiere conciencia de sí. El enfrentamiento con otras cosas que no son del ámbito humano también suscitan el mismo efecto: el saberse dentro de una tierra extraña provoca que lo inmediato le resulte ajeno. En cualquier caso, el pachuco no da muestras conscientes de querer conocer ni entender el mundo estadounidense. Este distanciamiento provoca la soledad.

Paz conjunta los casos del pachuco y del mexicano, a saber, el reconocimiento del sentimiento de soledad y la autorreflexión, para argumentar que tal combinación propicia la reproducción del resto de los males en la cultura mexicana (condensados en las constantes de los siguientes incisos de este capítulo). Esto le permite al pensador ascender desde el psicologismo a terrenos existenciales.

La existencia de un sentimiento de real o supuesta inferioridad frente al mundo podría explicar, parcialmente al menos, la reserva con que el mexicano se presenta ante los demás y la violencia inesperada con que las fuerzas reprimidas rompen esa máscara impasible. Pero más vasta y profunda que el sentimiento de inferioridad, yace la soledad. Es imposible identificar ambas actitudes: sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. (p. 154).

³⁸ Desde la llegada de los conquistadores y misioneros españoles, se extendió el mito de la generosidad de la tierra y el clima de Mesoamérica. La Nueva España, por su forma, fue comparada con la cornucopia griega. El siglo XVIII vio crecer esta visión por obra de los jesuitas.

Esta cita es una respuesta que fija una posición contra el sentimiento de inferioridad, eje del libro *El perfil del hombre* de Samuel Ramos.

El filósofo michoacano aclara de antemano que el sentimiento de inferioridad puede padecerlo cualquier ser humano; la particularidad de la cultura mexicana, supuestamente “derivada”, suscita el mal general y una disminución de sus capacidades culturales. El mexicano, dentro de este escenario, es un ser pasivo que no ha aportado casi nada que pueda considerarse creación original. El avasallamiento de occidente somete al mexicano a “copiar” irreflexivamente, sin asimilar, la forma de vida europea (que se resume en la moda); la desventaja propicia la inautenticidad existencial, el disimulo del verdadero ser, la vergüenza: un desarreglo emocional entre lo que el mexicano cree ser, lo que quiere ser (europeo) y lo que es. Los tres personajes principales del análisis (incluido el intelectual) en *El perfil* no escapan a esa patología.

No es desprecio a su país, ni incompreensión de sus problemas la causa de que el intelectual mexicano no haga citas de la realidad circundante; es que cuando el espíritu quiere expresarse tiene que hacerlo en un lenguaje propio que no ha creado todavía el suelo americano, y que sólo puede dárselo la cultura europea. (Ramos, 2001:80).

Paz, en contraposición, insiste en la soledad. El ensimismamiento acentúa la separación con lo que *nos* rodea. De esta forma, el sentimiento de soledad “no es una ilusión —como lo es a veces el de inferioridad— sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos.” (Ídem).

Entendamos que la autoconciencia que logra el pachuco requiere, irremediabilmente, de la participación (directa o indirecta) de todo lo que, como péndulo, niega y, a la vez, de lo que acepta como propio. Hacemos esta aclaración para explicar que el reconocimiento de sí mismo no es un proceso psíquico únicamente, sino que también es, en buena medida, cultural.

Explicamos. Gran parte de los arriesgados recursos a los que acude este individuo, como lo son su vestimenta y la violencia de sus acciones, muestran una gran necesidad por conseguir la inclusión, por pertenecer a un ambiente susceptible de motivar una identidad con los otros —de hacer comunidad— que vaya más allá del elemental hecho de ser seres humanos. Los resultados desiguales provocan que el pachuco reafirme su diferencia no sólo

con la sociedad que considera extraña, sino con aquella a la que cree pertenecer. Esto implicaría que la identidad se diera al seno de su propio grupo, el de los mexicanos marginados que viven en Estados Unidos, pero, en los hechos, la identidad se ve rebasada por una ambigua actitud hacia la vida, que Paz ilustra con el movimiento del péndulo.

Esta circunstancia que define el existir del pachuco como un transitar dentro de un espacio limitado por dos extremos es un artificio teórico que obedece a una larga tradición presente en gran parte de los trabajos sobre la cultura mexicana. Uno de los referentes más lejanos que contienen esa formación discursiva es el texto de fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*³⁹, en el que el historiador español cuenta un pequeño pasaje de una importancia crucial para el desarrollo de la supuesta ambigüedad del mexicano.

Cuando el dominico descubre a un indígena que, pese a la labor de adoctrinamiento cristiano, continúa practicando “ciertas cosas” (recolectar dinero) para llevar a cabo su propia boda, este último le contesta para tranquilizarlo que no debe espantarse, pues “todavía estamos [los indígenas] *nepantla*”. La respuesta ofrecida resulta, engañosamente, inocente en demasía. Durán pide una explicación del término náhuatl. Estar *nepantla*, según el indígena, por voz de Durán, significa “que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra”. Durán explica a su manera el mismo término: “que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.” Si ponemos un poco de atención a la posición más o menos literal que se obtiene del indígena, encontramos algo diferente a la inocencia con que podría leerse. Estar *nepantla* es una posición ilusoriamente cómoda, ya que, en apariencia, no exige compromiso o responsabilidad, pero hallamos más que esa neutralidad ante los sucesos. Vemos que el indígena aprovecha el mestizaje cultural, el abanico de situaciones que se abre ante sus ojos para situarse en un insólito orden socio-cultural. El resultado ha sido la creación de una tercera tradición: la mexicana.

³⁹ La obra consta de dos tomos, el primero, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (1570) y, el segundo, *Calendario antiguo* (1579).

Emilio Uranga detecta el valor del recurso híbrido “estar-*nepantla*”, por el cual, la existencia del mexicano, ontológicamente, es accidental. Estar en medio es una mera accidentalidad y no propiamente un determinismo.

Es así que el sintagma ‘estar-*nepantla*’ tiene como correlatos —guardando las distancias— la zozobra, la accidentalidad, la insuficiencia, la inferioridad, entre otros.

Uranga, valiéndose de estas nociones, demarca el sentimiento de inferioridad ramosiano de la insuficiencia.

Es indudable que los conceptos de «inferioridad» y de «insuficiencia» no se recubren, ni en extensión, ni en comprensión. Una situación «inferior» no es, necesariamente, «insuficiente», y a la inversa, una «insuficiencia» no es, necesariamente, «inferioridad».

[...]

Suficiente o no, la cultura mexicana «se afirma» como inferior a la europea. Pero el «reconocimiento» de esta situación de inferioridad no corresponde, en modo alguno, a la patentización de un «complejo de inferioridad». Reconocer una jerarquía de valores no es manifestar un «complejo de inferioridad», habla más bien de una índole generosa y «suficiente» en cuanto a salud moral. (Uranga, 1990a:92 y 93).

En cualquier caso, el mexicano *puede* elegir la inferioridad por sentirse insuficiente, mas aquella no es una condición de su existir. “La inferioridad es una de las modalidades de la insuficiencia.” (Ibíd.:28).

Todo humano, continuando con Uranga, es constitucionalmente accidental —la esencia del ser humano es el accidente—, insuficiente, ya que oscila entre el ser y la nada, entre la aseidad y el dejar-de-ser. Si para el mexicano esa accidentalidad se transcribe como el estar cruzado por dos culturas —la española y la indígena—, gravitar (movimiento pendular) entre la propia cultura y la estadounidense lo es para el pachuco; pero, debemos aclarar que ese particular balanceo, más que la esencia, es una categoría existencial-temporal, una situación que se desvanecería si el pachuco recobrara sus *vínculos primarios* (tal cual los hemos redefinido). En cualquier caso, el pachuco no se libraría del conflicto identitario, emanado del constructo nacionalista: sentirse extraño en su propia tierra, sin decisión por las dos culturas madre que lo modelan. Advertimos que no debemos mezclar la identidad oficial con la accidentalidad existencial. Notemos que estamos encontrando un proceder

constante en la cultura mexicana, ya sea la zozobra o la vida pendular, esa falta de asidero o de decisión es un núcleo básico contenido en la accidentalidad en la vida mexicana. La dicotomía soledad/comunión es una manera de conceptualizar ese núcleo aludido.

Para Paz, la alienación del mexicano es motivada por la convicción de haber padecido un desprendimiento de un tiempo y una tierra iniciales, primarias. Ambos, tiempo y espacio, se encuentran en un punto difuso: en el pasado indígena, en la Colonia o en otro diferente. Su historia se convierte, entonces, en la búsqueda de su origen y en un trayecto fragmentado. Los eventos de conquista y el de la Colonia establecieron un nuevo estado de cosas que negaba al anterior, es decir, al de las culturas mesoamericanas; el movimiento independentista, a su vez, negó el de la Colonia; la etapa revolucionaria se encargó de hacer lo propio con el porfiriato⁴⁰.

Esta compleja estructura histórica suscita las propias fragmentación y autonegación identitarias del mexicano y, como expresamos, del pachuco. Su extrañeza —en uno y otro—, ante un mundo que no le corresponde del todo, el mundo moderno, choca con un pasado de “dioses de piedra” (metáfora de Paz para referirse al tiempo mesoamericano). Pese a estos fuertes contrastes, no es ajeno a los sucesivos mestizajes culturales y raciales por los que ha pasado, sin embargo, la línea indígena parece ser la predominante por la dolorosa interrupción que sufrió y es donde, con mayor claridad, sitúa su orfandad, su obcecada e insaciable búsqueda y su imposible e imaginario retorno. El norteamericano, por su parte, pertenece a una realidad creada por él mismo; realidad de máquinas, de reglas morales y de un pragmatismo que se conjugan para otorgarle confianza en el futuro. Esa realidad no precisa ser conocida sino utilizada.

La marcada discrepancia entre Modernidad y tradición se explica por la forma en que los países colonizados pretenden salvar la implantación de una “cultura planetaria” por la que pugnan los pueblos occidentales. Luis Villoro explica:

En distintos países de África, Asia y América Latina, sin que haya habido influencias recíprocas, la situación común de dependencia ha dado lugar a movimientos que intentan recuperar las raíces culturales propias, que incitan a cobrar conciencia de su identidad, frente a un proceso de homogeneización cultural que se vive como enajenación. Por

⁴⁰ Nuestro próximo capítulo abundará en esto. Paz deja ver también esta historia fragmentada en el capítulo I. “Una sociedad singular, en *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*.”

distintos que sean esos movimientos intelectuales, tienen en común el intento de recuperación de las características nacionales (la “identidad, el “ser” nacionales) frente a la imposición de una cultura ajena. (Villoro, 2007:154).

Estos intentos de *nacionalismo cultural* o de afirmación de lo nacional suelen ser considerados como asuntos vitales.

El laberinto, como veremos más adelante, nos dice que en la cultura mexicana existe un recurso común para “recuperar” las raíces de lo propio que es la fiesta. Paz piensa que esa esfera humana se distingue principalmente por prácticas que involucran la “contemplación del horror, y aun la familiaridad y la complacencia en su trato” (p. 158). Esta actitud un tanto pasiva se ha conformado de visiones religiosas a la vez cristianas como indígenas: las imágenes crísticas sangrantes, los sacrificios humanos. En ambas vertientes, aparece un factor común: la vida como un espacio de redención que precisa el olvido de sí. El pecado y la muerte “constituyen el fondo último de la naturaleza humana.” (p. 159). La admiración por parte del mexicano hacia los ambientes escatológicos, cargados de un fuerte misticismo, se inclina, de esta manera, hacia la autodestrucción y, por lo tanto, a la autovictimización. Hacemos hincapié en el rasgo intercultural, pues, a diferencia de Ramos, Paz entiende que esas prácticas “son hábitos, heredados de indios y españoles, inseparables de nuestro ser.” (p. 158). Un claro ejemplo sería la fiesta de la Noche de Muertos donde se confunden vida y muerte: hay una convivencia con aquellos que, simplemente, se adelantaron.

A diferencia del entorno estadounidense, queda el camino de la comunión, siempre espiritual y festiva, en la que los cuerpos se acercan y se tocan sin el prejuicio de la profanación: “no hay salud sin contacto”. (p. 160).

Dentro de gran parte de los trabajos de Paz, resulta imposible disolver la fuerte correspondencia entre soledad, autoconciencia y cultura. El pachuco representa solamente un caso especial que remite a un origen que comparte con el mexicano.

El sentimiento de soledad es un rasgo que acompaña a todo sujeto y que se desarrolla solamente gracias a la conciencia de ser parte del mundo, de enfrentarse a lo otro, humano o material, concreto o subjetivo. El entorno es un signo polivalente que debe ser interpretado, en ello radica la sobrevivencia. La memoria que el mexicano tiene de su pasado y la conciencia que tiene de sí mismo como mexicano transfiguran la soledad

“natural” u ontológica, en una soledad cultural, modelada, mediatizada. La dicotomía soledad/comunión lo mueve a enfrentarse con la vida, a responderse qué es en un mundo cuyo sentido le será extraño permanentemente.

2. Negación

El mito, desde una postura estructuralista, es una narración que contiene una lucha de opuestos, el bien y el mal, donde el primero participa como fuerza primigenia creadora. Es, asimismo, la expresión de un pueblo en donde se involucran lo sagrado, lo profano y lo histórico para explicar el origen de esa misma comunidad, en la que se inserta sólidamente para permitir la configuración de una particular visión de mundo. Paz llega a conclusiones similares a las de Lévi-Strauss en cuanto a concebir los mitos como algo vivo con capacidades de nacer, degenerarse y morir, inclusive, en algunos casos, de resucitar⁴¹. Esta nueva facultad autotransformadora permite que los temas míticos trasciendan los referentes a la génesis de un determinado grupo humano. Las condiciones para que un relato adquiriera el estatus de mito son el ser adoptado y compartido por ese grupo social para, posteriormente, formar parte de su paquete cultural.

Paz reconoce en varios mitos la irrupción del ser humano en la Tierra como la de un intruso quien rompe el orden del Universo con su simple presencia. La humanidad, al ingresar, dejó abierto un hueco por el que podría regresar el caos, “el antiguo Desorden Original” y *natural* (p. 161). Ese posible retorno siempre latente y amenazante. Ninguna cultura, ningún ser humano, ha logrado la reconciliación con el Todo: “Pero el exilio, la expiación y la penitencia deben preceder a la reconciliación del hombre con el Universo.” (p. 162). En estas líneas percibimos nociones religiosas que acompañarán a gran parte de los mitos.

La extrañeza entre los mundos natural y humano se hace cada vez más honda. La conciencia de esta separación en la humanidad, como ya dijimos, se traduce como soledad: el ser desprendido (del vientre materno, de la Tierra) es arrojado, inerme, al mundo. Mas, en opinión de Cassirer, el apartamiento es una liberación que fuerza, imperiosamente, a fundar procedimientos para la subsistencia, a los que llama formas simbólicas.

⁴¹ Ver la conversación con Claude Fell “Vuelta a *El laberinto de la soledad*” en Paz, *El ogro filantrópico* y, por parte de Strauss, *Antropología estructural*.

Hay mucha afinidad en *El laberinto* con las precedentes posturas teóricas al momento de adentrarse en la cultura mexicana, espacio en el que se desvelan varios mitos arraigados que, por su fuerte misticismo, han adquirido un carácter de inabordables.

Entre el segundo y el tercer capítulos, titulados “Máscaras mexicanas” y “Todos Santos. Día de muertos”, correspondientemente, hallamos la construcción de la segunda categoría que aquí traducimos como *negación*, que es, en todo momento, una elección cultural.

Aquí, la angustia que produce el exterior en el mexicano orilla a que éste cree una serie de complicados recursos que funcionan como máscara protectora, es decir, la negación de sí mismo para ser otro. Su actitud cerrada a todo lo que lo rodea hace que su mundo sea en extremo polarizado. Este enmascaramiento guarda ciertas diferencias con el que desarrolla el pachuco. En ambos casos, el disimulo de la propia identidad deviene de la respuesta a un contexto en el que el mexicano descifra la noción de violencia; la respuesta, ahora, es de carácter eminentemente sexual⁴².

Esta reacción nos remite a la forma en que lo cerrado se opone a lo abierto. Cada uno de los lados de esta estructura dicotómica corresponde directamente con lo masculino y lo femenino. Uno y otro ambientes, en ese mismo orden, deben asumirse hasta el límite.

El hombre teme a lo abierto, a abrirse a los demás, a dejar ver su interior: abierto, en cualquier forma dentro de la vida cotidiana, sería remitido a una constelación semántica de significaciones femeninas. La mujer, por una especie de “defecto natural”, se abre peligrosamente al exterior. El macho, entonces, debe cuidar o vulnerar la integridad de ese ser entendido como inferior.

Dentro de la cultura mexicana, existen diferentes expresiones que evidencian esa tendencia por privilegiar las formas cerradas sobre las abiertas.

En el trato diario, el mexicano recurre a expresiones que dejan de manifiesto el conflicto anterior y su obstinado interés por no “rajarse”; palabra ésta con connotaciones del orden sexual. Rajarse es dejar de ser hombre, dejar de ser macho, dejar, como Paz indica, que el exterior “penetre” en uno.

La virilidad como “tabla de salvación” del “pelado” de Ramos también se expresa en el uso del lenguaje para demostrar una presunta superioridad o consuelo por su desgraciado

⁴² Detrás de la actitud agresiva del pachuco, puede leerse un comportamiento fálico que desvela un conflicto entre dos sociedades extremadamente diferentes; ahora nos situaremos en un conflicto intracultural en el que despunta la hombría como factor de negación.

existir, le “grita a todo el mundo que «tiene muchos huevos»” o, si ha de mostrar su predominio a un contrincante: “Yo soy tu padre” (Ramos, 2001:55). Desafortunadamente, el filósofo se detiene en su análisis y simplemente sustenta, en forma muy escueta, la relación de las locuciones con la inferioridad. Paz es más ilustrativo y atisba en el albur — otra condición cultural común— que entiende como una táctica a la que el mexicano suele recurrir para demostrar su “hombría”, al menos en el terreno verbal.

El albur, explicamos, es un juego (sería más justo decir que es una lucha) de palabras con doble sentido entre una pareja de hombres, en el que cada uno de los participantes trata de “violar”, de convertir, virtualmente, en mujer al otro. Aunque esto nos lleve a una paradoja, el macho resulta serlo en demasía si comete esa violación lingüística en detrimento de su oponente que, al mismo tiempo, se considera, también, un macho. Las reglas residen en esconder el lenguaje, en cubrirlo con metáforas lascivas, de tal manera que el mensaje quede lo más encriptado posible, así, en determinado momento, alguno de los dos contrincantes no podrá descifrar el velado juego de una proposición y sufrirá la derrota.

La demostración de hombría mediante la transgresión es la meta primordial del machismo. Entendemos que la imbricación entre estas alternativas es tan cerrada que ambas, demostración de hombría y transgresión, son causa y efecto al mismo tiempo. Así, el machismo es un mecanismo violento que sirve para protegerse del exterior y mantener, en lo posible, inalterado el ser. Pero, al servir como una protección, como una máscara, niega el ser auténtico y proyecta uno falso. Este juego especular, a su vez, provoca, irremediablemente, la negación de todo aquello que podría resultar conminatorio, en menoscabo de la figura varonil extremista, ya que reduce sus opciones de vida y las dota de falsedad.

Por lo que concierne a la mujer, ésta aparece modelada por una carga semántica con un mucho más marcado acento mítico que el hombre. Bajo las coerciones machistas, aquel ser tiene únicamente dos opciones o dos destinos: “la mujer recatada” y “la mala mujer”. El recato es un valor pasivo, con alto aprecio y susceptible a la vigilancia, en el que, de nueva cuenta, se distinguen las herencias indígena y española. Por el lado contrario, una mujer activa, con iniciativa propia, tendría comportamientos similares al macho: “dura, impía, independiente” (p. 175). La mala mujer “trasciende su fisiología y se cierra al mundo.” (Ídem). El hermetismo es un mecanismo de defensa necesario y desafiante, pues esta

variante femenina competiría con el macho por alcanzar mejores posiciones sociales. La mujer recatada, por su parte, tendría que imitar el estoicismo masculino por motivos de protección. En este doble determinismo, siempre están latentes la desconfianza, la traición, la ambigüedad: “Prostituta, diosa, gran señora, amante, la mujer transmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza y la sociedad.” (p.171).

Después de todo, el aspecto activo de la mala mujer no remedia su defecto fisiológico (estar rajada), por esta razón, no está exenta de cierto carácter impasible. Según Paz, de esta adjudicada pasividad, han nacido los antiguos mitos que hacen de la mujer un ser profundamente misterioso, medio natural para conseguir la vida, “depositaria” de fuerzas telúricas, origen y destino. El ejemplo más claro lo representa el culto a la madre, ideal de una vida abnegada y, al mismo tiempo, justificación de la custodia de los valores viriles. Entendamos que tanto el hombre como la mujer participan de un acuerdo tácito e incuestionable a tal grado que a ninguno de los dos le es permitido desconocer las “obligaciones” propias de su género. Los roles están tan ceñidos que el macho, a pesar de ser quien los impone, también se encuentra fuertemente delimitado por ellos. La madre abnegada es víctima de esta situación y, a pesar de ello, reproduce y permite actitudes que atentan contra ella. Podemos, entonces, decir que el determinismo, en este caso, tiene dos vertientes: social y fisiológica, por lo que no es posible transgredirlo⁴³.

Virginidad e impureza, prestigio y deshonor, inocencia y pecado son los indicadores que conforman los campos semánticos dentro de los que transita la mujer bajo el cercado régimen machista y en los que se entrelazan los contornos somático y colectivo. El macho es el custodio de la honra de las mujeres de su familia, pero no se impone límites para quebrantar la de las *otras*. En su atmósfera de acción, pueblan la desconfianza, la infidelidad y el atropello.

Esta lucha de actitudes opuestas no es solamente de géneros, empero, es imposible entenderla alejada de denotaciones y connotaciones sexuales. El objetivo que se persigue es mantener lo más inalterada y protegida posible la existencia de toda, implícita o explícita, reacción extraña, ajena. Esta cerrazón, según Paz, “se justifica si se piensa en lo que ha sido

⁴³ Una tercera vertiente del determinismo a la que nos referimos es la eclesiástico-religiosa. La abordaremos en el apartado del presente capítulo dedicado a la categoría del refugio.

nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado.” (p. 165). En consecuencia, el hermetismo se articula con la falsedad.

La mentira llega a la perfección en cuanto se vuelve simulación e invade la vida cotidiana y crea un ambiente de fantasía que oculta y protege. La insalvable distancia entre mentira y realidad se resuelve en su propia confusión. El simulador (un personaje que en Paz surge de, al menos, estudios hechos por Ramos, Rodolfo Usigli⁴⁴ y Heidegger) es un artífice de la apariencia y de la improvisación.

Para Ramos, el mexicano reconoce la superioridad de la civilización occidental, de ahí que sienta vergüenza por su “incultura” que lo lleva a esconderla y a imitar aquella vida considerada como modelo. El efecto de esta especie de ilusión, entonces, no deja cabida para la concepción de estrategias propias, de enfrentar la vida con recursos propios. En concreto, se trata de un mundo ilegítimo construido a base de engaños.

Paz cree que esta actitud de ocultamiento se originó durante la época colonial, en la que indígenas y mestizos tenían que “cantar quedo” (p. 179). El disimulo no desapareció con el tiempo, se quedó tan arraigado que el escritor cree hallar un actuar *mimético* cuando el “indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea.” (Ídem)⁴⁵.

Advirtamos que este esquema del indígena hunde sus raíces en los procesos de conquista, por lo cual, es análogo al de la ambigüedad referido en el apartado anterior.

El disimulo de sí mismo es tan radical que implica el “ninguneo” de los otros: “El ninguneo es una operación que consiste en hacer de Alguien, Ninguno. La nada de pronto se individualiza, se hace cuerpo y ojos, se hace Ninguno.” (p. 180). La cerrazón es tan categórica e impenetrable que restringe la identidad del ser genuino en la oquedad de la inautenticidad.

El machismo, decimos, como estrategia que se concretiza en negar la masculinidad del hombre y la libertad de la mujer, trasciende hasta negar la identidad de los otros. El ninguneo es, por tanto, un efecto del machismo, pues, igualmente, crea la ficción de

⁴⁴ Este dramaturgo mexicano escribió en 1938 una de sus obras más conocidas, *El gesticulador*.

⁴⁵ En un cuento del mismo Paz, llamado “El ramo azul”, encontramos esta figura fantasmal y onírica representada por un personaje anónimo, “pequeño y frágil” que viste huaraches, sombrero de palma y lleva machete.

superioridad, de dominio, de empoderamiento. Las connotaciones sexuales se desvanecen en esta práctica a tal grado que la mujer no queda excluida de emplearla.

Heidegger aporta un estudio sobre la impersonalidad que es un claro intertexto en *El laberinto*. El “ser-ahí” se funde con el otro en el diario existir y se distancia de sí mismo, cae “bajo el *señorío* de los otros”, es decir, la gran muchedumbre humana disuelve la personalidad del sujeto, lo hace impersonal, lo hace “uno”⁴⁶, decide por él sus posibilidades cotidianas (Heidegger, 1999:143, las cursivas son textuales); situación confortable en la que evade la angustia y la responsabilidad de su existencia. La multitud ejerce una coerción sobre el individuo, quien la aprovecha para pasar inadvertido en un mundo donde todos comparten el anonimato. El “uno” es una variante del “ser-ahí” que tiene conciencia plena de ser nadie y puede manifestarla en el discurso: “a uno como hombre...”, “se dice...”, etc.

El campo nocional de donde se extrae al “Don Nadie” de *El laberinto* (la supremacía del machismo) le confiere una especificidad a la vasta impersonalidad. No obstante, de la identidad “borrosa” del “quién” heideggeriano, se despliega la cosificación del ciudadano, ya sea por el poder deshumanizante infligido por los estados totalitarios (socialistas y fascistas) o la alienación del obrero como objeto de intercambio (pp. 204-207). Los medios de comunicación, la propaganda, coadyuvan a vaciar de ser a la persona, a fragmentarla. A pesar de encontrarse en un contexto apropiado, ya que el país pasaba por un forzado proceso de industrialización, Paz no se interna en el estudio de estos fenómenos materiales y opta por retornar al mito (próximo apartado). Argumenta que cualquiera otra nación se enfrenta ante un enemigo concreto (el estado, las instituciones, el capital), pero “Nosotros, en cambio, luchamos contra entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos.” (p. 210).

El concepto de negación se representa en el albur, el machismo, el ninguneo, la política, etc.; es tan radical este proceso que negar al otro se convierte en autonegación. Todas estas formas en que aparece la negación en la vida del mexicano tienen un único origen. La soledad y la orfandad, provenientes de un, hasta el momento, vago desprendimiento “se manifiestan generalmente como conciencia de pecado.” (p. 201). El penoso estado de soledad es un sacrificio capaz de purificar y albergar la promesa de comunión, de apertura al mundo. Protección y transgresión son configuraciones nocionales a las que llegamos para

⁴⁶ “Uno” aquí debe leerse como artículo indefinido y no como el ser integral ni original.

darle razón de ser a la negación. No resulta aventurado detectar un ambiente trágico detrás de estos tres puntos. La tercera categoría nos permitirá encontrar su origen.

3. Orfandad

La presencia de la mujer en los trabajos ensayísticos de Paz se concentra en tres imágenes representativas para la cultura mexicana: la Malinche, la Virgen de Guadalupe y Sor Juana Inés de la Cruz. Es posible registrar en ellas ideas de maternidad, del tipo carnal en la Malinche, espiritual en la Virgen y del saber novohispano en Sor Juana. Las dos primeras comparten un mismo origen temporal, su maternidad es definitivamente contradictoria, pero, a la vez, complementaria; su *uso* legendario y mítico mezcla sendas conciencias de pecado y de redención. El múltiple juego de oposiciones que presenta el pensamiento de Paz también tiene su principio en estas dos mujeres, arquetipos, sin distinción, de fuerzas creadoras y destructoras. En el capítulo “Los hijos de la Malinche”, encontramos uno de los mitos más enraizados, engendros ilusorios del pasado, en la cultura mexicana.

El carácter del mexicano, su tan discutido y supuesto aislamiento, significa un problema para el escritor. Muy posiblemente, según él mismo, la explicación sea un “producto de las circunstancias sociales imperantes en nuestro país” (p. 208); la historia —dice Paz—, representada por los episodios nacionales más característicos, desvela la prevalencia del sometimiento que ha creado una peculiar moral servil que señala a esta cultura. Cada uno de esos cambios (Colonia, Independencia y Revolución) no ha podido revertir ni, al menos, atenuar las marcadas diferencias entre dominantes y dominados. La constante búsqueda frustrada de verdadero cambio social ha traído “el escepticismo y la resignación del pueblo”. (p. 208). Reiteramos que la historia en Paz no debe entenderse como una acumulación de acontecimientos abstractos, sino como hechos “teñidos de humanidad”, como devenir plenamente humano.

La paulatina conformación de la estructura estatista, desde la Nueva España hasta el periodo posrevolucionario, deja al descubierto la utilización de la violencia como principal forma dialéctica. La compleja red discursiva, preponderantemente, del poder ha propiciado tanto la introducción como la permanencia de los inexistentes y fantasmales enemigos del país. Enfrentarlos, mediante una revisión histórica, podría representar el remedio.

La indisoluble vinculación entre lo humano y la historia le permite a Paz abordar la cultura como si fuera un texto. El estudio de la lengua en sus manifestaciones cotidianas es una vía para desentrañar, de nueva cuenta, conflictos y explicaciones a las múltiples formas de ser de un pueblo. En esta ocasión, se trata de analizar una palabra “maldita” de origen indígena cuyos significados más comunes, dentro del contexto mexicano, tienen una carga semántica siempre de tintes violentos. La oposición entre los adjetivos sustantivados “el chingón” y “la chingada” convoca a la problemática del apartado precedente entre la mujer pasiva y el macho, además de remitirnos a un evento histórico concreto: la Conquista.

Lo chingado es todo aquello destruido, herido, ofendido, deteriorado, inservible, violado. Lo chingón contiene sentidos que se distinguen por marcas semánticas afirmativas; agresivas; fálicas; capaces de violar, penetrar o herir, burlar. Podemos resumir que el prototipo en negativo para la mujer sería la Malinche; por su parte, para el hombre, el prototipo en positivo sería Hernán Cortés. La ascendencia de la noción de orfandad se remonta al encuentro y la posterior relación mítico-histórica entre ambos personajes.

En 1519, procedente de Cuba, Cortés desembarca cerca del río que ahora se conoce como Grijalva, en el actual estado de Tabasco. A los alrededores, se encontraban algunas provincias de origen maya. Después de haber perdido dos batallas frente a los españoles, algunas de estas comunidades no tuvieron más remedio que rendirse ante las exigencias del jefe de los militares extranjeros. Como fuera un gesto característico de los demás pueblos con los que se encontrarían los conquistadores, un grupo de caciques indígenas les ofrece oro, telas, así como otras cosas de valor. En esta ocasión, hay un regalo adicional: veinte mujeres jóvenes, a quienes Cortés reparte entre sus capitanes. Muchas de las crónicas se refieren a la Malinche como una de las más hermosas e inteligentes del grupo-ofrenda. Es Alonso Hernández Puerto Carrero el soldado a quien se le asigna esta mujer.

Al igual que la ambigüedad de sus nombres, Malinalli-Tenepal, Malintzin, Malinche o, ya bautizada, Doña Marina, carece de una historia clara en cuanto a sus pasados familiar y geográfico de origen. Por su posible lengua materna, el náhuatl, se piensa que era azteca o de una comunidad cercana al Valle de México dominada por ese imperio. (López de Gómara, sin haber estado nunca en América, se atreve a argumentar que era de Jalisco.) La manera en que llegó a Tabasco también es un misterio que contribuye a ver en la Malinche un mito, pero nos da elementos a favor sobre su bilingüismo (náhuatl y maya) antes de

entrar en contacto con el español. Por su importante labor de “lengua” (traductora), aparecerá posteriormente más cerca de Cortés, sin que exista registrada, al menos, alguna protesta por parte de Puerto Carrero ni después de haberla casado Cortés con otro capitán al culminar la caída de Tenochtitlan. Algo en que coinciden varios historiadores es precisamente en este hecho de que la Malinche, desde su niñez, fue forzada a cambiar de familia, de lugar o de esposo.

Detrás del drástico choque de actitudes ante la realidad de esos dos grupos culturales tan disímiles, se encuentra el núcleo de la negación. Es de esperarse que, por ambas partes, hubo de desarrollarse un sentimiento de rechazo ante lo novedoso. La imposición del vencedor implicó, forzosamente, el control del vencido. Para que el nuevo estado de cosas pudiera regir, fue necesario negar el mundo anterior. La asimilación del indígena al esquema español era una tarea que alcanzó, entre otros, terrenos religiosos.

A partir del primer contacto que tuvieron Colón y sus hombres con los habitantes americanos que enfrentaban, empezó a conformarse un pensamiento discriminatorio, racista y hegemónico en la conciencia española. Explicamos.

La especificidad que el cristianismo guarda en derredor del nombre de Dios se resume en dos aspectos solidarios uno con el otro: universalismo e igualitarismo. El universalismo compromete la intolerancia y la imposición. Tzvetan Todorov explica: “‘Dios’ no es un nombre propio, sino un nombre común: esta palabra puede traducirse a cualquier lengua, pues no designa a *un* dios, como Hitzilopochtli o Tezcatlipoca, que sin embargo ya son abstracciones, sino *al* dios.” (Todorov, 1998:114, las cursivas son textuales). Dentro de nuestro contexto, el proyecto expansionista de las misiones reafirma el universalismo y, al mismo tiempo, implica el complejo de igualdad que se traduce en esta máxima: “Dios es bueno para todos, todos son buenos para Dios; a este respecto no hay diferencias, ni entre pueblos ni entre individuos.” (Ibíd.:115). El otro debe ser forzado a ser igual bajo estos parámetros. La estrecha vinculación entre la corona y la Iglesia españolas permitiría que el modelo de vida peninsular invadiera y se impusiera a casi todas las actividades indígenas.

Esta desproporcionada escala de valores nos sirve para reflexionar sobre la reacción que tuvieron los veinte soldados españoles al momento de recibir aquel tan generoso regalo. La violencia con que se presentó e instauró el nuevo régimen establece una analogía con el ultraje del que fueron objeto las veinte mujeres-ofrenda.

En virtud de este campo nocional, los posibles términos de la lengua náhuatl *xinachtl*, «semilla de hortaliza» o *xinaxtl*, «aguamiel fermentado», se resemantizaron para adquirir su denotación principal, ‘violar’, que presenta la palabra ‘chingar’.

Los atributos físicos e intelectuales de la Malinche borraron la presencia de sus diecinueve infortunadas compañeras⁴⁷. Aunado a esto, su importante labor al lado de Cortés la determinaron a recibir y definir el término.

Paz afirma categóricamente que la Chingada,

Ante todo, es la Madre. No una madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la Maternidad, como la Llorona o la “sufrida madre” mexicana que festejamos el diez de mayo. La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre. [...] es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza.

[...]

Si la Chingada es una representación de la madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. (pp. 212, 217 y 224).

Los hijos nacidos a raíz de ese episodio serían los primeros mestizos, los primeros mexicanos, los primeros Hijos de la Chingada.

Pero las referencias negativas asociadas a la Malinche no solamente comprenden las denotaciones maternas; por el hecho de haber ayudado a Cortés como su intermediaria ante Moctezuma, se la vincula, primordialmente, con la idea de traición por haber abandonado a sus “hermanos” indígenas. Maternidad y abandono se ligan a la orfandad. La Malinche, míticamente, es un ser con muchas facetas.

La inclinación hacia la forma de vida europea —francesa en mayor grado— por parte de la clase burguesa mexicana durante gran parte del siglo XIX modeló el espíritu nacionalista de esa época. Muy a la manera de los cronistas, los pueblos indígenas anteriores a la Colonia eran comparados con Grecia o Roma⁴⁸. De esta forma, la Malinche, ya bautizada y

⁴⁷ Bernal Díaz afirma haber olvidado el nombre de ellas, pero, por el contrario, son muchas las referencias hacia la Malinche.

⁴⁸ Algunos ejemplos son las pinturas impresionistas de Saturnino Herrán, Leandro Izaguirre, José Obregón, Rodrigo Gutiérrez, entre otros.

“blanqueada”, bajo una visión a favor del mestizaje, contribuyó al “mejoramiento de la raza”⁴⁹.

A principios del siglo XX, ya sea por las propuestas integradoras o “redencionistas” del *Ateneo de la juventud*, de la Sociedad Indianista Mexicana o del estado posrevolucionario, el pasado indígena no perdería el tono de epopeya. El cambio residía ahora en ignorar o borrar el periodo de la Colonia. La Malinche, entonces, sería dibujada como la personificación de la traición. Ella sería la Eva que habría abandonado a sus hijos indígenas por seguir al lado del poder español.

El pasado histórico de México que se escribió en el siglo XIX dio pie a las corrientes indigenistas.

En las últimas décadas de la época colonial y a comienzos de la independencia, diferentes grupos intelectuales provenientes de la burguesía criolla y mestiza latinoamericana elaboraron un discurso “patriótico” o “americano” —en oposición a la glorificación tradicional del conquistador y colonizador españoles— que acentúa la importancia de la herencia indígena para el desarrollo de América [...] Al contrario que antes, la Conquista aparece ahora como “invasión brutal”, “supresión de pueblos pacíficos” y “usurpación del poder”, todo ello fundado exclusivamente en la ley del más fuerte. (Rings, 2010:56).

La clase burguesa toma este discurso como soporte para manipular y utilizar a las masas indígenas en las luchas y expandir su influencia socioeconómica, en la que es importante la integración de esas multitudes a los procesos de modernización sin considerar las diferencias. El respeto, pues, no era para el indígena contemporáneo. No existe, entonces, gran diferencia con la ideología de principios del siglo XX, si no fuera por la existencia de un acento evidentemente mestizo.

...el interés narrativo por el patrimonio cultural en la primera mitad del siglo XX está sin duda determinado por la profunda ignorancia de las diferencias culturales; pero como ya sabemos, esto no es nuevo, sino que refleja en primer lugar la mentalidad criolla nacional que marcó los movimientos independentistas.

[...]

⁴⁹ Ver Fernanda Núñez Becerra, *La Malinche: de la historia al mito*, México, UNAH, 2002, pp. 144-149.

Al mismo tiempo, se nota una nueva ola de interés político nacional por la herencia indígena que ha llevado a la integración cultural a base de mitos nacionales. Esto se muestra en la presentación de la historia indígena como primera parte de la historia americana en museos nacionales de antropología, cuyas exposiciones se concentran en el aspecto guerrero y rebelde del indio, es decir, en la historia de los incas, aztecas y araucanos. Además hay un “boom” del folclore en los teatros, las calles y las plazas centrales de la Ciudad de México, Lima y otros sitios turísticos, y los conquistadores suelen ser excluidos de este nuevo “panteón heroico de la América Latina”. (Ibíd.:58-59 y 61).

El movimiento muralista aliado, en algunos momentos, del estado en cuanto a glorificar la Revolución y contribuir con el proyecto unificador y educador, se encarga (pues, aunque ese movimiento se haya desmoronado en los años cincuenta, aún existen proyectos actuales que no pierden esa esencia), en gran medida, de estigmatizar la figura de la Malinche. Un ejemplo⁵⁰ muy claro de esto es el fresco *Cortés y la Malinche* que José Clemente Orozco realizó en 1922 dentro de la Escuela Nacional Preparatoria (Antiguo Colegio de San Ildefonso). La pareja, sentada, aparece desnuda, representando el origen carnal mexicano. La Malinche, morena y de piernas cerradas, mira sumisa hacia el piso. Cortés, de piel blanca y en posición más activa, mira fijamente hacia el frente. El brazo izquierdo del conquistador cruza el vientre de la mujer; la mano derecha de ambos se estrecha debajo del triángulo que forman el brazo y la pierna izquierdos de Cortés. Este último pisa el cuerpo de un indígena o mexicano que yace, boca abajo, sobre un lecho de piedras. Todo el conjunto está delimitado en la parte superior por un gran moño negro de luto y, en la base, por un féretro en escorzo que lleva en la tapa una planta de maguey con gran parte de sus pencas trozadas.

Ideas de dominación, traición, destrucción y muerte se condensan en esta obra y, a la vez, son tópicos con los que, regularmente, se presenta la Conquista y a sus principales actores. Esta configuración de conceptos nos permite localizar el tiempo y la tierra iniciales, uterinos, que le fueron arrancados al mexicano. La violencia con que se dio esta separación explica el surgimiento del sentimiento de soledad (no ontológico). El supuesto abandono complaciente que la Malinche ocasionó a sus hermanos de sangre y a sus hijos

⁵⁰ Alfredo Zalce, por su parte, en el Museo Regional Michoacano de Morelia, pinta a la Malinche como prostituta a la manera de los años cincuenta junto a Cortés en su armadura.

fundamentaría la concepción de bastardía del mestizo que, a su vez, se resume en el grito “Hijos de la Chingada”.

El chovinismo, la desmedida pasión hacia una nación, se mezcla con el machismo, combinación que forja un nuevo alarido “de guerra”: “¡Viva México, hijos de la Chingada!”. Imprecación que no aligera la pesada carga de la violación, la hace propia y, al mismo tiempo, la extiende con evidente furia al *otro* indefinido. La mexicanidad se torna única y predominante.

Paz toma el término popular derivado de Malinche, ‘malinchismo’, para ahondar sobre cómo se complementan las formaciones discursivas asociadas a la traición primigenia que envuelve lo que acabamos de decir sobre el nacionalismo: “Los malinchistas son los partidarios de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche, que es la Chingada en persona. De nuevo aparece lo cerrado por oposición a lo abierto”. (p. 224). Preferir los productos o personas extranjeros a los nacionales implicaría una ingratitud, una deslealtad, al pueblo mexicano.

Cortés, como ya dijimos, representa el lado de la violencia. Su descendencia no se desliga del símbolo fálico que penetra, más que en la virginidad indígena, en la conciencia de todo un país, según la historia oficial y el pensamiento popular.

Paz analiza otra expresión popular para explicar la materialización de la imagen del conquistador. Todas las civilizaciones tienen la conciencia de una figura del “Dios Padre” bajo dos formas. La primera se refiere a las fuerzas creadoras que propician el nacimiento y fin de todo. La segunda implica al “ogro devorador de la vida” de la que nacen, acorde con el escritor, “casi exclusivamente”, los recorridos semióticos de concepciones viriles.

El “macho” representa el polo masculino de la vida. La frase “yo soy tu padre”⁵¹ no tiene ningún sabor paternal, ni se dice para proteger, resguardar o conducir, sino para imponer una superioridad, esto es, para humillar. (pp. 218-219).

En particular, la expresión “yo soy tu padre” remite a la violación fingida que comete el emisor a la madre del receptor. El pasaje histórico del intercambio de mujeres en Tabasco es el eje semiótico que organiza el sentimiento de orfandad y la (auto)negación, es de

⁵¹ Ramos, como expusimos, ya había tomado esta frase.

donde brota la iconografía del padre tanto burlador como violador que abandona y de la madre pasiva que traiciona, es también de donde aparece la figura del amparo: la Virgen de Guadalupe.

La patria no es un refugio efectivo en todo momento para el mexicano, es por ello que lo busca en aquella representación virginal. La patria explicita coerciones del tipo político que pasan inadvertidos —mas no se eliminan— en el icono religioso-eclesiástico; por ende, esta figura potencializa la cuarta categoría: amparo.

4. Amparo

Bernal Díaz, en el Capítulo XXXVI de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, refiere que, después de haber recibido a las veinte mujeres, Cortés ordenó a los caciques que dejaran sus “ídolos e sacrificios” y les dio a cambio “una imagen muy devota de Nuestra Señora con su hijo precioso en los brazos, y se les declaró que aquella santa imagen reverenciábamos porque así está en el cielo y es madre de nuestro señor Dios”⁵².

Bernal no aclara de cuál virgen se trata. Sabemos que la devoción a María era un fenómeno en España que se remonta al siglo XIV. Una aparición mariana en la región de Extremadura da pie a este culto. Varios de los conquistadores eran originarios de esa área, Cortés mismo había nacido en Medellín.

Podemos, entonces, conjeturar que la imagen que los españoles dieron a cambio de las veinte mujeres-ofrenda fue la de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, una virgen negra —“la morenita de Las Villuercas”— de antecedentes moriscos y bizantinos. Su nombre está compuesto por dos términos; el primero, del árabe *guad* que significa «agua o río»; el segundo, del latín *lupum*, «lobo». El resultado es, muy posiblemente, «río de lobos». En la parte del sur de España, existen ríos y locaciones que llevan la misma raíz árabe: Guadalquivir, Guadalete, Guadalajara, Guadiana, etc. El dato seguro es que, por el interés y fervor de Cortés y de sus compañeros extremeños, la tradición religiosa hacia esa virgen se extendió a México⁵³.

Concisamente, la historia refiere que al norte de Tenochtitlan, a las faldas del cerro del Tepeyacac, existía un templo en honor de la diosa azteca de la fertilidad, Tonantzin,

⁵² Tomamos la edición publicada en México por Patria en 1986.

⁵³ Recomendamos el libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE. 2002, al que, por cierto, Octavio Paz le escribe el prefacio.

«nuestra madrecita». Antes de la ocupación española, era común hacer procesiones desde lejanas tierras hasta este santuario. No pocos son los frailes que coinciden en cuanto a que en ese mismo lugar se construyera, posteriormente, la iglesia a la madre extranjera. Debido a efectos de la evangelización, esa imagen fue adquiriendo características indígenas hasta transformarse en la actual Virgen de Guadalupe mexicana, composición que resalta el particular mestizaje del país.

Paz nos explica, dentro de la misma sección dedicada a la Malinche, que la Conquista fue para el mundo indígena “el fin de un ciclo cósmico y la instauración de un nuevo reinado divino” (p. 222). La derrota de los dioses aztecas se tradujo en una falta de asidero, una ruptura agresiva con el Universo: ya no habría explicación del pasado ni del porvenir. Los fieles mexicanos se vieron, de pronto, ante una situación de honda orfandad⁵⁴. Era necesario el regreso a las entrañas maternas.

Podemos decir, nuevamente, junto con Fromm que la ruptura con los *vínculos primarios* equivale a perder el paraíso. El desprendimiento es más agudo cuando, literalmente, se corta el cordón umbilical. El feto y el neonato, como dijimos, no distinguen, según Freud, entre el “yo” y el “tú”: madre e hijo son un mismo ente, de aquí la violencia del desprendimiento y la esperanza de una vuelta a ese estado. Dentro del vientre materno, el ser humano no sufre de hambre, frío, calor, inclusive, ni el peso de su propio cuerpo le causa molestia alguna.

Este tema se ha trasladado a otros ámbitos en los que encontramos varias posiciones. Nietzsche, como uno de los mejores ejemplos y con sus diferencias, fundamenta gran parte de su pensamiento en la idea del Eterno Retorno de lo Mismo, de la vuelta a lo Uno original.

Las constantes búsquedas de la esencia del ente, de la materia primigenia, del origen del Universo, etc., tienen fuertes raíces religiosas, místicas o mágicas que se relacionan con la doctrina del Eterno Retorno.

Sergio Bagú propone una interesante hipótesis que podría marcar el inicio de las preguntas y respuestas de la humanidad sobre el origen primero del Todo.

⁵⁴ Notemos que no es la orfandad que analizamos en el apartado anterior, pues la actual se refiere a la del indígena mesoamericano.

En la medida en que puede hablarse de puntos de partida en la historia de las sociedades humanas, de sus modos organizativos y de sus aptitudes de razonamiento, debemos suponer que la agricultura —que es ciclo de la vida vegetal inducido por el hombre— es el punto de partida de ese universo cultural y organizativo tan excepcionalmente original. (Bagú, 1989:57).

La agricultura, de esta forma, no es solamente un proceso del que se vale el ser humano para satisfacer la demanda de alimento; es, además, un ciclo que encierra el misterio de la vida y de la muerte: la continuidad de la existencia de la comunidad depende, en gran medida, de la relación entre la tierra y el individuo. En determinado momento, toda persona regresaría a la tierra. El ser humano se explicaba como parte de un ciclo vital, de ser uno con el Todo. El círculo que presenta esta estructura cognoscitiva tiene una relación con la naturaleza que muere y se renueva constantemente; de aquí parte el principio religioso de la dependencia respecto de un ser (o seres) sobrehumano y creador.

A pesar de todas las incertidumbres, dificultades y riesgos que implica cualquier tipo de vida, el reino y la cosmovisión aztecas proveían de cierta seguridad a sus habitantes. El nuevo orden que se instauraba era, en gran medida, indescifrable, ajeno, riesgoso y difícil en extremo para todos los nuevos sometidos.

Aparte de la trilogía femenina que mencionamos en los trabajos de Paz, él mismo ubica otra compuesta por la ya mencionada Virgen de Guadalupe, Cristo y Cuauhtémoc; en este caso, el vínculo que los une es el eje temático de la victimización, sin el que no podría explicarse el de ‘amparo’ que modela a la guadalupana.

Para poder abundar en lo anterior, debemos partir de una íntima relación, señalada por el mismo Paz, entre el mexicano y Cristo.

En el Panteón mexica, había algunos dioses jóvenes como Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. El primero se entiende mediante el amor y el origen que le da al ser humano, el (auto)sacrificio, el saber, el arte; el nacimiento del segundo se da gracias una bola de plumas que fecunda a Coatlicue;

Sin embargo, es abusivo utilizar estas analogías para explicar la devoción a Cristo, como lo sería atribuirla a una mera supervivencia del culto a los dioses hijos. El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque

ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés. (p. 221).

Nos es necesario recurrir a una reconstrucción histórica para aclarar la cita anterior.

El dios español había librado una costosa, pero concluyente, victoria contra los “infieles” árabes y judíos por casi setecientos años. Ahora, se enfrentaba a una guerra similar en tierras extrañas. Esta imagen justiciera y dotada de una razón que acreditaba muchas de las acciones expansionistas del imperio español no era la misma para el indígena. Muy a pesar del supuesto carácter igualitario para con todo ser humano de ese dios, este principio quedaba en suspenso cuando se trataba del otro, del extraño, del “cristiano nuevo” extrapeninsular. La omnipotente imagen idealizada de esta divinidad no le permitía al indígena acercarse a ella para encontrar alivio a su realidad. Esta circunstancia ahondaba más la precariedad además de la dependencia respecto de un proyecto proteccionista y salvador, tanto en el terreno religioso como en el de la vida cotidiana, en torno al recién conquistado.

A pesar de que los estratos sociales, bajo el régimen español, guardaban una notable inestabilidad⁵⁵, el cambio de un nivel a otro implicaba, en el mejor de los casos, una gran dificultad. No obstante, como ya referimos, las distancias entre grupos humanos establecían una analogía con las distancias de acceso a terrenos de lo sagrado. La combinación de ambas condiciones destinaba al grupo indígena hacia una sobrevivencia bajo el signo del sacrificio, de aquí la vinculación con los Cristos sufrientes. El sacrificio, como sabemos, es uno de los fundamentos del cristianismo, pero, por lo anteriormente explicado, debemos entender que existen grandes e importantes diferencias.

Así, esta variante crística se convirtió paulatinamente en el modelo perfecto para ser emulado, mas tampoco daba solución al estado de orfandad, sino que asignaba y sustentaba el papel de víctima que debía seguir el indígena hacia su perdón, a veces terrenal, pero, sobre todo, extraterrenal.

La gran aceptación de la Virgen de Guadalupe reside en su carácter de protectora de los más débiles, sin olvidar que adquirió elementos de diosas aztecas, lo cual facilitó, en cierta

⁵⁵ Ver Lomnitz, *op. cit.*, pp. 342 y ss.

medida, que los indígenas la incorporaran a una nueva cosmovisión intercultural que estaba gestándose. Varios estudios⁵⁶ coinciden en que, por lo menos, hay rastros de tres deidades en la figura guadalupana: de la ya mencionada Tonanzin, de Coatlicue (variante guerrera de Tonantzin) y de Coyolxauhqui (hija de Coatlicue y diosa de la Luna). La hábil creación del mito y del icono guadalupanos permite dar una respuesta a ese estado de orfandad y a reafirmar la victimización. Un huérfano necesita de una madre y un infiel necesita del perdón. Un aspecto extra: la Virgen funcionaría como un puente para que el indígena se acercara a la nueva religión, al nuevo universo.

En otro orden de ideas, la Virgen también serviría como instrumento para completar el determinismo del que hablamos en el segundo apartado cuando abordamos el machismo.

Teníamos localizadas dos vertientes del mencionado determinismo: el social y el fisiológico; el emblema mexicano de María está vinculado al religioso-eclesiástico, como la representación más pura de la virginidad⁵⁷ y, fundamentalmente, como madre protectora que concentra el inevitable destino del mexicano. El origen de esta última modalidad de determinismo surge de la estrecha vinculación entre los poderes celestial y terrenal, Iglesia y corona, respectivamente, que le dieron al proceso de conquista un matiz religioso: “El descubrimiento y conquista de México fueron representados como un capítulo de la lucha espiritual entre Dios y Satanás. Cortés y sus hombres fueron concebidos como subordinados a una fuerza espiritual.” (Lomnitz, 1995:338). La cristianización de los indígenas resultó, entonces, un deber urgente e incuestionable.

Un texto —una peculiar lectura de éste— que resulta auxiliar para confirmar la anterior argumentación acerca del determinismo divino es el *Nican mopohua*⁵⁸ que contiene un poema con la historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. Lo más revelador es la aceptación, por parte de Juan Diego en varios pasajes, de su papel asignado como inferior, ante el mundo humano y ante el divino.

La voz narradora, extradiegética, se refiere al indígena, en las líneas iniciales, como “hombrecillo”. Durante la primera aparición, la Virgen se revela a un indígena del centro de México, Juan Diego, y le dice: “hijo mío, el más pequeño”. Esta pequeñez tiene, al menos,

⁵⁶ El texto más conocido al respecto quizás sea el citado de Jacques Lafaye.

⁵⁷ La virginidad como virtud femenina también era altamente apreciada por las culturas mesoamericanas.

⁵⁸ Tomamos la versión de Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, FCE, 2002.

dos explicaciones, ninguna de las cuales se relaciona con un posible amor maternal. Como ya dijimos, el ínfimo escaño que ocupaba el indígena en la sociedad novohispana contribuyó a verlo en una situación de desamparo y de sospecha; era, a la vez, el último y el “cristiano nuevo”: el hijo pequeño de ese mundo reciente. Juan Diego, al no poder cumplir el mandato de su “madrecita” —que se le construyera un templo a las faldas del Cerro del Tepeyacac—, en un segundo encuentro, refuerza esa condición; pide a la guadalupana que mande a “alguno de los preciosos nobles, los conocidos, reverenciados, honrados” en su lugar, pues:

*En verdad yo soy un infeliz jornalero,
sólo soy como la cuerda de los cargadores,
en verdad soy angarilla,
sólo soy cola, soy ala,
soy llevado a cuestras, soy una carga,
en verdad no es lugar donde yo ando,
no es lugar donde yo me detengo,
allá donde tú me envías,
mi muchachita, mi hijita la más pequeña,
señora, noble señora.*

En este caso, es la Virgen quien aparece como “la más pequeña”, pero, ahora, la fórmula lingüística sí se refiere a un amor filial.

La necesidad del templo dedicado a la guadalupana se concentra en los siguientes versos:

*Allí en verdad oiré
su llanto, su pesar,
así yo enderezaré,
remediaré todas sus varias necesidades,
sus miserias, sus pesares.*

León-Portilla (en la obra citada) explica que, en la poesía y narrativa náhuatl, es común encontrarse con temas sobre el destino humano⁵⁹ y con constantes metáforas que, en nuestra opinión, cosifican y, por ende, minimizan al ser humano: “Todos los vocablos con que Juan Diego se describe como un pobre hombre los encontramos en varios de los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra. Por ejemplo, el padre, al amonestar a su hijo le dice: ‘así has sido moldeado, eres angarilla, cordel para la carga’ [...] Asimismo le hace notar que ‘eres llevado, eres cargado’”. (León-Portilla, 2002:61).

En múltiples textos pertenecientes a las culturas prehispánicas que fueron traducidos al español, es posible encontrar, unas veces más que otras, vestigios de la mano española. No es nuestra intención discutir si el *Nican mopohua* es obra de un indígena o no; más bien, es esa mezcla de estilos la que nos exterioriza la manipulación del discurso con fines de dominación. Juan Diego es un ente genérico, un modelo, que representaría al otro, al indígena, y, posteriormente, bajo subsecuentes regímenes, al mestizo. Así, el determinismo eclesiástico-religioso encuentra aquí su origen textual.

El supuesto monoteísmo de la nueva religión chocaba con el politeísmo naturalista de los indígenas y, además, la resistencia contra un poder extraño dificultaba las labores de evangelización, sin contar las problemáticas del idioma y de la visión de mundo que cada cultura poseía. Los diversos elementos indígenas que aparecen en la Virgen de Guadalupe y su leyenda suavizarían el cambio.

La dupla divina Cristo-Guadalupe ostentaría y representaría —en diferentes formas para cada icono—, pues, la protección, la caridad, la compasión y la enseñanza. Es bastante significativo que Paz haya dejado fuera la figura del Dios-padre, ya que, por representar éste el poder divino, se asemeja más a la imagen del macho, del padre violador siempre ausente. El macho es:

El poder, aislado en su misma potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca. No pertenece a nuestro mundo; no es de nuestra ciudad; no vive en nuestro barrio. Viene de

⁵⁹ Podríamos comparar algunos poemas con tintes existencialistas de Netzahualcóyotl con los versos sexto y séptimo del fragmento citado del *Nican mopohua*, en los que Juan Diego recurre a la autonegación hasta volverse nada.

lejos, está lejos siempre. Es el Extraño. Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del “macho” con la del conquistador español. (p. 220).

La larga lista de señores de poder (caciques, feudales, hacendados, políticos, etc.) encarnan al “macho chingón”, emulan al primer macho; héroes y divinidades quedan fuera: “Finalmente, no existe una veneración especial por el Dios padre de la Trinidad, figura más bien borrosa.” (Ídem)

Si resumimos, tenemos que el último factor para completar y complementar la soledad del mexicano reside en la ausencia del multifacético padre: el divino, el conquistador y el progenitor. El círculo agrícola que era uno de los atributos más evidentes, en parte, de las divinidades femeninas de los aztecas se rompió,

no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño. (p. 223).

Patria y Virgen, finalmente artificios, comparten el sema ‘amparo’ y las denotaciones derivadas: «maternidad» y «generosidad»; las separa un sentido de “vacuidad”, “abstracción”, “impersonalidad”, “falta de asimiento” o “falta de contigüidad” que la patria posee, esto sin tomar en cuenta las relaciones de poder que despersonifican al sujeto social.

La Modernidad, para Miguel de Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* y en la novela *San Manuel Bueno, mártir*, ha cambiado el orden de la estructura de pensamiento medieval: razón divina/ razón humana por razón humana/razón divina. El cientificismo ha reorganizado el mundo y pone en conflicto esa razón humana con la fe:

Ni, pues, el anhelo vital de la inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad de ésta. Mas he

aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. (Unamuno, 1984:125).

¿Hay solución? No, solución definitiva no. El cristianismo “quijotesco” (que se empeña en perseguir absurdos) es un truco para engañar a la razón. El ser humano debe tener una fe, fe agónica que lo aparte del mundo moderno, de la ciencia, de la verdad como lo hiciera San Manuel Bueno con su aldea Valverde de Lucerna “¡feudal, medieval!”.

Las condiciones culturales, económicas, sociales e históricas del país han propiciado que la configuración de la Virgen se haya amoldado eficientemente como cerco material y espiritual del mexicano, a tal grado que es uno de los componentes esenciales que permiten la convivencia (a veces pacífica, a veces ríspida) de la tradición y de la Modernidad.

5. Comunión

El nacionalismo es una forma oficial y espuria de comunión en el México moderno. Ya Ramos había hecho notar un par de ilusiones, por el efecto que producía el sentimiento de inferioridad, disímiles entre sí, que dividían al país en dos grandes grupos: los europeístas falsos y los nacionalistas. Los primeros apostaban a la imitación sin más del arquetipo occidental, los segundos se distinguían por su encerramiento en lo propio y por un “resentimiento contra todo lo extranjero” que no permitían el contacto con el mundo exterior, el ser universales (Ramos, 2001:90-91). Varios intelectuales encontraron los verdaderos motivos que se escondían detrás de esa forzada unificación salida de los regímenes posrevolucionarios; en gran medida, sus propuestas eran una réplica, una vía alterna al estado de cosas vigente. Nacionalismo y comunión son, así, opuestos y complementarios. Veamos.

El nacionalismo mexicano tendía a homogeneizar el país; a diferencia del liberalismo clásico y su individualismo a ultranza, el interés por la persona se centraba en vincularla con el resto de la comunidad a la que pertenecía: “el individuo sirve a la revolución⁶⁰, y, a su vez, la revolución permite al individuo desarrollarse.” (Cros, 1986:262). En cuanto al

⁶⁰ Cros se refiere a los procesos que contribuirían a consolidar la Revolución ya no como movimiento armado, sino como proyecto de estado.

otro-indígena, este programa era la aspiración del mestizo por asimilar al indígena en la vida del país y, así, evitar su desaparición. La corriente indigenista de la burguesía decimonónica reaparecía a la vuelta de casi un siglo (esto lo habíamos explicado en el apartado tres del presente capítulo).

Concluimos que el enlace individuo-comunidad (nación) se traduce en ‘comunidad’ para Paz, empero, debemos encontrar una línea que distinga el nacionalismo del estudio cultural.

El laberinto debió recoger fragmentos de las condiciones histórico-sociales en las que emergió, merced a una intrincada transcripción.

Como ya hicimos notar, Leopoldo Zea, en varios ensayos⁶¹, insiste en la decadencia de Occidente (a raíz de las dos guerras mundiales y la amenaza nuclear), lo que provocó que América Latina (y México en especial) volteara los ojos hacia sí misma, es decir, se desarrolló un interés inusitado por realizar estudios que abordaran la especificidad hispanoamericana. A la par, ya sabemos que no de manera fortuita, el nacionalismo se extendió por varios periodos presidenciales en el país y con pocas modificaciones sustanciales.

Encontramos, entonces, estos dos diferentes discursos: una preocupación teórico-crítica de la realidad del país y, en el oficial, una ideología con fines de dominación.

Pensemos que el concepto ‘ideología’ media entre ambas posturas para distinguir una de la otra. Sería difícil dar una definición del término que nos satisfaga plenamente, mas es común asociarlo, como ya dijimos, con denotaciones negativas: «falsedad», «dominación», «manipulación», «ocultar», etc., que subyacen en determinadas creencias sociales. Por consiguiente, una ideología suele provenir de círculos de poder; de otra forma, no podríamos entender las nociones de «dominación» ni «manipulación». Luis Villoro llega a una conclusión salida de la revisión de varias líneas temáticas.

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.

⁶¹ *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1952), *El occidente y la conciencia de México* (1953) y *La filosofía americana como una filosofía sin más* (1969).

- 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo. (Villoro, 2007:27).

Roger Bartra, en *La jaula de la melancolía*, critica el discurso burgués-nacionalista e intelectual de muchos escritos sobre el mexicano en los que está incluido, por supuesto, Paz. En la introducción a su trabajo, nos dice: “Como se verá, he elegido los *lugares comunes* del carácter del mexicano: se trata de un manojito de estereotipos codificados por la intelectualidad”. (Bartra, 1987:16; las cursivas son textuales)⁶². En adición a esto, señala que los marcos conceptuales desde los que se hacen estos estudios provienen de posturas de pensamiento occidentales. (Nos preguntamos: si, como americanos y mestizos que son esos intelectuales, ¿habrá otra lengua que no sea el español y otras estructuras conceptuales diferentes de las que se pueda partir para hacer esos análisis, al menos hasta los años cincuenta?)

Coincidimos ampliamente con Bartra (como lo hicimos explícito en la Introducción) en cuanto a que las clases dominantes se han aprovechado de dichos mitos para subyugar a grandes grupos de gobernados y legitimar su explotación (Ibíd.: 91-97). Los resultados de esos estudios toman la forma de construcciones, en muchas ocasiones, imaginarias (Ibíd.: 15-20). (Volvemos a preguntarnos: ¿Acaso no toda estructura del pensamiento se distancia abismalmente de la realidad?)

Edmond Cros también habla de la existencia de un discurso, en el México de mediados de siglo XX, que invita a la creación de una comunidad nacional, emanado de la clase burguesa intelectual; pero existe una salvedad. Al final de su texto *Literatura, ideología y sociedad*, expresa una aclaración valiosa: *El laberinto y La región más transparente* (de Carlos Fuentes) “reproducen los enunciados latentes de una sola comunidad ideológica. Lo cual no significa, sin embargo, que sea lícito asimilar mecánicamente a los dos autores con unos ideólogos de una clase determinada. Reproducir una ideología no significa

⁶² Como dato que llama nuestra atención, Bartra le adjudica a Paz decir que los mexicanos son “como esos adolescentes taciturnos... dueños de no se sabe qué secreto, guardado por una apariencia hosca”, cuando en realidad, Paz se refiere a los jóvenes estadounidenses (p. 93). Sólo por mostrar otra de varias confusiones, en otro lugar, no acierta a diferenciar entre Ramos y el mismo Paz: “...como el *pelado*, dominado ciertamente por un sentimiento de inferioridad —según Ramos y Paz—...” (p. 47; las cursivas son textuales). Sabemos que Paz no avala la presencia de un sentimiento de inferioridad en el mexicano.

forzosamente que nos adherimos a la misma.” (Cros, 1986:306). No obstante, sí existe una filtración de esas ideas, no-conscientemente, en la producción textual de Paz, que va transformándose en la urgencia de hacer comunión con el otro.

Veamos algunos ejemplos del discurso oficial que aparecen en los libros de texto gratuitos a principios de la década de los sesenta; la publicación de dichos textos se dio en años posteriores a ese periodo. El primero, anónimo, se intitula “Nuestra contribución a la patria”⁶³:

Cierto, tú lo has dicho: somos seres privilegiados, gozamos de un clima suave sin los rigores extremos que hacen padecer a los hombres de otras latitudes. La Patria nos protege. Gozamos del don incomparable de la libertad, de un gobierno que organiza las actividades de todos, que dicta leyes para regular los derechos y las obligaciones de cada uno, que nos proporciona mil servicios para beneficio común: escuelas, parques, jardines, hospitales para enfermos, etc.

Todos los mexicanos formamos una sola e inmensa familia, sin distinción de castas, porque todos somos hermanos.

[...]

y nada será capaz de impedir [que contemples a tu Patria], si ello fuere necesario, que por tu patria, México, sacrifiques hasta tu vida.

El narrador se dirige, con demasiada confianza, a un *tú*. La suavidad del clima coincide con la benevolencia del estado; se oculta su lado represor y dominante, se nos muestra una faz paternalista. La “gran familia mexicana” no reconoce diferencias (recordemos a Benedict Anderson y la creación de comunidades imaginadas propiciadas por estructuras conceptuales de índole nacionalista): “Todos formamos una sola e inmensa familia”; el verbo, en primera persona plural incluye la voz lírica y al mexicano. Después de convencer con proposiciones subjetivas, el relator cierra con una obligación, un imperativo categórico: el sacrificio por la patria. Se toman prestados del cristianismo los términos relativos a la hermandad y al sacrificio y se tornan sociales. La patria adquiere rasgos humanos: protege,

⁶³ Tomamos el libro *Lengua nacional* para estudiantes de sexto año (notemos el título).

es benévola y apacible⁶⁴, de esta forma, el efecto que se busca crear es el de una nación cercana y con sentimientos nobles.

En otro escrito, “Madre mexicana”, de Jaime Torres Bodet⁶⁵, la madre mexicana se iguala, sugestivamente, a la patria:

Patria eres, madre, para nosotros, dondequiera que estés. Viva, en el hogar, distribuyendo los goces y las labores, atenuando las penas, venciendo las inquietudes y ofreciendo a todos un afecto tan insondable que, al repartirse, no se divide: se multiplica.

[...]

¡Porque tú, madre mexicana, sabes mejor que nadie, mejor que nosotros mismos, que no hay lugar para los rencores en la existencia de un pueblo justo y que la grandeza y la dicha de la nación están reclamando lo que tú pides, menos tal vez con tus brazos que con tus lágrimas: nuestra libre, sincera, definitiva, generosa y honrada fraternidad!

El pronombre personal en primera de plural es, una vez más, incluyente y exclusivo: nosotros los mexicanos *solamente*.

El ancestral mito que asemeja la figura femenina con la tierra se retoma en este poema, pero, en este último, se le transfiere a la patria el marco de la mujer hogareña (semejante a la “mujer recatada”) que reproduce e invita a continuar comportamientos machistas. La exclamación con la que termina el poeta exhorta, de nueva cuenta y con tintes sentimentales, a la homogeneización. Tengamos presente que, en todos los fragmentos citados, el discurso es exclusivista, acotado a las fronteras nacionales.

Revisemos lo que dice Paz de la comunión.

El planteamiento para arribar al esquema de la comunión es, otra vez, de lo general a lo particular: “El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro. [...] Su naturaleza [...] consiste en un aspirar a realizarse en otro. [...] El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión.” (p. 341). Al darle la espalda a la naturaleza, el ser humano se vuelve proyecto de sí mismo, se ha inventado a sí mismo (Ídem); el precio que ha tenido que pagar es la soledad. Entonces, la soledad es el motor que impulsa al ser humano a crear lazos de unión: solo, carece del otro. (Ídem). La sociedad, empero, le ha

⁶⁴ Recordemos el poema de Velarde *La suave patria* de 1921.

⁶⁵ Al frente de la SEP, por segunda vez de 1958 a 1964, fundó la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos en 1959. El escrito citado aparece sin fecha.

cerrado los caminos al inventar rebuscadas reglas morales. El amor, una de las mejores vías para realizarse en el otro. Las tensiones anteriores nos vuelven a perfilar la estructura dialéctica expulsión/retorno. Expulsado del vientre materno el ser busca el regreso a ese estado primigenio perfecto; separado de la naturaleza se esfuerza por insertarse en la sociedad y a convertirse en un ser cultural.

El pachuco quiere regresar al vientre de su patria, sí; el mexicano en general (migrante o no) quiere regresar a sus raíces de donde lo arrancaron, sí: esto en el plano empírico; en el teórico, la urgencia es trascender los límites patrios para ser universales. Para Paz, es urgente romper el cerco nacionalista para unirse al resto de la humanidad⁶⁶.

La soledad se suscita como sentimiento y, más tarde, se vuelve conciencia, una vez en este estadio, la persona actúa, en gran medida, influenciada por ella, por la soledad. El horizonte se bifurca: condena a vivir solo o traspasar esa condición.

Una denotación básica de ‘comunidad’ nos allega la idea de hacer comunidad; en el territorio de el/lo mexicano de *El laberinto*, es transformar la realidad en un espacio de participación dentro de un tiempo histórico que signifique un retorno a la unidad con *toda* la humanidad y con “las raíces” (la tradición: cristianismo y tierra)⁶⁷. El llamamiento nacionalista a la alianza es restringido.

La comunión, desde los terrenos religiosos hasta los sociales, siempre es compartir con el otro, en principio, con el semejante, esto es, con el mexicano. Después, la comunión trascenderá los límites nacionales hasta llegar a la inevitable universalidad, pero, la condición será no olvidar la tradición aludida. Advirtamos que la universalidad marca un distanciamiento con el nacionalismo; habría entre ambos conceptos una distinción del tipo nación/el resto del mundo.

Las ansias de trascenderse en el mexicano se equiparan, en cierta medida, con el sujeto cultural en cuanto sujeto transindividual de Cros: “Pero, como ya he señalado, no existe *yo* sin *tú* y todo monólogo interior implanta un *tú*, que no es sino otro *yo mismo*, el *otro* que llevo en mí.” (Cros, 2002:49, las cursivas son textuales).

La comunión exige también un sacrificio, dejar de ser individuo para fundirse con la sociedad, dar de lo propio para que los otros participen de ello. Llegado a este punto, en el

⁶⁶ Esto quedará más claro en los próximos dos capítulos.

⁶⁷ Ver nuestro apartado “Balance y proyección” del Capítulo III.

mexicano se produciría, según Paz, la revelación auténtica de su ser: humano y universal. Nos apoyaremos en la evidente intertextualidad con el existencialismo para explicar esto último.

La sociología había planteado ya en el siglo XIX las dos caras del humano: existente y coexistente, individual y trascendente. La concepción marxista del ser humano como ser social afectaría decididamente a las corrientes existencialistas. La naturaleza del ser humano reside en la sociedad, es ahí y no en otra parte donde satisfará sus necesidades.

El ser auténticamente no se refiere en concreto a la plenitud de ser, a superar la nada; sino a la supresión de la máscara, del ninguneo, de la (auto)negación, de la imposibilidad de establecer contacto franco con el otro. Este tipo de sacrificio no contempla temas bélicos o de defensa de la soberanía, es, en todo caso, más cercano al cristianismo.

Así, el esquema al que hemos concluido referente a la comunión sería la categoría existencial en la que el mexicano es *ser-para-el-otro*.

El “ser-en-sí-mismo” resulta un ser esencial si no se lo coloca “en-el-mundo” —si no se lo ve como accidental— donde pierde su mismidad (que no la ipseidad existencial) para que los otros la absorban; esta vez, siguiendo a Sartre y a Heidegger, no en conflicto, ni haciéndolo “uno”; sino en comunidad. El “nosotros” envuelve al sujeto para concebirse como “ser-con”, un conjunto de subjetividades (Sartre, 2004:562). Pero hay una fuerza en sentido contrario que impele al “ser-en-el-mundo” a hacer de su existencia un proyecto íntimo: su ser se fragmenta entre el yo y el nosotros. El individuo elige libremente y con responsabilidad el camino que lo lleve a ser (ser-proyecto). La libertad es un rasgo distintivo con el pensamiento de Paz.

Como la comunión en la cultura mexicana adquiere atributos del ambiente religioso, esta facultad le confiere nociones de sacrificio y anula la libertad. Así, la comunión es un *ser-para-el-otro*. El sartreano *ser-para-otro* es lo que se representa el otro de mí, la conciencia que de mí tiene: “Pero este nuevo ser que aparece *para* otro no reside *en* el otro: yo soy responsable de él (Ibíd.:314-315, las cursivas son textuales). El sujeto se entiende como ser social que necesita del otro para revelarle lo que es y, además, lo ha constituido “según un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones nuevas.”(Ídem.), un ser que se edifica, se diseña, cotidianamente en libertad.

Para el mexicano de Paz, el otro es un problema vital: toma conciencia de sí por el (y lo) otro; si se trata de salir de su encierro, se vuelca, sacrifica su individualidad *para el* otro (notemos la pertinencia de la preposición ‘para’ entendida como «dirección», «destino» y «propósito»).

Cuando la otredad (humana o no) determina la conciencia que tiene el mexicano de sí mismo, decimos que es ser-por-el/lo-otro. Recordemos que esto se logra solamente mediante el contacto, directo o indirecto, con el exterior, humano o material, concreto o subjetivo, ya sea amenazante o no. De ser amenazante el exterior, la categoría del cuadro paciano se reconocerá con el término ‘soledad’, que cubrirá gran parte de la vida del mexicano. Este esquema es anterior al ser-*para-el*-otro en el que subyace la categoría de la comunión. Dicho esquema explica al ente que debe trascenderse para deshacerse, momentáneamente, de la soledad, del acecho del mundo, del ensimismamiento. Es claro que ninguno de los dos momentos es definitivo, el mexicano transitará de uno hacia el otro: en la soledad, creará todos los medios para alcanzar la comunión. Esto lo explica también como un ente que se construye con la libertad de escoger el o los caminos que la cultura le ofrece, mas no es la libertad una búsqueda cardinal.

La fiesta es un recurso que el mexicano guarda para olvidarse, por momentos, de su sombrío destino, para abrirse momentáneamente al exterior. La fiesta invita a la reunión, a la comunión. El motivo no importa. Paz afirma: “Somos un pueblo ritual.” (p. 182). Bien nos puede servir un acercamiento a esta práctica social para ahondar en la comunión.

A pesar, como sabemos, de que una de las denotaciones principales del vocablo ‘comunión’ proviene de formaciones discursivas propias del cristianismo, en la experiencia, la fiesta, profana y pagana, involucra manifestaciones indígenas y mestizas. Esta capacidad intercultural, generalmente llevada a cabo de manera no-consciente, hace que dicha práctica invierta algunos valores y parezca más un carnaval, sin que el fenómeno pierda asociaciones religiosas ni, en muchos casos, nacionalistas.

Si en el estudio antropológico o del discurso es posible encontrar expresiones que evidencian la problemática identitaria que confronta las dos principales raíces de la cultura mexicana, la indígena y la española, en la fiesta suele darse una conciliación involuntaria de ambos lados.

Paz encuentra ese rasgo carnavalesco que incluye todo y rompe con todo, todo es un caos: “Nuestro calendario está poblado de fiestas. Ciertos días, lo mismo en los lugarejos más apartados que en las grandes ciudades, el país entero reza, grita, come, se emborracha y mata en honor de la Virgen de Guadalupe o del general Zaragoza.” (p. 182). Al referirse a algunos sociólogos franceses, Roger Callois y Georges Bataille principalmente, en cuanto a que la fiesta es un gasto ritual, se presenta como evidente esta forma carnavalesca de la celebración, desde los sacrificios humanos, *derroche de vida*, hasta la orgía (p. 185): los opuestos se llaman.

No obstante, es la suspensión del tiempo, concedida por la misma fiesta, el elemento que nos permitirá explicar una de las funciones principales de esta última, a saber, abrir canales de encuentro con el otro.

Durante los días que preceden y suceden al 12 de diciembre [celebración a la Virgen de Guadalupe], el tiempo suspende su carrera, hace un alto y en lugar de empujarnos hacia un mañana siempre inalcanzable y mentiroso, nos ofrece un presente redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y de comilona con lo más antiguo y secreto de México. El tiempo deja de ser sucesión y vuelve a ser lo que fue, y es, originariamente: un presente en donde pasado y futuro se reconcilian. (p. 183).

En un primer momento, la detención del tiempo es concluyente para la consecuente permisividad de hacer cualquier cosa, ya que el objetivo del mexicano no es divertirse, sino “sobrepasarse, saltar el muro de la soledad que el resto del año lo incomunica.” (p. 184). Toda la cancelación, la negación, del verdadero ser se acumula y se desborda en euforia; por fin, lo cerrado cede y las reglas se disuelven.

Los excesos no solamente involucran aspectos de forma; no se piensa en los gastos, de ninguna especie, que pueda exigir el evento. Pero la fiesta no debe medirse tomando como base el aspecto económico, el gasto, como lo hicieron ver aquellos sociólogos franceses. Debido a su carácter sagrado, “la fiesta es ante todo el advenimiento de lo insólito.” (p. 186). La cancelación del tiempo lleva a alterar el curso normal de la cotidianidad y de lo moralmente aceptado. Paz encuentra en este ritual una transgresión, una violación, una desaparición del *Orden*, de todo orden, sin límites: “Los hombres se disfrazan de mujeres [...] Se ridiculiza al ejército [...] Gobiernan los niños o los locos. Se cometen

profanaciones rituales, sacrilegios obligatorios.” (Ídem). La mencionada transgresión resulta tan profunda que la misma sociedad, ese grupo humano que se rige por leyes, aparece negada por sí misma, mas la misma celebración la afirma como “fuente de energía y creación” (p. 187). Entonces, mediante esta ceremonia, el mexicano encuentra una fugaz y riesgosa afirmación de sí, de ser auténtico, de deshacerse de máscaras que lo niegan.

A pesar de toda la violencia festiva, la conciencia de mantener los lazos comunitarios es fundamental en los países tradicionalistas. Por el contrario, las “masas modernas” de los “países ricos son aglomeraciones de solitarios.” (pp. 183-184). En este sentido, lo cerrado y la comunidad se corresponden con la tradición; lo abierto y el aislamiento, por su parte, pertenecen a la Modernidad. No pensemos que esta nueva dialéctica es lo demasiado tajante a tal grado que entre la Modernidad ortodoxa y la cultura mexicana se halla un abismo insalvable. Veamos cómo Paz propone la gestación de los rasgos modernos en México.

El cristianismo transforma el sacrificio humano de las antiguas culturas mesoamericanas, una manifestación en la que participa y se beneficia la colectividad, en una práctica individual, individualizadora. El sujeto, mediante el ejercicio de su libertad, es decir, el libre albedrío, debe buscar su propia salvación. El tema de la muerte, dentro del mundo contemporáneo, carece de sentido para cualquiera y, primordialmente, los países industrializados suelen negarlo o evadirlo.

Pensemos que ese cristianismo llegado a América había sufrido una profunda transformación, gracias a la escisión provocada por el protestantismo. La división no obstaculizó, sin embargo, que el catolicismo se viera privado de un espíritu renovador. Si bien es cierto que hubo esfuerzos por implantar en estas tierras una nueva Iglesia de características utópicas y comunitarias, el orden político y la vieja guardia eclesiástica imponían un individualismo.

La contradicción entre el individualismo que busca la salvación personal y el comunitarismo de la utopía de los evangelizadores confirma lo dicho acerca de encontrar prácticas que contienen expresiones irreconciliables bajo otras circunstancias. Tengamos presente tan sólo los Pueblos-Hospitales de Vasco de Quiroga y los grandes latifundios de la Iglesia.

Utopía y autonomía son dos rasgos modernos que diferenciaron, de las peninsulares, a las provincias españolas, criollas, mestizas e indígenas que convivieron por casi trescientos

años. Es lógico pensar que esa Modernidad tan peculiar ha trascendido los límites de la Colonia. Aunque la Independencia negara gran parte de la forma de vida anterior, esta ambigüedad subsiste y es un elemento que Paz ubica dentro de la cultura mexicana.

Pero debemos señalar dos cosas antes de continuar. Primera: el individualismo encontrado en el ente estudiado nace del aislamiento, de la interiorización, mas no es, en principio, similar al egoísmo materialista. El individualismo del mexicano se distingue por su empeñada disposición por protegerse del exterior que lo obliga a ensimismarse. Segunda: las nociones de comunidad salidas de los pueblos mesoamericanos han sobrevivido y se han adaptado a los nuevos tiempos, por supuesto, sin pocas dificultades.

La fiesta es, entonces, un espacio en el que es factible encontrar esta lucha de contrarios.

En el cristianismo, la muerte es un tema ineludible: es el tránsito a la eternidad; en las culturas indígenas, es continuidad; en la actualidad, ya ha perdido todo sentido. Según Paz, para el mexicano, sucede que existe una diferencia entre concebir la muerte como intrascendente y negarla de la cotidianidad. Vida y muerte no adquieren las dos primeras significaciones, sí, pero no puede ser eliminada del todo. En este contraste radica la existencia del mito de la muerte y su cercanía con el mexicano; su actitud frente a esta imagen, concepto o riesgo latente, es lúdica, inclusive, un tanto sensual e íntima: “la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente” (p. 193), pero nunca se entrega, no se abre a ella. Es por lo anterior que el mexicano ve a la muerte con indiferencia, es decir, sin miedo. Como no existe un temor hacia el morir, también hay apatía para con la vida. Por el contrario —dice Paz—, entregarse a la muerte implicaría un autosacrificio y ya no sería ésta un concepto, sino una realidad insoslayable.

Uranga se percata de la importancia que tiene la muerte para el mexicano, “es símbolo de su propia vida” (Uranga, 1990a:82), se funde con la vida y se llaman mutuamente. Que la muerte le dé significado pleno a la vida del mexicano es decir que ese ente no busca escapar a su condición accidental, zozobranante, insuficiente, por el contrario, “se abre sin defensa a la condición humana en un estado más profundo.”(Ibíd.:80-81). Otras culturas les dan la espalda a esos «penosos» sentimientos y buscan distractores.

La celebración a los muertos, manifestación que enlaza lo profano y lo religioso, muestra esta familiaridad con la muerte y su materialización simbólica en dulces, pan, altares, papel

recortado, fuegos artificiales, canciones, poemas, etc. No es posible encontrar un contraste entre la vitalidad a la que evoca la fiesta y lo sombrío de su principal motivo. Por esta razón, Paz piensa que la cancelación de la vida a un semejante también se hace con indiferencia. El encuentro entre el pasado y el presente en un mismo punto hace que el tiempo se congele y no existan contradicciones entre ellos.

En cambio, para las sociedades modernas, el avance temporal es el acento que no contempla el fin de la vida, el individuo escapa a la atrocidad de la realidad por puertas falsas refugiado en la comodidad de la impersonalidad:

la filosofía del progreso (¿el progreso hacia dónde y desde dónde? se pregunta Scheler) pretende escamotearnos su presencia [de la muerte]. [...] El siglo de la salud, de la higiene, de los anticonceptivos, las drogas milagrosas y los alimentos sintéticos, es también el siglo de los campos de concentración, del Estado policiaco, de la exterminación atómica y del *murder story*. (pp. 192 y 193).

Al principio del presente capítulo, aludimos a la diferencia que mantiene el existencialismo con el horizonte existencial del mexicano en *El laberinto*. La presencia de la muerte en el segundo modela su vida por su entrañable contigüidad. Después de casi quinientos años de la llegada del cristianismo a América, es de esperarse que haya perdido auge; mas hay una importante diferencia entre la religión y la institución. La doctrina en sí es estática, ya que el texto bíblico marca su fijeza. La materialización de la doctrina es el cúmulo de interpretaciones de la *Biblia* que toma las formas de instituciones religiosas y que, en algunos casos, no tienen mucho en común con la norma. Las prácticas religioso-profanas que la Iglesia católica mexicana se ha visto obligada a integrar como propias son un buen ejemplo que, por otro lado, le han causado un relajamiento y una peculiaridad evidentes. ¿Cómo podríamos explicar, entonces, la preferencia que se le otorga a la Virgen de Guadalupe sobre la de Cristo⁶⁸? La configuración que el mexicano creyente ha hecho de la Virgen no ha socavado el cerco medieval que brinda la confianza en trascender a la muerte. No podríamos escamotearle a este cristianismo su valor como espacio de comunión⁶⁹, aún con el individualismo que profesa.

⁶⁸ Se ha llegado a pensar que en México no hay cristianismo, sino guadalupanismo.

⁶⁹ En el próximo capítulo demostraremos esa capacidad del cristianismo en México.

La negación de la humanidad que la España renacentista hiciera del mesoamericano fue asimilada por generaciones de mexicanos y, paradójicamente, se convirtió en una defensa contra la nada, una comunión con la muerte.

La pirámide de las clases sociales en la Colonia sugiere la localización de un pequeño grupo de españoles peninsulares en la cúspide; inmediatamente después, en dirección opuesta al vértice, una franja destinada para los criollos. La porción siguiente, que es la mayor, sería para la gran variedad de mestizos (castas); finalmente, en la base, una delgada línea para los indígenas. Esta estructura es, a la vez, representativa de las distancias entre la gloria y la condenación. Los grupos humanos que se encontraran más cerca del punto superior gozarían de una vida cómoda en demasía y participarían, sin mucho sufrimiento, de la promesa de la gloria eterna. En contraste, las clases más cercanas a la base se verían rodeadas de penurias, sacrificios y maltratos. La eventualidad de acceder a terrenos divinos era limitada, lo que las destinaba a convivir íntimamente con la muerte y llevar una existencia destinada al sacrificio. Las imágenes sangrientas de la Conquista tuvieron que acortar la distancia con esa convivencia. Los regímenes posteriores, en contubernio con la Iglesia, perpetuaron el estado de negación sin obstaculizar íntegramente las posibilidades de refugio ni comunión.

6. Resumen capitular

Las cinco categorías que hemos abordado giran en torno de un concepto sumamente amplio y vago: ‘el mexicano’. Éste tiene dos maneras de leerse; ambas son interdependientes e inseparables entre ellas, pues la una no podría entenderse sin la otra. La primera aborda al ser humano que vive en y recrea su propia cultura; la segunda es esa misma cultura, en otras palabras, todas las actividades que, a pesar de ser humanas como cualesquiera otras, se distinguen por ciertos rasgos, los cuales surgen de una tradición específica. La formalidad, política o geográfica, de llevar el nombre de ‘mexicano(a)’ nos es útil únicamente para calificar y determinar al sujeto, la cultura y la tradición a los que nos hemos referido.

Una explicación factible del porqué de esas generalizaciones, “cultura mexicana” y “el mexicano” —a las que podemos añadir pueblo, nación, país, cultura popular, mayoría(s), gente, sociedad, etc.—, situación que ya hemos mencionado, se refiere a encontrar ciertos

rasgos distintivos al analizar no los contenidos del actuar de una persona —simple suma de características aisladas—, sino los niveles codiciales (espacio en el que se unen los planos de la expresión y del significado) de esa misma forma de ser, en cuyo trasfondo “es posible descubrir cierta unidad o cierto común denominador bajo la diversidad de las expresiones populares ‘a nivel del código’, esto es, de régimen de significación.” (Giménez en Roth y Lameiras, 1995:15).

La adición del análisis del significado que el hacer humano adquiere en la cotidianidad le da a la cultura el estatus de garante de las “formas simbólicas” y, en consecuencia, el estudio antropológico accede a niveles más profundos de significación.

Existe un interesante debate que pone en tela de juicio las propuestas de Paz y que contravienen lo que consideramos, precisamente, como un trabajo antropológico en *El laberinto* y consiste en demostrar que hay más intuición que empirismo (base de la antropología) en el proceder paciano.

Paz, en *El laberinto*, por única vez y en una oración acotada, menciona lo que entiende por cultura. Es su trabajo sobre una entidad humana particular y su ambiente lo que nos permite ir más allá de una simple proposición.

La cultura para Paz tiene un índice de acción en el ser que la realiza, señal que, simplemente, es un espacio de oportunidades, conflictivo, sí, pero ni negativo ni positivo terminantemente.

La mexicanidad delata la soledad al mexicano quien se envuelve en una dialéctica que sojuzga o palia: cuenta con el bagaje cultural para escoger el camino. La fusión de los dos polos por los que transita el mexicano la entendemos como una oposición dialéctica entre las microsemióticas soledad y comunión. La denominación ‘microsemiótica’ se refiere a una partícula mínima, el significante, que se articula a un abanico de significados que dan forma a un todo discursivo, pues el recorrido de un extremo a otro desencadena la formación del resto de las categorías⁷⁰, recorrido que trata de representar una forma de entender la cultura mexicana. Así, el enfrentamiento de los extremos se registrará dentro de campos discursivo.

Desarrollaremos lo que significa cada una de las dos acepciones del término ‘el mexicano’ para entender el funcionamiento de la oposición dialéctica soledad/comunión.

⁷⁰ Por su alto contenido significativo, cada categoría es, a su vez, una microsemiótica.

a) El mexicano

Antes de advertir la humanidad del mexicano, Paz inicia con un ser humano general y, en algunos casos, inscrito, como el primero, en textos míticos. Una constante en el esquema paciano es la presencia de un juego dialéctico entre opuestos. De manera particular, existe una gran división entre naturaleza y cultura. Esta separación se traduce en la “expulsión” definitiva que sufrió el ser humano del mundo natural, de un paraíso, sin tener aquél alguna posibilidad de regreso al estado original; muy al contrario: el abismo se acrecienta cada vez más. El ser humano experimenta nostalgia por un regreso que permita una “*reconciliación del hombre con el Universo*”⁷¹ (p. 162, las cursivas son nuestras). La separación exige una vuelta a la unión primigenia o un retorno a la unicidad con el Todo.

La pregunta por lo que *significa* el mexicano se transforma en una preocupación íntima en Paz, al igual que para muchos de sus contemporáneos: “[...] otro tema [además de la poesía] —otro misterio— me interesó tanto o más: ¿qué significa ser mexicano? Esta pregunta sobre México y sobre los mexicanos también era una pregunta sobre mí mismo.” (Paz, 1990a:110).

La lengua es uno de los vehículos culturales más importantes que marcó el distanciamiento o el exilio primigenio, origen este último del sentimiento de soledad humano. Si toda cultura se esfuerza por distinguirse de otras, un rasgo que las une es el sentimiento de soledad que el individuo experimenta y sortea al encontrarse “arrojado” en el mundo. El descubrimiento de ese mundo y su conocimiento, el deseo de saber, el desarrollo científico, la tecnología provocaron una conciencia de la soledad y una incesante lucha por remediarla. El ser humano, así, está definido por la dialéctica de la variante de esta categoría: desprendimiento-separación/unión-retorno.

Este proceder deductivo va a contracorriente del conocimiento objetivo. Una vez localizado en un punto específico —el ambiente mexicano—, Paz asciende, ahora de manera inversa, inductivamente: de un grupo de mexicanos observado (el pachuco o aquellos que “tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos”), concluye en generalidades, en formas culturales.

⁷¹ De esto hablamos en el segundo apartado del presente capítulo de este trabajo. Aquí resaltamos ‘reconciliación’ pues ahondaremos sobre el significado de ‘conciliación’ en Paz como, a su vez, lo haremos en el Capítulo IV. La diferencia entre ambos términos estriba en que la conciliación no concibe un estado de armonía anterior con el mundo actual, pero sí una desavenencia.

El mexicano, como un caso específico de la humanidad, cobra conciencia de sí en cuanto se siente diferente de todo lo que lo rodea: conciencia de entenderse como mexicano. De este modo, la alteridad propicia el autoconocimiento. Existe en esta propuesta una diferenciación entre lo exterior-agresivo y lo interior-inerme. Aquí Paz no se refiere a la conciencia que cobra el mexicano al saberse existente, al saberse un ser vivo, un ser diferenciado del resto de la naturaleza, lo que sería una conciencia inmediata, ontológica; misma que no precisa estar sujeta a la especulación por parte de ese individuo. El mexicano y la especie humana son una tautología, un binomio indisoluble.

Sabemos que, al igual que las entidades fenomenológicas y existencialistas de Heidegger, Sartre y Uranga, el mexicano de Paz también se pregunta por su ser dentro del mundo; no obstante, esta interpelación no involucra una reflexión omniabarcante ni íntegramente teórica como, principalmente, en los dos primeros.

En palabras de Sartre, la existencia que precede, por única vez, a la esencia, se entiende cuando

el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal y como se haya hecho. (Sartre, 2002:13).

Distintamente, en el caso que nos ocupa, estamos hablando de una conciencia mediata por estar determinada con base en prácticas y discursos culturales, propios y extraños (nacionalismo, mexicanidad, comparación con la vida estadounidense, cristianismo, machismo, Modernidad, etc.), que reacciona y se explica gracias a la experiencia que dejan los enfrentamientos con las múltiples manifestaciones culturales⁷²; existencia que resulta del proyecto del querer ser (similar como al que se refiere Sartre en las últimas líneas citadas), motivada por la interrogante: “¿Qué *significa* ser mexicano?”.

Es una conciencia cultural-existencial por sobrevenir dentro de la vida diaria —en una historia y una esfera humana particulares— y, en inicio, es subjetiva por nacer de la reflexión entre lo que se es y lo que no (identidad y diferencia) frente a el/lo otro (presente o imaginario), de un persistente vaivén entre la afirmación y la negación de sí mismo; no

⁷² Aunque el enfrentamiento sea con un elemento natural, la participación de la conciencia humana hace cultural a ese elemento.

obstante, como ya hemos mencionado, esta conciencia siempre tenderá hacia hacerse material, a concretizarse en múltiples creaciones culturales.

Sartre coloca al ser humano entre un espacio cuyos extremos son el ser y el no-ser o el dejar de ser. Toda persona se mueve continuamente de un lado al otro; la oscilación le produce un sentimiento de vacío, de náusea, que la misma existencia del mundo, del resto de las cosas, suscita por su propia falta de significación, por su carácter de contingente. Consecuentemente, el individuo se reduce a su conciencia, a su subjetividad, que le permite el contacto con el mundo.

En Paz, por el contrario, la relación dialéctica entre soledad y comunión componen el sistema existencial general humano en el que se inserta el mexicano. Este ser, al sentirse extraño en el mundo, al revelársele su identidad de mexicano, al encontrarles un riesgoso significado a las cosas, se aísla, se ensimisma, pues cree que el exterior se obstina en agredirlo; los significados de las cosas, de lo que el otro representa son vitales para él. La reflexión sobre la finitud humana pasa a segundo plano cuando es cardinal resolver el cotidiano cómo vivir, cómo entender el exterior.

Este momento del mexicano lo denominamos ser-por-el/lo-otro. Es cuando todas las formas de lo circundante (lo ideal, lo material, lo abstracto, lo concreto, el otro presente o ausente) son un vehículo para que el mexicano, en este caso, logre, ensimismado, la autoconciencia. Lo circundante no es, necesariamente, contingente; es, en todo caso, convencional por estar sujeto a un abanico de sentidos que precisan su desvelamiento para la sobrevivencia.

Cuando el mexicano se abre, cuando unido al mundo de la alteridad recobra su autenticidad y su ser, cuando alcanza un estado de apertura, cuando se acerca a todo aquello que rehuía, es que, así, establece comunión con el mundo, se concilia con él y con sí mismo, y el significado de las cosas pierde su agresividad. La cultura, en este momento, es vivida como participación. Este segundo momento lo entendemos como ser-*para*-el-otro y se logra en comunión, en conciliación, consigo mismo y, obligadamente, con el otro.

El cristianismo promueve, se funda en y fija la conciencia de la muerte, es uno de sus pilares: la vida es solamente un periodo de penosa espera de la muerte. La muerte es el único destino de la vida y es inevitable, de acuerdo, pero se conserva la promesa de transformarse en descanso y gloria eternos. La esperanza se manifiesta en una cotidianidad

ritual (“Somos un pueblo ritual” dice Paz) sacrificial-festivo que mueve a salir del ostracismo para encontrarse con el otro.

El ejemplo del pachuco explica parte de esa vida pendular. El mundo moderno de los Estados Unidos le es ajeno a este personaje y, por ende, lo rechaza; se refugia entonces en una supuesta forma de ser mexicana, pero no se da cuenta de que ya ha integrado elementos estadounidenses a su tradición: su vestimenta, su comida, su lengua, etc. Ha cambiado tanto que ya no es reconocido como mexicano auténtico, cree no caber en ningún lugar y su única salida es expresar violentamente su diferencia. El subsistema dialéctico en el que gravita es el de rechazo/aceptación.

Edmond Cros hace un valioso acercamiento a *El laberinto* y nos muestra las formaciones discursivas más importantes contenidas en el texto así como los ideosemas (articuladores entre prácticas sociales determinadas y un cierto texto) fundamentales. Para el analista francés, existen dos grandes líneas temáticas en los años cercanos al momento en el que aparece *El laberinto* y que rigen gran parte del libro, a saber: a) la ontología de la mexicanidad y b) la inserción en el marco de una comunidad nacional. Cuando, en el último apartado 5 del presente capítulo, hablamos sobre la influencia del discurso oficial en *El laberinto*, dimos explicación a la segunda línea. En cuanto a la primera, Cros nos dice que tiene, a su vez, un par de ideas filosóficas desiguales. Una de ellas parte de los objetivos hechos por el grupo de los ateneístas que se dirigían contra el positivismo. La sugerencia hecha por Antonio Caso en 1910 concentra la primera idea filosófica. Caso hace un llamamiento a la unidad nacional para afrontar la creciente del capitalismo y de su negativa participación en la vida del país. Cros cita a Caso:

«México necesita poseer tres virtudes cardinales para llegar a ser un pueblo fuerte: riqueza, justicia, e ilustración... volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres, y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad». (Cros, 1986:261).

Ese volver los ojos hacia México es una invitación a conocerlo, a comprender su ser, a través de la verdad; mas esta verdad no es indispensable encontrarla auxiliándose de la ciencia, sino de la intuición, que es una vía más directa.

La segunda arranca de Samuel Ramos con *El perfil* hasta Gaos. Entre otros, *El laberinto* y los trabajos del *Hiperión* son herederos de las dos últimas variantes que se resumen en la generalización que gravita entre el ser humano universal y el ser humano mexicano, planteamiento que trata de definir

la esencia de México a través del análisis de los fenómenos culturales propuestos como auténticamente mexicanos, paso que implica que sea planteada como hipótesis fundamental una adecuación total entre la esencia de la mejicanidad (sic) y la esencia de la cultura mejicana (Ibíd.:262).

Desde el principio de su análisis, Cros advierte la conformación del nivel enunciativo de Paz a base de oposiciones que confluyen en “metáforas estructurales” en *El laberinto*, las cuales les dan un carácter intuitivo a varias de las conclusiones⁷³. Esas metáforas como *máscara*, *comuni6n* o el mismo *laberinto*, por mencionar algunas, se relacionan con

esa exaltaci6n de la interioridad con el hecho de que la poesía de «los contemporáneos», en el decenio de los años treinta, primero, y la «novela psicol6gica mexicana», en los años cuarenta, despu3s, se hayan interesado [muchos escritores y filósofos mexicanos], de manera predilecta, por la intuici6n como forma del conocimiento, a expensas de todo lo que procede del empirismo, así como por «el universo interior» o por «el hombre interior mexicano». (Ibíd.:305).

Conocemos ya la certeza (propuesta por Cros) en cuanto a que ningún texto escapa al momento de su producci6n o creaci6n; es decir, este objeto cultural es un complejo organismo discursivo en el que se “filtran” varios aspectos de la vida social, prácticas culturales, comunes y cercanas al momento en que emerge dicho texto. Esto es un ejercicio de transcripci6n mediatizada de una parte del mundo de la vida. La predilecci6n por inspeccionar el universo interior del mexicano y el autoconocimiento, como sabemos, son quehaceres habituales en los ámbitos intelectuales de principios del siglo XX. La metáfora de la vida pendular tiene un origen que se remonta a los primeros años de la Colonia; ya

⁷³ Habría que investigar hasta qué punto la intuici6n es una herramienta en los filósofos mexicanos del siglo XX.

citamos el testimonio de Fray Diego Durán. Hay otros ejemplos como el de Garcilaso de la Vega. En las “Advertencias” a su libro *Comentarios reales*, afirma ser indio; líneas adelante, cambia de parecer. El universo inca es, para el cronista mestizo, bárbaro y animal, ignorante y ajeno a la verdadera religión; por lo que respecta al español, es lleno de luz, sabiduría y verdad, es el ser capaz de sacar de su deplorable estado al indígena.

Viviendo o muriendo aquellas gentes [los incas anteriores a la conquista del Perú] de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor que dellos mismos saliese un lucero del alba, que en aquellas escurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural, y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá la han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia. (de la Vega, 1986:26).

No debemos olvidar que Garcilaso nació en el Cusco (o Cuzco), Perú; hijo de español y de madre inca. Notemos que, más notoria que su indecisión, la negación del mundo inca mutila parte de su propio ser (autonegación).

No perdamos de vista que la autonegación que nos sugiere la voz del sometido (quien, a su vez, emite un discurso subyugante) es consecuencia de dos factores, uno discursivo y el otro institucional, pero los dos son dominantes; respectivamente tenemos: la propia negación del sujeto occidental hacia lo diferente en el Nuevo Mundo (aparecida en las crónicas y, sin duda, en las emisiones cotidianas tanto en España como en las tierras conquistadas) y la instauración de los poderes religioso y estatista. Garcilaso reproduce rastros discursivos pertenecientes a los dos ámbitos encontrados que se transformaron en prácticas que dominantes y dominados seguían.

Podemos encontrar otros patrones en el *Popol Vuh*, la *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá, la *Historia de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, la *Historia de los indios de la Nueva España* de Motolinía, el *Nican mopohua*, los

testimonios recopilados en la *Visión de los vencidos*, etc. Estas formaciones discursivas fueron una constante en los siglos posteriores y su influencia no fue ajena a los movimientos académicos, filosóficos, artísticos y literarios de todo el siglo XX.

Como vimos, Emilio Uranga toma la explicación que da Diego Durán cuando reprende al indígena que acaba de casarse por no haberse deshecho de “sus costumbres antiguas y ritos del demonio” y construye la categoría estar-*nepantla* que ya revisamos brevemente. En el “Ensayo de una ontología del mexicano”, el mismo Uranga critica, atinadamente, los juegos del indigenista y del malinchista. El mexicano cree necesitar ser salvado por otros, salvado de su condición interpretada por él como inferior, por lo que debe asirse a un proyecto que le infunda una seguridad ficticia.

Cuando las reliquias indias pasean fascinando a los norteamericanos el mestizo se siente justificado; entonces quisiera que todo se transformara en producto indígena, que toda su vida fuera un bloque compacto de manera india de ver el mundo. Toda revolución que se hace a nombre del indio, política o artística, lleva larvada la inconfesada intención de salvar al mestizo. En este caso el indígena sirve de asidero, de substancia y de substancia que reflejará, que irradiará hasta lo mestizo su atmósfera de justificación. Sólo lo indio ha logrado adquirir cotización universal, la cultura mestiza no ha tramontado sus horizontes regionales. De ahí la elección de lo indio como realidad que ha de salvar al mestizo, de ahí la perpetuación del complejo de inferioridad del mestizo al hacerse indigenista. Tan frustráneo es este proyecto de salvación como el del «malinchista». Para éste lo español es el ámbito de lo que por definición excluye el accidente. (Uranga, 1990a:40-41).

Uranga detecta un comportamiento vacilante, “zozobrante”, entre ambas actitudes tan disímiles.

Existe un caso poco revisado que aparece en el texto *La querrela de México* (1915) del diplomático Martín Luis Guzmán. En el apartado que lleva por nombre “La inconsciencia moral del indígena”, afirma:

Desde entonces —desde la conquista o desde los tiempos precortesianos, para el caso es lo mismo— el indio está allí, postrado y sumiso, indiferente al bien y al mal, sin conciencia, con el alma convertida en botón rudimentario, incapaz hasta de una esperanza.

[...]

La población indígena de México es moralmente inconsciente; es débil hasta para discernir las formas más simples del bienestar propio; tanto ignora el bien como el mal, así lo malo como lo bueno. Cuando, por acaso, cae en sus manos algún instrumento capaz de modificarle provechosamente la vida, ella lo desvirtúa y lo rebaja a su acostumbrada calidad, al de la forma ínfima de vida que heredó.

[...]

La masa indígena es para México un lastre o un estorbo; pero sólo hipócritamente puede acusársela de ser elemento dinámico determinante. (Guzmán, 1971:13 y 14).

Podríamos extendernos con casos salidos de la cinematografía, la poesía, la pintura, la literatura, etc., en los que no sería difícil reconocer los anteriores paradigmas ideológicos que fueron constituyendo estructuras cognoscitivas fuertemente anquilosadas en la cultura mexicana durante siglos; no obstante, es a principios del siglo XX y, principalmente, a raíz del evento de la Revolución que las reflexiones sobre la cultura mexicana se hacen “necesarias”⁷⁴ y abundantes.

Hasta aquí, algunos de los orígenes relativos a la metáfora que explica la vida pendular.

El gran desafío que el mundo norteamericano significa para el pachuco de Paz exige un análisis de las denotaciones básicas contenidas en la Modernidad: *rapidez, exactitud, comodidad, seguridad, precisión, mundo abstracto de máquinas, linealidad y unidireccionalidad del tiempo.*

Veamos cómo construye Paz un par de metáforas para diferenciar la vida del norteamericano de la del pachuco. El primero no se siente “arrancado del centro de la creación” como el segundo, pues es más una especie de demiurgo que ha construido el mundo, el cual “está hecho a su imagen: es un espejo.” (p. 156). La transformación esencial de los elementos es evidente: estadounidense —————> ser con aptitudes sobrehumanas capaz de crear su propio mundo (similar al dios bíblico al momento de crear al ser humano

⁷⁴ Uranga, en su *Análisis del ser del Mexicano*, expresa convencido: “El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro. Nos hemos hecho tan entrañablemente a sus sugerencias que no podemos menos de sentir, cuando se le aborda, que nos alude personal e íntimamente. (p. 47. Las cursivas son textuales).

“a su imagen y semejanza”); mundo creado —————> espejo que refleja la semejanza entre la creación y su creador.

En el plano de la significación, comprendemos a ese “creador” determinado por nociones que se corresponden con el individualismo, la superioridad, la voluntad individual, la dominación, el utilitarismo. Detrás de ellas, podemos encontrar una formación discursiva que se remonta al Renacimiento y, de manera específica, al nacimiento del individualismo y del humanismo como factores ideológicos occidentales.

Aníbal Quijano explica esta actitud mediante *la percepción del cambio histórico* operada desde que Europa cobra conciencia de América:

de esta manera, la historia puede ser percibida ya no sólo como algo que ocurre, sea como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido. (Quijano, 2000:216).

Recordemos que ocurre aquí, entonces, también un cambio nocional central: la razón divina queda desplazada por la razón humana que, al mismo tiempo, es la base del aludido humanismo occidental. El acento ahora está en el individuo que siga, impulse y quepa en ese modelo.

El sentimiento de desprendimiento que, según Paz, experimenta el pachuco es otra metáfora que sirve para establecer una analogía capaz de vincular a ese ente marginal con el mexicano: en ambos existe la nostalgia de un pasado paradisiaco o *quasiperfecto* que se perdió en el tiempo. A diferencia del ser humano genérico, el desprendimiento es para el mexicano un problema histórico que pone en crisis su identidad individual dentro de una colectiva, es decir, su pertenencia a un todo integrador que representa su nacionalidad.

El desprendimiento se materializa en diferentes episodios históricos de la cultura mexicana en los que participan estructuras de poder tanto religiosas como políticas; por tanto, no se circunscribe exclusivamente a los eventos de conquista, sino a la Reforma y al periodo posrevolucionario en el que surge el nuevo estado mexicano con inclinaciones

capitalistas⁷⁵. Así, el término ‘desprendimiento’ requiere de una substitución de algo original por otra ajena: una “separación” violenta y un cambio hacia una situación extraña, una “interrupción”, una “falta de continuidad”, el abandono de una tradición. Todos los anteriores son conceptos comunes en *El laberinto*.

Es a raíz de la conciencia de saberse desprendido de algo o de alguien que el mexicano se refugia en sí mismo, pues, como es de esperarse, lo que lo rodea, el mundo, no es el mismo al que él creía pertenecer. La cerrazón lo lleva a perder su autenticidad, a negar su condición. Esta situación lo mueve a buscar diferentes y hábiles recursos para protegerse de la hostilidad del exterior, a disfrazar su ser. Del plano de la expresión (las metáforas), Paz pasa al de la representación (las prácticas culturales); es decir, las estrategias lingüísticas consiguen materializarse dentro del campo en el que se desenvuelve el elemento de estudio.

Enmascaramiento, ninguneo, machismo, negación, nacionalismo, albur son creaciones culturales que adquieren, en la práctica, denotaciones agresivas, pero sirven para esconder una frágil identidad. El mundo, desde esta perspectiva, surge como un enemigo que atenta contra la integridad físico-psíquica del mexicano. Por tal razón, su preocupación no es como la de los existencialistas: dejar de ser, trascender la finitud.

La relación festiva e íntima con la muerte nos permite entender que el dejar de existir no es en sí un problema vital para el mexicano, sino encontrar las vías para salvarse de las agresiones procedentes del exterior y atenuar la soledad: le inquieta vivir. Muy a la manera del cristianismo, la vida es un periodo de purga, la fase de la muerte se traduce como un descanso.

Para lograr el objetivo de atenuar la soledad, existen otros recursos como la fiesta, la poesía, el arte, el amor.

El encierro del mexicano, disposición que se culmina, pues, en la autonegación, no es un concepto exclusivo de Paz; al igual que el de la indecisión, aquél tiene una larga tradición que empezó con la desconfianza del indígena recién conquistado hacia el español. Las diferentes costumbres entre ambos pueblos (comida, religión, gobierno, tecnología, raza, visión, etc.) despertaron un ánimo especulativo desde el primer contacto. Jerónimo de Alcalá nos dice en el capítulo XXVII de la *Relación de Michoacán*:

⁷⁵ Abordaremos la relación entre el desprendimiento y los mencionados pasajes históricos en el próximo capítulo.

Cuando les decían [los frailes a los indígenas para convencerlos de aceptar el bautizo] que habían de ir al cielo no lo creían y decían: “nunca vemos ir ninguno”. No creían nada de lo que les decían los religiosos, ni se osaban confiar dellos. [...] No se osaban de confiar ni decían verdad en las confisiones, pensando que los habían de matar y si se confesaba alguno, estaban todos acechando cómo se confesaba, y más si era mujer.

Vemos cómo es que la estructura de poder, en este caso la Iglesia, infunde temor y causa recelo. Lo mismo ocurrió con la justicia impartida por el aparato gubernamental. A partir de la instauración del régimen español, el buen salvaje de la edad de oro, liberal y confiado, que “descubrieron” los viajeros europeos se vuelve cerrado y hermético.

Colón asegura que los indígenas con los que se ha encontrado en su primer viaje son “gente muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, y sin ley” y dispuesta a recibir la instrucción cristiana. No pasó mucho tiempo para que, de esa benévola perspectiva, se pasara a un esquema de explotación de el/lo otro conquistado. Estas circunstancias llevan a decir a Paz que el disimulo (“cantar quedo”) nació en la Colonia y se extendió por el resto de la vida del país. El servilismo, como regla de comportamiento impuesta para el dominado, sería un aspecto fenoménico del que brotan el disimulo, el ninguneo y la autonegación.

Notemos cómo gran parte de los mitos o características que se imputan al mexicano nacen en las visiones de frailes evangelizadores y soldados conquistadores que eternizaron en sus crónicas y han dado vida a los *fantasmas* que Paz refiere.

Aquellos españoles que dejaron testimonio de su encuentro con “nuevas” tierras, mediante comparaciones afines a sus sistemas de organización de conocimientos (es obvio, pues no conocían otros), emitían adjetivos o sustantivos (“maravilloso”, “monstruoso”, “nuevo”, “deforme”, “extraña belleza”, etc.) que formaban parte de otros textos míticos (leyendas diabólicas y misóginas, pasajes bíblicos e históricos etc.). Pensemos simplemente en la vigencia e importancia o desafortunada validez que tiene el término “inferioridad” adjudicado al otro-indígena, en principio, y al mestizo latinoamericano, posteriormente hasta la actualidad.

De vuelta al sentimiento de desprendimiento, la historia es para Paz una herramienta que le permite presentar y sustentar las diferentes escisiones que ha sufrido el mexicano, gracias

a intereses autoritarios: ambos, historia y mexicano conforman una inseparable unidad tal que la primera se tiñe de formas de ser del segundo.

Jorge Aguilar Mora (otra importante referencia) en *La divina pareja, historia y mito en Octavio Paz* (1978), hace un apunte certero en cuanto al concepto de tiempo en Paz: “Paz nunca sale de la concepción cíclica del tiempo, porque el ciclo, el regreso de las entidades, es el fundamento. [...] Paz confunde la historia con la percepción de la historia: toma el devenir de estos dos últimos siglos como un objeto percibido, representado y sólo representado por el mecanismo de la ruptura, del cambio.” (Mora, 1991:2).

Cros también había advertido lo anterior en su texto que hemos estado citando y nos ilustra más al proponer dos tipos de tiempo que son indispensables en el pensamiento de Paz. El primero se distingue por ser continuo, mientras que el segundo, su opuesto, es discontinuo.

La historia de México, además de lo dicho, es fundamental para la elaboración del marco en el que subsiste el mexicano de Paz y, como refiere Cros, aquélla está representada por la estructura dialéctica del tipo ruptura-desarraigo/unión-regreso. Dentro de esta estructura, siempre aparecerá un mito como mediador, en el que tradición y Modernidad se enfrentan; a su vez, dicha estructura modelará un presente irremediabilmente atado a momentos del pasado en los que se ha logrado la prolongación de la tradición.

La Modernidad, como para el pachuco, es el mundo que trata de atentar contra el delicado interior del mexicano. La invasión española, la Reforma y el capitalismo, subsecuentemente, irrumpen en el estado de equilibrio, de unión, que se ha logrado con tanto esfuerzo y lo niegan. La tradición mexicana, a grandes rasgos, la componen el cristianismo y el legado indígena, primordialmente, como apego a la tierra. Ambos son sinónimos de comunión, de conciliación y de retorno al “seno materno”, al “estado original”, de afirmación del ser. La tierra no es exclusivamente la vuelta a la naturaleza, primer desprendimiento del ser humano; es el retorno a la vida indígena precolombina, al *calpulli*, a la posesión de la gleba y al lugar del descanso eterno. El cristianismo sería una especie de manto que cubriría un sinnúmero de actividades cotidianas del mexicano: espacio en el que hay cabida para todos, oportunidad de comunión y vía de acceso a un proyecto universal divino. Una de las caras que expone la Modernidad, también universal en cuanto a un proyecto terrenal, es la de un proceso que acrecienta la soledad por su

marcado individualismo, por su percepción lineal del tiempo y por su acentuado materialismo. Separación y unión se repiten en la historia de México, lo que nos habla de un tiempo cíclico.

La metáfora del laberinto nos ilustra al respecto: el mexicano es un ser que se encuentra atrapado en un juego polar soledad/comunión, ya que su propia historia es una sucesión de desprendimientos de momentos y espacios en los que ha logrado una conexión con el Todo. Después de cada desprendimiento, el ambiente le es ajeno y hostil, así, se enfrasca en una constante lucha por volver a recuperar la armonía. El desprendimiento, la falta de asidero, se traduce en orfandad. Escogimos el término ‘orfandad’, proveniente de un ámbito familiar, por el significado maternal que adquieren la tierra y el tiempo “originales” de donde fue arrancado el indígena. Bajo esta perspectiva, ambos, tierra y tiempo originales remiten a parte de la tradición de la cultura mexicana. El suplemento de esta tradición se concentra en la institución eclesiástica española. La Iglesia, para Paz, durante la Colonia, significaba un espacio de comunión y de refugio. Como veremos en el próximo capítulo, la Reforma rompe los lazos con ambas herencias; como resultado, el mexicano experimenta, de nueva cuenta, un desprendimiento. Veamos cómo la soledad se corresponde con ciertas características de la Modernidad y la comunión con la tradición.

A pesar de la discordia entre tradición y Modernidad, existe cierta complementariedad entre ambas, encontrada en un nivel más profundo⁷⁶.

El mexicano ha cruzado su propia historia en busca de ese regazo protector que se le ha negado constantemente, empero, en todo momento, se hace de recursos, tradicionales, modernos o una mezcla de ellos, para salvar su asfixiante existencia. En la figura de la Virgen de Guadalupe se concentran ambos universos y se concilian, por ello es que este icono condensa el significado «refugio».

Paz siempre insiste en que detrás de toda recreación de los recursos culturales subyace una convocatoria que envuelve elementos indígenas y españoles. La indecisión del mexicano por no definirse terminantemente como perteneciente a alguna de las dos tradiciones principales que lo caracterizan deja de serlo, en determinadas circunstancias, al momento en el que ese ser se desenvuelve en su medio: las polarizaciones y pugnas identitarias tienden a neutralizarse sin que ese individuo tome conciencia plena de ello.

76 Esto lo aclararemos en el último apartado del siguiente capítulo.

Al igual que el pachuco, el mexicano ha sabido integrar elementos de ambas partes, mas pasa desapercibido el hecho de que está creando una nueva forma de vida. Esta integración o conciliación se da, la mayoría de las veces, de forma no-consciente; por esta razón es que se presenta un conflicto identitario, pues, en la práctica, no lleva a cabo una reflexión profunda que explique la imposibilidad de evitar ese mestizaje cultural.

Las instituciones de donde emana el poder han sido, para Paz, las causantes de constantes negaciones, rupturas y fragmentaciones en la vida mexicana, por ello es la incesante búsqueda que hace el mexicano del tiempo primigenio, un retorno al origen que es un “manar continuo de un presente fijo”. (p. 188).

Antes de continuar, debemos aclarar que el pasado indígena no es apologético en *El laberinto*. Esto es importante, pues dentro del movimiento indigenista del siglo XX, principalmente, podemos hallarnos con posturas, además de contradictorias, son notoriamente sobredimensionadas.⁷⁷

Con base en la concepción que tiene Paz de la historia, son entendibles su circularidad y sus abruptos cortes. Explicamos.

Para Paz, la historia puede leerse a la manera de un texto, es decir, se acerca a ella con el objeto de encontrar significados y correspondencias que la hagan plenamente humana, así, no es una simple abstracción de hechos, fechas y nombres que se relacionan con el pasado, sino una representación en la que el mexicano desarrolla su humanidad: los accidentes de éste se localizan en el paso del tiempo⁷⁸. Es, por decirlo sencillamente, la explicación o extensión de formas de ser que gravitan en la cultura mexicana.

En un pequeño ensayo, llamado “Poesía de soledad y poesía de comunión”⁷⁹, Paz deja en claro lo que entiende por la visión humana del mundo o por la esquematización (representación) que hacemos de la realidad:

La cultura y el conocimiento no son más que una convención, un artificial acuerdo y un orden falaz, pues a cambio de reducir la rica y casi ofensiva espontaneidad de la naturaleza

⁷⁷ Ver la crítica que de esto hace Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 2005.

⁷⁸ Reiteramos, el desarrollo de esta relación entre las categorías del mexicano y su historia será el objetivo central del próximo capítulo.

⁷⁹ Nosotros estamos tomando la versión breve que apareció en 1943 dentro del número 5 de la revista *El hijo pródigo*. Posteriormente, Paz lo modificó para publicarlo en *Las peras del olmo* (1957).

a la rigidez de nuestras ideas, la mutilan de una parte de sí, su parte más verdadera y fascinante: su naturalidad. (Paz, 1979a:110).

El ser humano somete esa realidad o esa naturaleza “a un orden del lenguaje” (Ibíd.:111), del que se desprende gran parte del saber. Acceder, entonces, a una objetividad plena en la historia sería una ilusión, los cortes son una representación, un pretexto para establecer una analogía con la vida del mexicano. Además, para Paz, es imposible separar las creaciones humanas de la cultura en donde se establece un complejo sistema de significaciones. Diríamos, entonces, que la historia es un campo regulado por vectores de significación, una esfera especializada del conocimiento, que permite el acceso a ciertos perfiles temporales de la vida humana.

Si resumimos, la crítica que se hace sobre el lenguaje poético o lleno de metáforas de Paz, lo cual parece indicar una tarea no fenomenológica y bastante subjetiva, igualmente debe tomar en cuenta que los términos “inferioridad”, “arrojado”, “nada”, “ser”, “zozobra”, “péndulo”, “estar-*nepantla*”, etc., son también metáforas, utilizadas por otros intelectuales, insertas en un sistema de pensamiento que trata de explicar al ser humano o, en su defecto, al mexicano. La crítica no debería estancarse en los niveles expresivos únicamente.

En cuanto al abuso de intuiciones y percepciones halladas en *El laberinto*, estamos convencidos de que son los primeros escaños de un estudio más amplio y profundo. Diríamos junto con Cassirer:

Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. (Cassirer, 2006:16).

Claro está que, para el mismo Cassirer, este proceder es altamente limitante, mas es un buen punto de partida, y él mismo aconseja hacer un justo balance entre la introspección y, su opuesto, una visión extrovertida, que reside en la observación del mundo.

Para completar nuestra visión que hace Paz del mexicano, nos es necesario ver cómo analiza algunas expresiones culturales, en donde notamos un trabajo más empírico.

b) Cultura

Cros apunta que Paz, en *El laberinto*, se enfoca en explicar el *cómo* del carácter del mexicano.

El mexicano está pintado más bien por el modo de revelarse su personalidad (*irrupciones, explosiones*) o de ocultarse (*máscara, castillo fuerte*) que no por su misma personalidad, o mejor dicho, atañe a su naturaleza expresarla violentamente o disimularla con excesivo recelo, lo cual significa que el contenido psicológico se confunde con las formas de funcionamiento y se pierde en la falta de precisión de las tautologías (*revelación de su propio ser, de nosotros mismos, autenticidad, intimidad, espontaneidad*), dando la impresión de un vacío analítico cubierto por la riqueza de las notaciones que se refieren a las modalidades fenomenológicas. (Cros, 1986:302).

No podríamos objetar mucho en cuanto al “vacío analítico” o a la falta de una clara metodología en Paz; sin embargo, nos gustaría aclarar lo referente a la confusión entre “el contenido psicológico” y “las formas de funcionamiento”.

La definición concisa pero genérica de cultura que Paz da en *El laberinto* es la misma que anunciamos en nuestra Introducción: “creación y participación común de valores” (p. 161); no obstante la brevedad, creemos que nos es suficiente para desarrollarla.

Sabemos la posición que guarda Paz respecto de la relación entre realidad y cultura: la segunda es una convención, un esquema, que está muy por debajo de explicar con plenitud la primera. Esto es importante, pues la cultura será comprendida bajo un enfoque semiótico, a saber, de sentido.

Entendemos que cada cultura se distingue de las demás en la medida que aquellos valores estén determinados por un conjunto de rasgos distintivos que sus propios componentes humanos les proveen y por la creencia en la misma singularización. Lo anterior se problematiza cuando es el individuo quien debe discernir entre la importancia o conveniencia de un valor y otro. Un valor, en ningún momento, podrá ser única y exclusivamente intangible, siempre será susceptible de materializarse mediante el uso de la lengua; la elaboración e intercambio de objetos artísticos o de uso cotidiano; la expresión de sentimientos; la satisfacción de necesidades, sociales o naturales; las relaciones interpersonales; el trabajo; la educación; el sistema de gobierno; lo que representa una

persona o grupo de ellas, etc. Las definiciones tradicionales de valor como “el grado de utilidad o aptitud que tienen las cosas para proporcionar deleite y satisfacer necesidades”⁸⁰ no se ajustan plenamente a lo que Paz piensa, pues el término no se reduce a la posesión y acumulación pasivas de pertenencias materiales, “objetos de valor”; tampoco nos es del todo útil suponer un carácter polarizado (positivo o negativo), ni una jerarquía (superior o inferior) que un valor, o conjunto de ellos, pudiera representar para una sociedad humana en particular. Igualmente, no son completamente satisfactorias las acepciones que hacen del valor “un objeto intencional de una actitud positiva, es decir, es ‘lo deseado’ o estimado’ por un sujeto” o “lo ‘deseable’ o ‘estimable’ para cualquiera que cumpla con ciertas condiciones”; en el primero de estos casos, un valor es lo que un sujeto particular “*percibe* como benéfico para él” y, en el segundo, lo que para cualquiera es “*realmente* benéfico” (Villoro, 1997:45, las cursivas son nuestras). Un valor, para Paz, además de lo anterior, es una creación humana que debe ser compartida, intercambiada, entre los diferentes miembros del grupo cuyas forma y significación están en constante transformación y de ellas dos depende su empleo. Es un vehículo que permite la representación de cierto aspecto de la realidad y, como ella, no es definitivo ni universal.

Como poeta, la lengua es uno de los medios para Paz con mayor hegemonía y que pueden darnos razón de lo que es un valor.

En *El arco y la lira*, el escritor expresa que el lenguaje es uno de los paradigmas más eficaces para describir la realidad⁸¹. Las primeras culturas pensaban que había una relación inmediata entre objeto y signo; las palabras, así, re-creaban el objeto aludido, por tanto, adquirieron un estatuto de mágicas. Posteriormente, los vocablos se “rebelaron” y adquirieron más de un significado: la correspondencia entre ellos y los elementos del mundo se convirtió en mediata. Dentro de estas líneas, podemos darnos cuenta ya de una clara presencia de la lingüística estructural (Saussure y los formalistas rusos). Así, podemos comprender que los signos lingüísticos son una creación y una pertenencia sociales que no necesariamente implican un uso con denotaciones positivas (ni negativas) en todo momento o, en su defecto, de orden cualitativo expreso.

⁸⁰ Definición según el Diccionario de la RAE, edición 2010.

⁸¹ Ver el primer capítulo de ese libro.

Las palabras que usamos para ofender (“las palabras malditas”), los insultos, exteriorizan una carga significativa capaz de descubrir una condición cultural profunda. Es el caso del significante /la-chingada/, en cuyo trasfondo se advierte un recorrido de lectura que hace patente el mítico y problemático origen de la cultura mexicana: zahiere y/o privilegia, descubre y/o esconde, afirma y/o niega.

Otra muestra. El machismo es, como ya habíamos expresado, un recurso del mexicano para mostrar su nacionalismo (y viceversa) a la vez que para esconder su fragilidad y se manifiesta como una variante del uso de la lengua con implicaciones sexuales y de doble sentido, como sometimiento de la mujer por parte del hombre, como reproducción de prácticas machistas por las mujeres, etc. Esto quiere decir que el machismo, dentro de la cultura mexicana, “aparece”, al menos, modelado bajo esta serie de manifestaciones.

Paz, en su definición de cultura, no trata de calificar los valores ni de neutralizarlos; no hay detrás de ellos un criterio axiológico; más bien, los estudia como constructos que aparecerán restringidos, en todo momento, por una circunstancia y un contexto bien específicos⁸². Los miembros de la cultura serán los encargados de codificar los valores con cargas semánticas positivas, neutrales o negativas cuando se disponen a hacer intercambio de ellos. Desde esta perspectiva, el examen de los valores se orientará hacia dar cuenta de cómo “actúan” (actuar como llevar a cabo acciones) dentro de un grupo humano determinado, cómo forman intrincadas redes (estructuras) de significación; así, todo interés ontológico se disuelve en un campo de vectores semióticos.

En cuanto a este tema y muy a pesar de la influencia, Paz no sigue precisamente la fenomenología sartreana, pues, para el filósofo francés, en *El ser y la nada*, un *fenómeno* es un existente que muestra la apariencia total de su esencia sin mediaciones de ninguna especie y en un solo momento; por estos principios, es que Sartre concuerda con eliminar el dualismo presencia/esencia y, más bien, hacer de ella una igualdad. La revelación del existente es trascendente, pues el fenómeno se manifiesta a alguien (a su conciencia), y es total porque no esconde nada, se da tal como es. Esto supone que podemos llegar a conocer las cosas en forma directa de la experiencia. Solamente en la conciencia humana se manifiesta la realidad; esta realidad es fenoménica. Si el fenómeno converge en una serie

⁸² En el texto *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Paz dice que las palabras aisladas de todo contexto no remiten a un significado específico, por tanto, es necesario colocarlas dentro de un contexto. Ver *Ideas y costumbres II*, México, FCE, 2006, p. 507.

de manifestaciones, no es debido a él mismo, sino a la conciencia que se encuentra en constante cambio. De cualquier forma, la existencia consciente captará la esencia del fenómeno en determinada manifestación de éste. El individuo tiene la libertad de crear su respectiva realidad y en él mismo recae la responsabilidad de sus actos. Por estas circunstancias, como ya dijimos, la persona se da cuenta de la falta de significado que tienen su existencia y la del mundo, de lo contingente que son ambos; no tiene más remedio, entonces, que afrontar la vida por sí mismo sin la ayuda de ningún ser o entequeia superior; esta revelación le crea un sentimiento de vacío. La fenomenología sartreana, como casi todo estudio filosófico, se orienta hacia la búsqueda de los fines últimos de las cosas. Dentro de esta representación, la existencia humana es conocida como «Ser para sí»; la existencia de los objetos, independiente de la primera, recibe el nombre de «Ser en sí», el ser que se desvela en la vida cotidiana.

Dos ejes fundamentales de la antropología se explicitan en el seguimiento que dimos a la noción de 'valor' en Paz: significación (proceso semiótico) y la interrelación de la comunidad con el individuo en simultaneidad con los elementos culturales. El mexicano está condicionado (como cualquier otro ser humano) a interpretar todo aquello que le sale al paso y, dado el momento, allegárselo, recrearlo, para hacerlo colectivo. En esta conjunción entre significado y su función en la vida cultural, estriba la diferencia entre el fenómeno de Sartre y el valor de Paz.

Hemos estado evidenciando que muchas de las afirmaciones de Paz en cuanto a la manera de ser del mexicano surgieron del empirismo, no obstante, a diferencia de Sartre, Paz constantemente alude a una instancia mediadora: la cultura, quien modelará, en todo momento, los valores y obligará a la comunicación (de hacer común) de éstos entre los múltiples usuarios de una esfera cultural. Esta capacidad coercitiva de la cultura coloca a todo ser humano en ineludible y constante dependencia de ella.

Cuando Sartre hace mención de una conciencia cambiante, parece involucrar procesos culturales transformadores que, por cierto, no atiende, sino, más bien, a la significación que la nada representa para la persona. Es un trabajo, si usamos sus propias palabras, "óntico-ontológico" —pues sus resultados los obtiene de la observación de un individuo con características genéricas quien representará a otro universal— que realiza desde un punto

externo a toda cultura en particular; Paz, por el contrario, hace una crítica de su cultura desde dentro de ella.

En el ya citado *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Paz, de la mano de Durkheim y Mauss (con su ensayo sobre el don), afirma que los objetos de intercambio (principalmente los regalos) ostentan funciones de reciprocidad y circulares: “las cosas (utensilios, productos, riquezas) son vehículos de relación. Son valores y son signos.” (Paz, 2006:493). Líneas más adelante, indica que los lazos de parentesco (contexto) son todo un sistema de significación en el que la mujer es un signo de intercambio para combatir el incesto.

Nos hemos dado cuenta que, en Paz, todo elemento cultural tiene las mismas facultades anteriores, es por esta razón que no nos circunscribimos únicamente a los objetos materiales de intercambio.

Los valores, por lo tanto, al igual que las palabras, tienen un significado convencional y arbitrario dado por la sociedad en que son creados y comunicados⁸³. Esto sugiere que, en la práctica, no nos relacionamos con los objetos en sí, sino con lo que representan. Paz, formalmente, concibe el signo a la manera de Saussure: un elemento dividido entre significante y significado. El lingüista suizo pensaba que la correspondencia entre las dos partes era unívoca; Paz, como hemos observado, en cuanto al contenido, cree que el significante nunca está ligado a un solo y único significado, como Pierce ya lo había advertido antes.

Concluimos, pues, que un valor es, en sí, un signo⁸⁴: un elemento mínimo de conceptualización de la realidad, ésa es la función que lo define esencialmente. El signo adquiere ese estatus sólo al momento en el que participa como entidad de intercambio y legado sociales. Dicho intercambio no precisa el “ir de mano en mano”, por ello hemos incluido el término ‘legado’ que expresa la idea de algo que puede integrarse al paquete cultural de un individuo, cuyo *valor* cognoscitivo y/o práctico ya ha sido probado anteriormente. La pertinencia de registrar a los signos como valores les adiciona un factor emotivo que permite apreciarlos por sus cualidades positivas, negativas o neutras bajo otras condiciones.

⁸³ Hacemos paráfrasis de las opiniones vertidas en “El canal y los signos” dentro de *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, p. 166.

⁸⁴ Recordemos la definición que dimos de signo en la Introducción.

Una evidente intertextualidad al respecto apunta hacia Cassirer, para quien la cultura es

un “mundo intersubjetivo”, es decir, un mundo que no existe “en mí”, sino que tiene que ser accesible a todos los sujetos, dar a todos ellos la posibilidad de *participar* en él. Lo que ocurre es que la forma de esa participación difiere totalmente de la que nos revela el mundo físico. En vez de referirse al mismo cosmos de las cosas en el tiempo y el espacio, en la cultura humana los sujetos se encuentran y se agrupan de otro modo: en una actividad *común*. Al desarrollar esa actividad conjunta, se reconocen los unos a los otros, adquieren la conciencia mutua de lo que son, por medio de los diversos mundos de formas de que se compone la cultura. (Cassirer, 2005:106, las cursivas son nuestras).

La cultura es espacio de encuentro y de (re)conocimiento en el que se registra una incesante comunicación (participación) de “significaciones” constatables en las formas simbólicas o, para nosotros, sistemas modelizantes de la realidad y otras creaciones culturales menos complejas.

Veamos cómo ocurre la participación en el caso del significante /fiesta/. Nosotros haremos la reconstrucción semémica del término.

La fiesta, en un contexto mexicano, es la oportunidad que se presenta para tender lazos de acercamiento entre entes de esa cultura. En una circunstancia religiosa, «católica», la fiesta podría ser la celebración a los muertos. Las ofrendas, el pan, las calaveras de azúcar, canciones, versos, etc. son algunos de los rasgos concretos de esta manifestación. También son elementos que se comparten, se convidan, entre muertos y vivos. Pero, para Paz, es más significativa la relación del mexicano con la muerte. La fiesta de los muertos confunde la tragedia con la alegría, la vida con la muerte, el horror con la fascinación. Dentro de este marco, la muerte tiene una connotación de «compañera» que le confiere una amplia gama de posibilidades de manifestarse. Tan cercana es esta relación que, en ocasiones, se envuelve por un ambiente burlesco: “Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esta fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos: ¿qué es la muerte?” (p. 194).

Lo positivo o negativo que pudiera acarrear este hecho es simplemente un juicio de valor que abordaría niveles superficiales y parciales de significación.

La muerte, como concepto, es un valor que se materializa en todos esos elementos culturales que enlistamos (y, por supuesto, en otros); cada uno de ellos contiene un fragmento de significación que respondería a una parte de la pregunta que interroga por el ser de la muerte.

Paz concluye que existe una actitud de indiferencia que el mexicano asume con respecto a la muerte dada por esa intimidad, es decir, el trato familiar la vuelve intrascendente como la vida misma. Esta relación se nutre de dos tradiciones que la modelan y determinan en todo momento: la indígena y la española. Ambas se resuelven y concilian en una tercera.⁸⁵

No es ocioso repetir la doble filiación del ambiente mexicano, puesto que en ambas herencias se encuentran los rasgos que matizan esta celebración. No hablamos de una simple suma de componentes; evidenciamos la participación de tres universos humanos: el tercero es el mexicano, heredero de los otros dos, que descifra, organiza, resemantiza, rehace, usa y da forma a esos rasgos en un nuevo momento.

La fiesta, cualquiera que ésta sea, no pierde las denotaciones carnavalescas en las que se invierten las polaridades, esto le concede un tiempo único y suspenso en el que el mexicano se deshace de sus máscaras protectoras y de sus cercos para abrirse al exterior, un tiempo en el que todo está permitido; por ello es que Paz localiza en la fiesta constelaciones de sentido relacionadas con la comunión, la participación con el otro y de lo otro, de todo aquello que, en el tiempo “regular”, está vedado. Entendida como valor, la fiesta no lo es sin esa propiedad inherente de ser compartida.

El mexicano recurre a estrategias culturales que le permiten salvar, momentáneamente, su soledad. Si, para Sartre, el destino de la persona es el de ser libre, para Paz, es el de desenvolverse dentro de la dialéctica soledad/comunión. La cultura mexicana gravita entre las dos microsemióticas: la cultura trae la conciencia de la soledad y también facilita las vías para disminuir sus efectos.

La preocupación del filósofo francés se centra en el individuo, la de Paz, en la colectividad humana. Si la cultura limita, también da la oportunidad de crear. Esta condición implica, forzosamente, un ente humano activo, poseedor de cierta capacidad o competencia para adaptar los elementos de su compleja tradición a su circunstancias y, en

⁸⁵ Ya hemos dicho que las dos tradiciones principales de la cultura mexicana no son las únicas; mas son a las que recurre constantemente Octavio Paz.

algunos casos, combinarlos con los de otra. La constante renovación derivada de la actividad creativa del ente cultural nos plantea la presencia de la historia.

El paso del tiempo en una cultura deja en evidencia un fuerte conflicto entre tradición y Modernidad. Los valores, en muchos de los casos, nos remiten a prácticas sociales y discursivas ancestrales que forman parte de lo que algunos pueblos llaman identidad. Esas manifestaciones permiten establecer relaciones de pertenencia y diferencias. Pero, para mantener viva una tradición, ésta debe ajustarse al momento de emergencia. La Modernidad puede contribuir a la supervivencia de dicha práctica cultural; en otros casos, ella misma atenta contra la tradición. Aunque, en apariencia, la convivencia de la tradición con la Modernidad no evidencie un conflicto, el análisis revelará todo lo contrario.

El desarrollo de la definición de cultura que hemos hecho nos permite entender cómo un pueblo se plantea su propia forma de vida, cómo funcionan ente humano y cultura específicos. La fuerte correspondencia entre el ente humano trascendental y su cultura hace que, como ya mencionamos, el primero se nos presente como fuertemente delimitado: no hay ser humano sin cultura y viceversa. Lo anterior no se contrapone con la capacidad creadora de todo individuo.

El espacio cultural se encuentra en constantes construcción y modificación: propone sus propios límites que son indeterminadamente abiertos; lo que implica, además, que pueden tocar otras culturas ajenas. La cultura ofrece tanto los recursos para salvar adversidades como para crear obstáculos.

CAPÍTULO III. EL MEXICANO EN SU HISTORIA.

Para el ser humano trazado como esencial, el tiempo era un concepto que atentaba contra su integridad, su inmutabilidad, su eternidad; ser y tiempo eran, así, opuestos y contradictorios irreductiblemente. Pero, entonces, ¿cómo podría dárseles un espacio a la acción humana (potencia y acto), a la voluntad de poder y a las pasiones sujetas a la transformación? ¿Cómo explicar los cambios más evidentes que el ser humano padece desde que nace hasta que muere? La historia tuvo que vencer muchos obstáculos para integrarse a la filosofía, para ascender como el único ambiente posible con la finalidad de acercarse a ese ente. “*El análisis de la historicidad del ‘ser ahí’ trata de mostrar que este ente no es ‘temporal’ por ‘estar dentro de la historia’, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.*” (Heidegger, 1999:407; las cursivas son textuales).

El historicismo era una herramienta teórica novedosa en América Latina para las décadas de los cuarenta y cincuenta⁸⁶. Las circunstancias tan peculiares en las que se gestaron las colonias de esa porción continental han obligado a la intervención de la historia. Ninguno de los participantes —europeos, indígenas, criollos, mestizos, africanos, etc.— habría de ser inmune a la acción del tiempo⁸⁷.

Con la firme convicción de que el ser humano es un ente histórico, Paz reconstruye algunos de los episodios más importantes y determinantes en la historia del país: Conquista, Colonia, Independencia, Reforma, Porfiriato y Revolución. Los capítulos V y VI de *El laberinto* están destinados a estos pasajes. La estrecha relación que existe, pues, entre la cultura humana y su propia historia da como resultado que, para el caso del mexicano, las categorías que hemos encontrado como particulares de ese ser se detectan de la misma forma en su paso por el tiempo: “Esta relación [entre el medio y el hermetismo, como una de las problemáticas características del mexicano] se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter de la sociedad que hemos creado.” (p. 165). Pese a lo anterior, dicha correspondencia no debe ser, en todo caso, íntima:

⁸⁶ Eduardo Nicol lo manifiesta así en su libro *Historicismo y existencialismo* de 1950; por otro lado, Emilio Uranga dice darles un acento científico a sus aportaciones en *Análisis del ser del mexicano* (1952) al apoyarse en el historicismo.

⁸⁷ Tiempo como la conciencia de temporalidad que es histórica.

Incurriría en una grosera simplificación quien afirmase que la cultura mexicana es un reflejo de los cambios históricos operados por el movimiento revolucionario. Más exacto será decir que esos cambios, tanto como la cultura mexicana, expresan de alguna manera las tentativas y tendencias, a veces contradictorias, de la nación, esto es, de esa parte de México que ha asumido la responsabilidad y el goce de la mexicanidad. En ese sentido sí se puede decir que la historia de nuestra cultura no es muy diversa a la de nuestro pueblo, aunque esta relación no sea siempre estricta. Y no es estricta ni fatal porque muchas veces la cultura se adelanta a la historia y la profetiza. (p. 295).

Con las últimas líneas de la cita anterior, Paz intenta alejarse de todo determinismo histórico y deja en claro la posibilidad creadora que toda cultura ofrece a los individuos quienes la viven y la representan. Sabemos, empero, que salvar el determinismo histórico no es una posibilidad de facto, dada la fusión que Paz expone entre ser humano e historia.

Como ya habíamos detectado, la primera categoría, soledad, aparece gracias al amplio y dramático fenómeno de conquista y, de aquélla, provienen las demás. Las condiciones de cada proceso histórico pueden volver a suscitar unas nuevas soledad, negación, orfandad o amparo. La inestabilidad o zozobra que tal situación produce, por su parte, coadyuvará a crear la necesidad de que el mexicano busque incesantemente los lazos que le permitan unirse a sus semejantes, es decir, hacer comunión.

Las luchas que implican esa búsqueda y sus ocasionales remedios constituyen este transitar humano del mexicano en su historia. Por elemental y obvia que sea esta relación, nos permite encontrar el primer escaño de una propuesta humanista⁸⁸: (re)conocer lo humano del mexicano en la especificidad de su propia historia.

En este espacio, atenderemos los capítulos V. “Conquista y Colonia”, VI. “De la Independencia a la Revolución”, el VII. “La ‘inteligencia mexicana’” y el VIII. “Nuestros días”. Nos centraremos en evidenciar la relación entre las categorías que surgen dentro de la vida del mexicano y el recorrido histórico que presenta Paz.

En el último de nuestros apartados, *Balance y proyección*, tomaremos en cuenta los capítulos VII y VIII, en los que encontramos reflexiones acerca del pensamiento mexicano posterior a la Revolución y la situación del país de la década de los cincuenta.

⁸⁸ En el siguiente capítulo, desarrollaremos este humanismo.

1. Primer periodo

Hay un acuerdo general, según Paz, en cuanto a que las formas de vida mesoamericanas tienen un núcleo que las provee de una relativa homogeneidad; desde las culturas madre del sur hasta los aztecas, se detectan ciertas similitudes en todos los aspectos, sin que esto quiera significar la falta de originalidad de cada una de esas sociedades. Por otro lado, dichas afinidades no aparecen opacadas por las pugnas que existían entre las diferentes etnias. Esta especie de síntesis o superposición cultural, así como la hegemonía, la dominación y un “cansancio imperial” aztecas (p. 234), prepararon el terreno adecuado para la dominación española, ya que los conquistadores contarían con valiosos aliados indígenas —los pueblos enemigos de los aztecas— y, a la vez, como podemos imaginar, no se encontrarían con la dificultad de crear planes políticos y religiosos especiales para cada grupo sometido. Las acciones de superposición y de sincretismo, no ajenas al cristianismo (p. 232) —hecho que no contravenía la creación de analogías religiosas (pensemos que en la figura de Quetzalcóatl se vio a Santo Tomás o la cruz en las representaciones de la planta del maíz, etc.)— serían otro factor que les facilitaría el camino a los soldados peninsulares. Sin embargo, existe otra razón más profunda que explica la caída de Tenochtitlan: “una duda íntima” (p. 233).

Paz no da suficientes elementos que aclaren lo concerniente a esa duda, simplemente indica que tal vacilación nace a raíz del sentimiento de abandono por parte de los dioses, ante la contundente supremacía militar por el lado español, que experimentaron Moctezuma y su gente.

Ramos, asimismo, tiene un argumento poco sustentable: “No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar *tal vez* porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad.” (Ramos, 2001:36; las cursivas son nuestras). Sobre el mundo indígena cae un discurso subjetivo y reduccionista en extremo: “Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.” (Ídem.). El peso de la *civilización* recién llegada a nuevas tierras opaca en extremo la dialéctica de la Conquista y se resuelve de un solo lado: “Ya el hombre no era el mismo, pues el indio había alterado su fisonomía blanca con un matiz de color.” (Ibíd.:34). Esta es

una de las graves omisiones de Ramos que evidencia constantemente con base en la estructura civilización-española/barbarie-primitivismo-indígenas⁸⁹. “Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de estos quedó destruida.” (Ibíd.:28). Alrededor del momento de emergencia de *El perfil* prevalecía la idea del genocidio indígena que acarreó su negación y victimización; de otra forma, si se hubiera considerado que, en todo enfrentamiento, al menos la conciencia de cada una de las partes queda marcada por las acciones de la otra, el pasado indígena habría adquirido un carácter participativo en el legado cultural de México.

Ambos pensadores no les dan el peso suficiente a las circunstancias inmediatas que explican con mayor satisfacción la derrota de los aztecas. El uso de herramientas sofisticadas y de armas de fuego, la domesticación del caballo, las estrategias de guerra y la resistencia a nuevas enfermedades son cinco factores altamente determinantes que se combinaron de manera efectiva para que los españoles dominaran a un gran número de pueblos indígenas.

En el campo de batalla, aunque el ejército español contara con menos efectivos y con el auxilio de tropas indígenas aliadas, las armas de fuego fueron más letales, resistentes y contundentes. Montado en un caballo, un soldado español podía cubrir más distancias en menos tiempo, así, en un momento dado, le era factible atacar por la retaguardia. Pensemos en el impacto causado por la unión de estas ventajas y aunémosles la sofisticación de la organización militar española.

La rueda y el metal redujeron considerablemente las dificultades naturales a las que se expusieron los españoles durante sus largas travesías por el continente.

Finalmente, se estima que la población indígena descendió dramáticamente por causa de las enfermedades importadas por los peninsulares. No se cuenta con cifras exactas, pero la viruela causa la muerte en un noventa por ciento de los contagiados sin haber recibido tratamiento.

⁸⁹ Algunos ejemplos: “«Fue —dice Alfonso Reyes— el choque del jarro con el caldero. El jarro podría ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo.» (Ibíd.:28); “Cuando éstos vinieron al mundo [los países latinoamericanos], ya existía en torno suyo una civilización hecha. Alfonso Reyes ha definido muy bien esta situación diciendo que hemos sido «convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa estaba servida». (Ibíd.:33); “No eran hombres primitivos (los criollos y mestizos), sino espíritus bien desarrollados para los cuales la civilización era una exigencia vital. Pero, en aquel momento, sí se encontraban en medio de un mundo primitivo que no correspondía a sus necesidades.” (Ídem).

Quizás lo que algunos antropólogos e historiadores detectan en las creaciones aztecas, como el mito de Quetzalcóatl y la *Leyenda de los cinco Soles*, sea la incertidumbre a la que alude Paz.

Efectivamente, el pueblo mexicana tenía una alta “capacidad para absorber otras culturas” (Florescano, 2000:254), a la par, su religión se distinguía por adoptar y adaptar dioses y diosas ajenos.

Después de hacerse de un lugar propio en el Altiplano central y de ganarse el respeto de sus vecinos, los aztecas se vieron en la necesidad de abrazar una tradición, pues su pasado “chichimeca” (bárbaro) representaba un fuerte estigma. No fue, entonces, difícil para ellos decirse herederos de los toltecas, a quienes consideraban artistas, sabios y excelentes gobernantes. Este artificio implicaba convertir al “guerrero fundador del reino de Tula [Quetzalcóatl] en emblema del poder dinástico de Tenochtitlan.” (Ibíd.:254).

Quetzalcóatl, como sacerdote de los toltecas, practica el ascetismo, el autocastigo y la castidad encerrado en un majestuoso palacio. Por artimañas de su hermano, antagonista y enemigo, Tezcatlipoca, comete incesto, embriagado por los efectos del pulque, con su hermana Quetzalpétatl. Al día siguiente de estos eventos, lleno de vergüenza, el líder tolteca huye de Tula y jura regresar para rescatar sus pertenencias que había dejado enterradas.

La era del *Quinto Sol*, cuyos temas principales son la muerte y la resurrección, está dominada por la figura de Quetzalcóatl, ahora como dios solar y creador de una nueva generación de seres humanos. Los Soles anteriores fueron destruidos por inundaciones, viento o fuego. En el último Sol, esa deidad progenitora formará a los nuevos hombres y mujeres con los huesos de la antigua humanidad que él mismo rescatará del Mictlán (región de la muerte custodiada por su hermano).

Sabedores los aztecas de su plagio, temían el reclamo por parte de Quetzalcóatl. Aunada a esta posibilidad, el término del Cuarto Sol estaba próximo, según su concepción del tiempo. Extraña y coincidentemente, varias señales de diversos tipos empiezan a manifestarse en México-Tenochtitlan poco antes de la llegada de los españoles.

Moctezuma hace llamar a adivinadores y brujos para que le descifren esas señales; parece ser que todo apuntaba hacia un mismo destino: el final del pueblo mexicana.

Paz cree que existía una fascinación por la muerte en Mesoamérica y, en especial, en los mexicas, situación que es otro ingrediente extra en favor de los conquistadores. Abandonados por sus dioses, a los indígenas no les queda otro remedio que dejarse llevar por las circunstancias, por el “suicidio” (p. 234). Este es el primer punto histórico en el que aflora el rasgo humano de la soledad en la historia del país.

Ya habíamos mencionado que el estado mexicano, en varios momentos, le negó a la Colonia el estatus de componente histórico y cultural que realmente tiene; así, existiría una continuidad entre el pasado indígena, el México independiente y el tiempo posterior. Ese manejo de la información por parte del poder, la tradición oral tan distintiva de las civilizaciones precolombinas —manifiesta en relatos de los eventos de conquista que han trascendido hasta nuestros días— y la tendencia habitual de muchos mestizos por considerar, según sea el momento⁹⁰, la indígena como única línea identitaria de la cultura mexicana legitimaron la idea errónea de considerar como un *continuum* nacional los mundos mesoamericano y posteriores mencionados. Esto explica, en parte, el porqué de haber estimado, líneas arriba, como mexicana la soledad del indígena recién conquistado.

Después de esta pequeña digresión, nos enfocaremos en el proceso que ha provocado el enraizamiento de la categoría ‘soledad’ en la cultura mexicana; para ello, nos gustaría repasar algunos testimonios de ascendencia precolombina.

Sin el interés por restarle crédito a la visión trágica que muchos mesoamericanos debieron haber tenido al verse perdidos a manos de extraños, creemos que existe una clara alteración, una deformación, de los hechos, por parte de algunos españoles, en lo que concierne a los relatos de esos pasajes y de otros posteriores, que, a la vez, median el discurso de Paz, en cuanto a la supuesta existencia de una “duda íntima” en los aztecas o la tesis que muchos antropólogos e historiadores defienden que se resume en la concomitancia de los hechos con las leyendas aztecas aludidas.

No pretendemos adoptar una actitud reivindicatoria del mundo indígena o revanchista contra los conquistadores (soldados y misioneros), para nosotros, la mencionada alteración representa una justificación del nuevo orden de cosas que los peninsulares impondrían y

⁹⁰ Sabemos que existe un sinnúmero de manifestaciones discursivas, orales y de comportamiento, no exclusivas de los ambientes mestizos, que evidencian rechazo o aceptación de las tradiciones española o indígena como distintivas de la cultura mexicana.

que, a la vez, funcionaría como un determinismo imposible de eludir⁹¹, puesto que estaba acompañado de evidencias y de argumentos —religiosos, políticos, culturales, físicos y raciales— “razonables” e “incuestionables”. Los siguientes ejemplos servirán para dar cuenta de los efectos (ideológicos y materiales) del discurso y su manipulación.

Existe una constelación ideológica que surge desde los primeros enfrentamientos entre conquistadores e indígenas mesoamericanos. Según diferentes testimonios de los cronistas, los “nuevos” seres se regían por los instintos (argumento clave para instaurar una “razón” sustentada en el poder) al igual que las mujeres

y, consecuentemente, se encuentran en oposición directa al hombre español razonable, del que necesitan protección [...] Este montaje paralelo es tan convincente que la Santa Inquisición suele tratar con semejante clemencia el comportamiento no deseado de estos dos grupos de “seres de la naturaleza”: o no se los castiga para nada (indios quedan exentos de la jurisdicción inquisitoria) o se les castiga menos.

[...]

El punto de vista patriarcal, característico del discurso colonial, se puede apoyar fácilmente en el discurso teológico cuyo texto clave, la Biblia, no sólo acentúa la idea de inferioridad femenina, sino que también da ejemplos claros de la aculturación de lo femenino, como el quinto libro de Moisés, 21, 19-13, titulado “Trato debido a una mujer cautiva” (Rings, 2010:49).

No es nuestra intención negar que en varios textos indígenas encontramos también referencias a prácticas que denigran o estigmatizan la figura femenina; simplemente, recordemos el mito de la diosa viuda Coatlicue, quien fuera atacada por su descendencia a causa de un embarazo controvertible. No obstante, la cita anterior nos presenta el papel ambiguo que jugó el poder eclesiástico, de manera principal, sin, obviamente, dejar de ser coercitivo. Nos interesa la conjugación del paradigma bíblico, el paternalismo, la inferioridad, un explícito sentido teleológico y un acento de presagio que se filtró en la transcripción de códices y crónicas. Mostraremos algunos casos.

⁹¹ No olvidemos que en el capítulo anterior ya habíamos hablado de este determinismo, el cual tenía tres variantes: social, fisiológico y religioso.

El *Códice florentino*, en su libro XII, contiene los presagios de los informantes de Sahagún⁹². El *Primer presagio funesto* anuncia:

Diez años antes de venir los españoles primeramente se mostró un funesto presagio en el cielo. Una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora: se mostraba como si estuviera goteando, como si estuviera punzando el cielo.

El *Segundo presagio* describe otro portentoso “que sucedió aquí en México: por su propia cuenta se abrazó en llamas, se prendió en fuego: nadie tal vez le puso fuego, sino por su espontánea acción ardió la casa de Hitzilopochtli.”

La *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo toma como referencia a Sahagún para presentar sus propios testimonios. El *Primer prodigio* también empieza con la marca temporal anterior:

Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal que se tuvo por mala abusión, agüero y extraño prodigio, y fue que apareció una columna de fuego muy flamígera, muy encendida, de mucha claridad y resplandor, con unas centellas que centelleaba en tanta espesura que parecía polvoreaba centellas, de tal manera, que la claridad que de ellas salía, hacía tan gran resplandor, que parecía la aurora de la mañana.

La *Relación de Michoacán*⁹³, escrita por Jerónimo de Alcalá, al principio del Capítulo XIX, llamado “De los agüeros que tuvo esta gente y sueños, antes que viniesen los españoles a esta provincia”, precisa:

Dice esta gente, que antes que viniesen los españoles a la tierra, cuatro años continuos se les hendían sus qués [templos], desde lo alto hasta bajo (sic), y que lo (sic) tornaban a cerrar y luego se tornaba (sic) a hender y caían piedras, como estaban hechos de lajas sus qués, y no sabían la causa de esto, mas de que lo tenían por agüero.

⁹² Para estos dos primeros textos, nosotros estamos tomando la versión de Miguel León-Portilla en *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 2005.

⁹³ Tomamos la edición de Jean-Marie G. Le Clézio del Colegio de Michoacán del 2008. Volvemos a referirnos a la versión de Miguel León-Portilla.

Estas líneas de la *Relación* muestran un cercano parecido a los dos textos antecedentes que citamos, pero hay una diferencia en cuanto al momento de la aparición de las señales.

El segundo verso del poema *Nican mopohua*⁹⁴ es muy específico en lo que concierne al tiempo:

*Y a diez años
de que fue conquistada el agua, el monte,
la ciudad de México,
ya reposó la flecha, el escudo,
por todas partes estaban en paz
en los varios pueblos.*

La marca temporal de una década, ya sea antes o después de la llegada de los españoles, caracteriza las citas mostradas, excepto, como ya aclaramos, la *Relación de Michoacán*.

Dentro de la tradición bíblica, existen algunas cifras fundamentales. La importancia del número tres resulta de las personas que conforman la Trinidad; por lo tanto, tres veces tres es, a la vez, afirmar tres veces la Trinidad. El número diez contiene esta triple afirmación más la unicidad que simbolizan las tres entidades sagradas. Bajo ciertas perspectivas, estas repetición y unificación dan a entender la totalidad del Universo. Siguiendo con esta tradición (al igual que otras, por supuesto), el ser humano es considerado la obra maestra de la Creación, por lo que, entre su cuerpo y las máximas virtudes divinas, existe una correspondencia.

En los fragmentos de los textos indígenas y crónicas citados líneas arriba, la insistencia de dejar en claro una distancia de diez años antes de la llegada de los españoles y el fin de las guerras de conquista en el “Nuevo Mundo” no es azarosa o gratuita. Podemos leer entre líneas la instauración de un “nuevo” reino terrenal con la aceptación y designio del único poder posible de orden celestial. Aquel reino, por todo lo que ello implica, heredaría un derecho amplio sobre todo lo existente en estas tierras⁹⁵. La presencia sistemática del origen indeterminado de los males que acaecen en los diferentes pueblos indígenas, dentro de las predicciones, contribuye a abundar en nuestra explicación.

⁹⁴ Volvemos a referirnos a la versión de Miguel León-Portilla.

⁹⁵ Recordemos que la Conquista se interpretó como la lucha entre el bien y el mal.

En todos los casos, las personas que presenciaban las variadas señales caían presas de dolor, espanto y, en otras circunstancias, se enfilaban hacia barrancos para encontrar una muerte colectiva. No había poder humano que explicara ni controlara tales fenómenos. Hay una insistencia en no aclarar qué o quién propiciaba las catástrofes. Por otro lado, el fuego, verbigracia, se hacía mayor cuando alguien quería sofocarlo con agua. Obviamente, ambas imposibilidades les dan un tono dramático a los relatos, ya que todo indica la presencia de un factor extraterrenal que, al concluir las conquistas, acentuaría la diferencia entre el mundo indígena: pagano y merecedor de castigo; y el cristiano: renovador y justiciero. Proceso éste que favorece la justificación de colocar una forma de vida sobre otra.

No olvidemos, además, los anhelos existentes en la Península en cuanto a la creación de una “Nueva Iglesia” compuesta por una “Nueva grey”.

La decadencia social por la que pasaba España durante los siglos XVI y XVII incitó a numerosos clérigos a abrazar varias de las teorías utópicas de Moro, principalmente. El accidente de Colón de hallarse con un continente ignoto para Europa desató la fiebre por buscar en él lo “Nuevo” esperado. El pasado, el presente y el futuro mesoamericanos debían transformarse, bajo coacción, para ajustarse a esas expectativas.

El *Chilam Balam*⁹⁶, en el capítulo II, “Kahlay de la Conquista”, indica: “Hace veinte *Katunes* y quince *Katunes* más que las pirámides fueron construidas por los *herejes*.” En el capítulo V, “Libro de los antiguos dioses”, encontramos:

Es muy preciso hacer entrar en el entendimiento que las piedras que dejó Nuestro Padre Dios, las duras maderas, los animales, es lo que habéis adorado. En los primeros tiempos, aquí, entre nosotros, los Hombres de Majestad fueron adorados como verdaderos dioses. Aquellas piedras, detuvieron el paso del Verdadero Dios nuestro Padre, Señor del Cielo y de la Tierra⁹⁷.

El capítulo VII, “El Trece Ahau Katún”, explica:

⁹⁶ Seguimos la versión de Antonio Mediz Bolio que editó la UNAM en 1991.

⁹⁷ Notemos cómo la voz narradora niega su propia tradición, la indígena, al privilegiar el cristianismo. Éste sería otro ejemplo de (auto)negación que complementarían lo que dijimos al respecto en el anterior capítulo.

Ésta es la cara del *Katún* , la cara del *Katún*, del *Trece Ahau*: Se quebrará el rostro del Sol. Caerá rompiéndose sobre los dioses de ahora. Cinco días será mordido el Sol y será visto. Ésta es la representación del *Trece Ahau*.

Señal que da Dios es que sucederá que muera el rey de esta tierra. Así también que vendrán los antiguos reyes a pelear unos contra otros, cuando vayan a entrar los cristianos a esta tierra. Así dará señal nuestro padre Dios de que vendrán, porque no hay concordia, porque ha pasado (sic) mucho la miseria de los hijos.

Las observaciones temporales no necesitan mayor explicación; no obstante, el estilo bíblico que cobran estas narraciones es evidente, así como un repudio al esquema religioso anterior. El posible autor del texto, el sacerdote Chilam Balam, en varios episodios vacila al llamar herejes a los creyentes antiguos y, en otros, se asume como parte del grupo indígena. La indecisión a la que nos referimos tiene como correlato los escritos cuyo tema circula en torno de la ambigüedad del mexicano y sus consecuencias.

Ya sabemos que el caso de soledad tan específico que advierte Paz por efectos de la Conquista en los indígenas abandona el ambiente meramente psicológico, pues la vinculación con la historia de México permite su tipificación como una forma concreta de vida. Esta especie de simbiosis es la que nos autoriza a encontrar una propuesta humanista. La condición principal de la que partimos para asegurar lo anterior es la de (re)conocer lo propio como humano. Nuestras propuesta y certeza no se refieren a una mera tautología, simplemente tratamos de exponer un punto que permite la universalidad de todo ser humano, o, mejor dicho, la humanidad del ser humano como característica primordial que comparte con otros iguales: “es una mirada hacia el otro que existe al mismo tiempo que yo.” (Kozlarek, 2009:126).

De regreso a *El laberinto*, los recién conquistados, entonces, estaban necesitados de una cosmovisión alternativa que les diera razón de ser y una promesa de vida para después de la muerte. Paz propone que el cristianismo es la doctrina que proveería de asidero a esos indígenas en orfandad.

Es cierto que los españoles no exterminaron a los indios porque necesitaban la mano de obra nativa para el cultivo de enormes feudos y la explotación minera. Los indios eran bienes que no convenía malgastar. Es difícil que a esta consideración se hayan mezclado

otras de carácter humanitario. Semejante hipótesis hará sonreír a cualquiera que conozca la conducta de los encomenderos con los indígenas. Pero sin la Iglesia el destino de los indios habría sido muy diverso. Y no pienso solamente en la lucha emprendida para dulcificar sus condiciones de vida y organizarlos de manera más justa y cristiana, sino en la posibilidad que el bautismo les ofrecía de formar parte, por virtud de la consagración, de un orden y de una Iglesia. Por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo. Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra. (pp. 242-243).

Vemos cómo es que por causa de estas circunstancias históricas se complementa la estructura dicotómica que podríamos exponer de la forma orfandad/amparo. La soledad se tensiona por causa de la “inexorable” venida de un nuevo estado de cosas; el recién conquistado busca, necesariamente, un lugar dentro del nuevo sistema, alivio a su derrota, protección y su anexión al Universo.

Si dejamos atrás los actos de barbarie con los que común y exageradamente se califica a la Conquista o, en las antípodas, las actitudes que vanaglorian las hazañas de los españoles, discernimos que Octavio Paz se coloca en una posición, digamos, conciliatoria para encontrar algo más allá de esas historias.

La gran estructura eclesiástica inserta en Nueva España funcionó como un enclave con leyes y posibilidades, en muchos momentos, diferentes a los del poder estrictamente político. Esta característica es la que dotaba de vitalidad a la cotidianidad en estas tierras.

Como punto complementario, al final de la cita precedente, Paz establece una de las diferencias más profundas entre las sociedades protestantes y las católicas como ya lo había hecho en el primer capítulo de *El laberinto*.

Las actividades misioneras de los frailes buscaban integrar al indígena, convertirlo, asimilarlo, situación negativa o positiva, pero que permitió, en gran medida, la salvación⁹⁸ de ese grupo humano; por el contrario, los puritanos, convencidos de que el contacto corporal contamina el alma, prefirieron el exterminio y, en el mejor de los casos, el

⁹⁸ En el capítulo anterior, explicamos lo que entendíamos por ‘salvar’ al otro. En el Capítulo IV, ahondaremos en ello.

aislamiento de los indígenas de Aridoamérica. El cristianismo, como lo entendían y practicaban los misioneros españoles, abrió la posibilidad de una cotidianidad regida por un alto sentimiento de comunidad, de participación, de comunión. No considerar la noción de exterminio, evita, incluso, eliminar la participación de las culturas mesoamericana (por lo que a nosotros respecta) del panorama mexicano.

Ante estas cualidades tan dispares afloraban las nuevas colonias españolas.

2. *Segundo periodo*

Ramos piensa que el individualismo español llevó a los soldados españoles a ver en la Conquista un proyecto individual: “La conquista de América, por ejemplo, no fue obra de España como nación, sino una hazaña de aventureros individuales que obraban por propia cuenta.” (Ramos, 2001:31). La perspectiva Conquista es una “empresa” llena de contradicciones en la que privan intereses individuales y de imperio. El término resaltado porta, en principio, denotaciones económicas.

El carácter de la Conquista es igualmente complejo desde la perspectiva que nos ofrecen los testimonios legados por los españoles. Todo es contradictorio en ella. Como la Reconquista, es una empresa privada y una hazaña nacional. Cortés y el Cid guerrear por su cuenta, bajo su responsabilidad y contra la voluntad de sus señores, pero en nombre y provecho del Rey. (p. 237).

Cada uno de los representantes del poder español (el conquistador, el misionero y el burócrata) “es un campo de batalla”. (Ídem). Cada uno de ellos trata de instaurar el dominio que le corresponde. Las pugnas entre los diferentes órdenes desvela otra de las contradicciones, la cual reside en que España se encuentra en un cruce de caminos, ya que, debido en gran medida a su cerrazón con el resto de Europa, “es una nación todavía medieval” (p. 238). En oposición, el “descubrimiento” y la Conquista son eventos renacentistas.

Ahora bien, la cosificación de la que son sujetos los indígenas (estamos retomando algunas de las palabras de la última cita del apartado 1 de este capítulo: “Los indios eran *bienes* que no convenía malgastar”) y que, paradójicamente, les permite existir, aunque con

grandes dificultades, se explica, en parte, por el régimen “patrimonialista” impuesto por la corona desde la Península.

Paz sigue a Weber con el fin de definir el patrimonialismo en la Nueva España: “Este régimen se caracteriza —aunque no exclusivamente— por el monopolio lucrativo del comercio⁹⁹” (Paz, 2009, 36); esto requeriría que el rey pasara a ser propietario de todo lo conquistado y, mediante la encomienda, rentara tierras, minas, bosques e indígenas a españoles interesados en probar suerte en territorios americanos. Era necesario, así, mantener esos *bienes* (naturales y humanos), aunque fuera bajo condiciones precarias.

Falta, por parte de Paz, en *El laberinto* atisbar en el proceso comercial que la corona había iniciado, ya que es medular para comprender el desarrollo del capitalismo y la peculiar cara de la Modernidad en América.

Al principio, gran parte de la materia prima extraída de las colonias pasaba por procesos industriales en la Península para, posteriormente, regresar, principalmente a la Nueva España y el Perú, como mercancía. De estos centros, se activaron redes comerciales con Asia. Lo mismo sucedió con la mano de obra que pasó a ser un producto de cambio, el capital trascendió fronteras y las relaciones mercantiles e industriales perdieron su claridad.

En todos los sistemas sociales anteriores el fenómeno económico es transparente. Se entiende por ello que el destino de la producción se ve de inmediato: la mayor parte de ésta es consumida por los propios productores, el excedente liberado por las clases dirigentes adopta la forma de contribuciones e impuestos diversos, con frecuencia en especie o en trabajo, en una palabra, la forma de un tributo, sangría que no escapaba a la percepción de quienes soportan su carga”. (Amin, 1989:17).

El capitalismo empezaba a fraguarse: “El nuevo sistema económico mundial quedó completo una vez que los esclavistas europeos comenzaron el traslado masivo de población africana hacia las minas, los obrajes manufactureros y las plantaciones de América.” (Palerm, 1998:99).

Pese a esta visión utilitarista, el diario existir en la Colonia, como el mismo Paz insiste, guardaba cierta vitalidad gracias a la Iglesia.

⁹⁹ Paz, en esta obra citada, se refiere al texto de Max Weber *Economía y sociedad* y ahonda más sobre la Conquista y la Colonia.

A decir de Ramos, la unificación que logró la Iglesia en torno suyo propició un dinamismo en la Nueva España. Unificación y dinamismo no solamente en el plano espiritual, sino urbano y social: la iglesia principal de los pueblos y ciudades es un centro geométrico que abre el espacio a la «plaza de armas», al palacio de gobierno y al mercado. Manos indígenas construyeron y decoraron esos centros religiosos (Ramos, 2001:69-70); añadamos que los oficios y la instrucción educativa no conocieron otra fuente distinta. El sentido de comunión parte de estos ejes.

España, contrariamente a sus intenciones contrarreformistas, entró en contacto con varias formas artísticas del Renacimiento, mismas que adoptó y asimiló. Todas esas expresiones culturales pasaron al nuevo continente “mezcladas a tradiciones e instituciones españolas y de entraña medieval” (p. 238). Las sociedades mesoamericanas, como dijimos antes, participaban de un nodo en el que despunta cierto universalismo que, adicionado a esa diversidad en España, permite la formación de una “voluntad unitaria” (p. 240) en América, lugar donde “es evidente la voluntad hispana de crear un mundo a su imagen.” (Ídem). En contraste con la tiranía de los imperios español y azteca, “el Estado fundado por el primero fue un orden abierto” (p. 241) en el que hay espacio de participación, de amparo y refugio, para todos, principalmente en los asuntos eclesiásticos: “La historia de México [cuyo inicio se da en el siglo XVI], y aun la de cada mexicano, arranca precisamente de esa situación.” (Ídem). El periodo de la Colonia es un tema en el que Paz se adentra —tanto en *El laberinto* como en otros escritos—, pues considera que ha sido, con toda intención, negado, borrado, del panorama histórico del país. En el rescate de estos tres siglos, *grosso modo*, nos será factible encontrar la vitalidad de la sociedad colonial. Paz, en este caso, hace a un lado todo lo relativo a la “historia negra” del México colonial con la finalidad de destacar la categoría de la comunión en este periodo. Con un tono sorjuanescos, dice: “Aspiro a comprenderla [no a justificar la Colonia]” (p. 244).

Nueva España también hereda la cerrazón de la Península, sin embargo, hacia su interior, existía una abierta voluntad de participación entre cada uno de los sectores con el todo, ya sea en terrenos jurídicos, económicos y religiosos. No nos es posible ignorar, por ejemplo, las Leyes de Indias. Pero es más importante la labor de la Iglesia católica, pues, debido al cristianismo, “el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente.” (p. 242). La puerta de entrada a la universalidad mencionada

es el bautismo. La inclinación hacia la salvación exclusivamente individual que profesa el cristianismo contrasta, en definitiva, con la amplia y generosa invitación a la comunión, a la pertenencia, a la promesa, al amparo. Llegado el momento, existía un espacio para cada sujeto. No perdamos de vista cómo fue fraguándose un modo de vida medieval en la Nueva España¹⁰⁰.

En varias de las obras de arte colonial, existe ese “amalgamamiento” racial y cultural. Sólo por mencionar un caso, hablemos de los retablos cuyas figuras comparten rasgos europeos e indígenas al mismo tiempo. En contraste con lo que hemos hablado acerca de la manipulación, todo lo que está alrededor de la Virgen de Guadalupe es, desde otra perspectiva, como sabemos, el fruto de un esfuerzo para mitigar el sentimiento de orfandad.

En la España renacentista, se logra cierta actividad artística innovadora, mas hay un gran vacío en cuanto a la crítica que, en otros países, se la ve como forma creadora: “España no inventa ya, ni descubre: se extiende, se defiende, se recrea. No quiere cambiar, sino durar.” (p. 245). Las regiones conquistadas no pueden ser diferentes: España es, así, el prototipo y las colonias, una especie de reflejo. Todas las estructuras de poder, ultramarinas, se muestran inmóviles, pero no muertas. La misma Iglesia (y esto no es una contradicción en cuanto a la vitalidad colonial) no tiene nada nuevo, diferente a la tradición, que aportar, excepto su anhelo de expansión y de apartarse de su propia situación de decadencia existente en Europa. Esta petrificación se debe a la falta de crítica; su vitalidad, privativa en América, la provocan su apertura o capacidad integradora y la combinación de culturas.

Este conflicto explica parte de la historia en México. Por un lado, la religión impuesta se entiende como comunión, por el otro, la descomposición eclesiástica europea no permite que la sociedad novohispana exprese su singularidad; por lo que la participación de los fieles se redujo “a la más elemental y pasiva de las actitudes religiosas.” (p. 246). Esto limita, por supuesto, cualquier actividad creadora. “Religión y tradición se nos han ofrecido siempre como formas muertas, inservibles, que mutilan o asfixian nuestra singularidad” (p. 247). Valdría la pena preguntarse hasta dónde esa situación encuentra claros límites.

Parece que esa última declaración de Paz es un flagrante absurdo si recordamos su insistencia a propósito del crisol cultural existente en el México de esos años. No obstante,

¹⁰⁰ Ver el Capítulo I de este trabajo para entender el “medievalismo” mexicano.

el escritor se refiere a la imposibilidad de propiciar cualquier cambio en lo concerniente a formular alguna especulación religiosa.

Creemos que el atrevimiento de Sor Juana, cuando abre un diálogo epistolar con el jesuita portugués Antonio de Vieira sobre el amor de Cristo, podría esclarecer en cuanto a la imposibilidad de que cualquiera se arriesgara a inmiscuirse en temas teológicos para analizarlos. En resumen, las formas referentes a la fe cristiana eran (y son) inamovibles, pero las manifestaciones de esa misma fe no tienen límite. Nos referimos a las fiestas y rituales religiosos mexicanos, invadidos, en gran medida, por motivos indígenas.

En otro orden de ideas, nos parece significativo, de nueva cuenta, la aparición de un conflicto en el que el poder tenga un papel protagónico. Religión y tradición, no necesariamente eclesiástica esta última, son estructuras fuertemente ligadas a la dominación social.

Una de las características de la historia del país —diríamos al tratar de ampliar la opinión de Paz quien, a su vez, sigue la teoría del estado de Weber— la representa la lucha por la libre expresión de la autenticidad de ciertos grupos sociales en contra de la imposición de estereotipos provenientes de otras culturas y aceptadas por círculos hegemónicos. Esto es por un lado; por el otro, las prácticas consideradas como portadoras de alta significación identitaria se han anquilosado con el tiempo, bajo una fuerte convención social —implícita y/o explícita—; situación que provoca, en teoría, la prohibición de alterar, adaptar o modificar dichas prácticas. En el terreno de la representación, del ritual, es imposible mantener las tradiciones inalteradas, pues, de otro modo, estarían condenadas a desaparecer.

En cualquiera de los dos casos antecedentes, vemos una relación violenta entre las estructuras de poder y las humanas que aparecen debajo de ellas. La colectividad colonial estaba “regida por el derecho divino y el absolutismo monárquico”, diseñada para perdurar y no para transformarse. (p. 251). No es hasta el siglo XVIII que una generación joven, cuyas máximas figuras son la mencionada Sor Juana y Sigüenza y Góngora, llena de ansias por saber, empieza a “mostrar —así sea en forma borrosa y tímida— una vitalidad intelectual” como especie de remedio al cansancio y la inmovilidad (Ídem).

Esta “curiosidad” por el conocimiento provocará, sin darse cuenta los miembros de aquella generación, cambios drásticos en el siglo posterior.

3. Tercer periodo

La corrupción española acarreó la falta de armonía entre la Península y sus colonias. Los grupos más radicales y dominantes veían en América un territorio destinado a la explotación indiscriminada, tanto de sus riquezas naturales como de su población nativa. Para Ramos, la abundancia de recursos los hacía codiciables en demasía para los españoles, mientras “la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza”, condicionante ésta que dio acceso a la aparición del sentimiento de inferioridad en el mexicano (Ramos, 2001:34-36). Uranga le replica, pues piensa que el problema del criollo fue haber cifrado su salvación en la exuberancia para “sofocar el sentido de su insuficiencia, fascinado como estaba por la exterioridad elocuente de un inventario y catálogo interminable de sus riquezas, de las excelencias de su carácter y de la suculencia de su cultura.” (Uranga, 1990a:96). El problema merece mayor detenimiento.

El proteccionismo y el burocratismo de la realeza impedían el sano desarrollo social y económico en América. Es solamente “la inercia” el único lazo que une al continente con España durante el siglo XVIII (p. 260). Finalmente, el organismo lleno de vitalidad, toda Iberoamérica, se descompone en múltiples estados, pues la Metrópoli ya no tiene la fuerza suficiente para mantener la unidad. Esos nuevos estados ven hacia proyectos futuros, utópicos e independientes. Esto encierra un rompimiento con la tradición anterior (como el ocurrido en la Conquista): la negación es un argumento válido que dibuja este periodo. Es la fase “negativa” de la religiosidad en México (Ramos, 2001:71).

Aclaremos que el regreso de esta categoría no implica el que haya permanecido ausente o inalterada en otros siglos, anteriores o posteriores. Paz trata de distinguir cada uno de los espacios históricos revisados mediante una de sus características más prominentes y constantes, esto es, localizar los aspectos humanos más determinantes en una historia sincrónica de México que nosotros concentramos en las cinco categorías.

La falta de un programa claro, digamos de nación, en la Independencia —a diferencia que en Sudamérica— contrasta con la inmediatez del evento en la Nueva España. Los líderes del movimiento reaccionan movidos por los reclamos del pueblo. La dificultad para entender este proceso histórico radica en que “es un hecho ambiguo [como nuestra historia] y de difícil interpretación porque, una vez más, las ideas enmascaran a la realidad

en lugar de desnudarla o expresarla.” (p. 263). La deformación de la realidad y los procesos constitucionales son fundamentales para entender, dentro de este periodo, la negación.

Las grandes y variadas diferencias entre las comunidades de la Nueva España (y del resto de la América hispana) tensionaban las rutas posibles de la emancipación y la visión hacia el futuro, pero, además, los criollos sentían que debían merecer los mismos privilegios de los que gozaban los peninsulares. Como era de esperarse, la balanza se inclinó en favor de los criollos, para quienes ‘independencia’ significaba liberarse del dominio y presencia de sus “padres”; significaba no “cambiar la estructura social de las colonias”; “sino la prolongación del sistema feudal” ya que no constituían una nueva clase social. (p. 264).

Las naciones francesa y norteamericana serían los modelos que aquellos “hijos” hispanoamericanos querían emular, pero, insistimos, carecían de un impulso renovador: “en verdad se trata de sociedades [las colonias] en decadencia o en forzada inmovilidad, supervivencias y fragmentos de un todo deshecho.” (Ídem). (Veamos cómo Paz hace coincidir la pérdida de vigor colonial con la que sufrieron los aztecas cercanos a ser conquistados.)

Las “oligarquías nativas” tuvieron como oponente la figura popular del caudillo libertador, en la que Paz advierte el germen del dictador hispanoamericano. Entre ambas partes, oligárquicos y caudillos, “inventaron” las nuevas Repúblicas “por necesidades políticas y militares del momento.” (p. 265). Para el primer grupo, principalmente, era impostergable la creación de una constitución que expresara ideales maquillados de intenciones liberales y democráticas. Pero, en el fondo, esas mismas fracciones beligerantes representaban una “guerra de clases” en cuyo interior había una “revolución agraria en gestación”. (p. 266).

En Estados Unidos y Europa, según Paz, sucedió un proceso diferente. La realidad histórica de esas naciones tenía que mantener una estrecha relación con las leyes, las cuales “eran la expresión del ascenso de la burguesía, la consecuencia de la Revolución industrial y de la destrucción del antiguo régimen.” (Ídem).

Los tratados legislativos en Hispanoamérica carecían de un acento histórico que develara las particularidades de cada nuevo país: “La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente” y se concretó en la enorme falta de congruencia entre la vida cotidiana del país y el discurso político. Recordemos que estamos circunscribiéndonos

solamente a México. “De ahí que la lucha contra la mentira oficial y constitucional sea el primer paso de toda tentativa seria de reforma” (Ídem); agregamos, incluso en la actualidad. (Recordemos que este tema sobre el político y la mentira aparece en el capítulo “Máscaras mexicanas” de *El laberinto*.)

Ese desfase nos permite encontrar la presencia de, al menos, dos clases de Modernidad: una modelo en los países occidentales y, otra, la que siempre va a la zaga, compuesta por las naciones vistas como tercermundistas. Esto es un acierto de Paz que merece ser estudiado con mayor profundidad¹⁰¹.

De regreso al periodo independentista; cuando España cambia hacia una monarquía constitucional —lo que se conoce como el Trienio Liberal (1820-1823)—, la Iglesia y la aristocracia ven amenazados sus intereses. Entonces, ante estos hechos, en Hispanoamérica se lleva a cabo una gran contradicción: el clero, los latifundistas y militares criollos crean una alianza con algunos insurgentes para consumir la Independencia. Los conservadores, quienes, en principio, no habían aceptado separarse de la Metrópoli, ahora la abrazaban como medio para continuar en el poder. Sabemos por experiencia que la gran mentira que acababa de fabricarse representa una práctica recurrente en la política mexicana: alianzas entre facciones disidentes, cambios de ruta, etc. El país, mientras tanto, sufre los efectos negativos de estas acciones, se fragmenta cada vez más y el estallido de la Guerra de Reforma (1857-1861) es inevitable.

La ciega confianza de los aristócratas liberales en una constitución democrática marcó un abismo insalvable entre gobernantes y gobernados. Las leyes mismas fueron un obstáculo para propiciar el acercamiento entre el poder y el resto de los sectores sociales del país. La falsa copia del modelo estadounidense a la que recurrieron los reformistas no pretendía instaurar un federalismo, sino un centralismo. Para el país vecino, la democracia es una tradición; para México, una mentira, un fin siempre lejano.

Los años posteriores a la Independencia fueron aún más complicados. México, aparte de sus propios conflictos internos entre liberales y conservadores, tuvo que enfrentar la mutilación de varios estados del norte.

¹⁰¹ Oliver Kozlarek ha detectado este aporte de Paz en, por lo menos, su ensayo “Theodor W. Adorno y Octavio Paz: dos visiones de la misma modernidad” que ya hemos citado.

El país que Paz dibuja parece un gran botín que está a merced de intereses mercantiles intestinos y expansionistas del imperio estadounidense.

No es sino hasta el periodo reformista que cristalizan los ideales liberales y se fabrica “una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo —que conciliaba a las dos primeras en una afirmación superior.” (p. 269). Por lo tanto, dos instituciones fundamentales, una cristiana y mesoamericana la otra, se enfrentan ante la amenaza de desaparecer, a saber: las asociaciones religiosas, a causa de la separación del binomio Iglesia-estado; y las propiedades comunales indígenas, correspondientemente. El propósito general de esa triple negación era la de crear una nueva sociedad: “La Reforma funda a México negando su pasado. Rechaza la tradición y busca justificarse en el futuro.” (p. 270). El universalismo inserto en el cristianismo se tornó en un principio jurídico no menos universal: la libertad del individuo.

Analícemos las consecuencias de esa división.

Los lazos comunitarios de la Iglesia (muy a pesar del individualismo que otorga el libre albedrío), en los que cada quien tenía un espacio, no tienen ningún punto de contacto con la autonomía del modelo de ser humano genérico que acababa de surgir. El cerco proteccionista (físico y espiritual como ya hemos visto) que había logrado el gremio cristiano en la Nueva España se rompió para permitir la participación de la razón, ahora proveniente de un supuesto contrato voluntario entre pueblo y gobierno. Vemos que esta difícil separación se llevaba a cabo en nombre de una reinención del país. Si la Colonia implicó adaptar un proyecto extraño a la realidad indígena, dentro del segmento Independencia-Reforma se vuelve a inventar una nueva ruta para la reciente República.

Para Paz, a raíz de la triple negación, el mexicano promedio sería un ser abstracto e incompleto, sin tradición, con la mitad de su identidad ausente. Esta precaria situación implicaría la vuelta a la búsqueda de elementos identitarios y de lazos de unión con el semejante. La homogeneización de la sociedad que implantó el estado no lograría proveer a aquélla de medios para constituirse dentro de una sólida y evidente unidad, a no ser, y de manera falsa, por causa de los discursos nacionalistas¹⁰². Pensemos que los fundamentos

¹⁰² Uno de los ejemplos literario-musicales nacionalistas sería el de Francisco González Bocanegra quien, contagiado por la creación de una patria mexicana, escribe en 1853 el Himno Nacional; además, existen varios poemas de escritores catalogados como “insurgentes” quienes hacían una especie de poesía épica

religiosos en los que se posaban el pasado, presente y destino de la nación colonial se transformarían en otra teleología —pues el cristianismo concibe la suya—, pero ahora se trata de una indefinida por amplia, impersonal y de orden legislativo. Este brusco cambio involucra, de acuerdo con Paz, una ausencia (o muerte) de Dios (Ídem). Diremos (como en el segundo capítulo de este trabajo), con base en Fromm, que México estaría llegando a la juventud o pisando los albores de su propio Renacimiento.

4. Cuarto periodo

El país, después de la primera mitad del siglo XIX, se encuentra bajo fuertes agitaciones sociales. La Reforma no fue capaz de preparar el camino para la emergencia de una burguesía sólida; el resultado fue, más bien, “una nueva casta latifundista.” (p. 272). El positivismo de Comte, una de las caras más agresivas del capitalismo, se adapta por la fuerza a la realidad mexicana desde los tiempos de Juárez. Así, poco a poco, se van creando las condiciones para la emergencia de una rudimentaria burguesía mexicana que abraza el positivismo como única doctrina para dirigir el país. Una vez que los conflictos son más numerosos e intensos, el liberalismo se reforma con sangre nueva y progresista y opta por una *tiranía honrada* (Zea, 1984a:276). El porfirismo, se espera, será el régimen que imponga el orden y justifique los privilegios y abusos de los llamados “científicos”, esto es, el grupo que colocó a Díaz en el poder.

El positivismo mexicano no difiere en mucho del europeo. Las propuestas de Comte, Mill y Spencer conforman el marco referencial del que no se saldrán los “científicos”. El evolucionismo de Darwin también será un elemento esencial como lo fue en Europa. El darwinismo original (el que estudiaba a las especies en el medio natural) pasó al campo de las relaciones sociales (darwinismo social); el cual, con base en la selección natural, exigía la división del conjunto humano de un país en dos grandes esferas: la de los más aptos para ejercer el poder (la burguesía o el orden superior) y la de los destinados al trabajo (el proletariado o el orden inferior)¹⁰³. Los individuos de la primera esfera confiaban en que la industria traería el desarrollo, desigual, de todo el órgano social.

sobre batallas de héroes de la Independencia. Al respecto, ver el texto de Ramón Martínez Ocaranza, *Poesía Insurgente*, México, U.N.A.M., 2010.

¹⁰³ Ver el capítulo III de la cuarta sección del libro citado de Leopoldo Zea.

En la versión positivista mexicana, Paz distingue un nuevo desfase. El impulso industrial que trajo la dictadura porfirista no concuerda con el reciente feudalismo: “Enmascarado, ataviado con los ropajes del progreso, la ciencia y la legalidad republicana, el pasado vuelve, pero ya desprovisto de fecundidad. Nada puede producir, excepto la rebelión.” (p. 275). Las diferencias de clase se acentuaron peligrosamente: los aristócratas afrancesados vivían en un país inventado para y por ellos en el que no había lugar para los marginados. La siguiente cita resume esos casi cuarenta años de absolutismo.

Gracias a la introducción de la filosofía positivista la nación rompe sus últimos vínculos con el pasado. Si la Conquista destruye, la Colonia erige otros. La Reforma niega la tradición, mas nos ofrece una imagen universal del hombre. El positivismo no nos dio nada. En cambio, mostró en toda su desnudez a los principios liberales: hermosas palabras inaplicables. El esquema de la Reforma, el gran proyecto histórico mediante el cual México se fundaba a sí mismo como nación destinada a realizarse en ciertas verdades universales, queda reducido a sueño y utopía. Y sus principios y leyes se convierten en una armazón rígida, que ahoga nuestra espontaneidad y mutila nuestro ser. Al cabo de cien años de luchas el pueblo se encontraba más solo que nunca, empobrecida su vida religiosa, humillada su cultura popular. Habíamos perdido nuestra filiación histórica. (p. 277).

Paz coincide con el pensamiento de varios ateneístas al hacer la crítica del positivismo. Si para Caso el régimen en el poder implicaba un retroceso a la barbarie, la reaparición de la más extrema soledad lo sería para Paz. Así las cosas, estalla la Revolución.

Ese movimiento armado representa una gran esperanza de cambio para varios pensadores y, por supuesto, también para varias colectividades nacionales. Paz expresa con un sentimiento desbordado: “La Revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser.” La falta de ideologías de base y la inmediatez le dan al movimiento revolucionario su especificidad. (pp. 279-280).

La inmediatez, por parte de Ramos, es una deficiencia que linda con una patología psicológica y no merece más explicación:

Con la más superficial inspección de nuestro contorno social observaremos que la vida mexicana, en todas partes, se ha orientado a la consecución de resultados inmediatos. Los

proyectos de vida individual o social están calculados para el presente, o para el futuro más próximo. Poco importa que la realidad no responda satisfactoriamente a esta impaciencia del afán humano, al menos, la intención es ésta. Esta vida hace la impresión de una actividad irreflexiva, sin ninguna finalidad precisa, con todos los caracteres de la conducta instintiva. (Ramos, 2001:84).

Las apremiantes circunstancias del país en los momentos históricos trascendentes urgían a resolverlas a corto plazo. Ante la creciente situación de opresión en que se encontraba gran parte de la población desde recién terminada la Independencia hasta principios del siglo XX, no podríamos negar la presencia de urgentes deseos de cambio; pero este deseo tiene implicaciones más profundas. La falta de una concreta plataforma ideológica que guiara la rebelión implica y pone de manifiesto una urgencia, por parte de los considerados marginados, de expresarse; no digamos ya el solucionar la miseria que asolaba gran parte del país. La clase en el poder se había apoderado, entre otras cosas, del uso de la palabra y de los medios de trabajo. Una sociedad que carece de espacios de expresión es una sociedad negada. Paz suma a tal circunstancia el cisma que trató de borrar la tradición religiosa ya arraigada en el país —el cristianismo— para potencializar una nueva soledad que sitúa al individuo que la padece en los albores de la nada. Esta nada se explica por la falta de tierra (p. 287), de amparo y de autenticidad (negación). Una de las formas de expresión que les había sido arrebatada a los campesinos era, precisamente, la propiedad de la tierra.

El censo de 1910 revela que cuatrocientos mil jornaleros dependían de las labores del campo (ochenta por ciento de la población general) y solamente 840 hacendados eran dueños de casi el ochenta por ciento de las comunidades rurales (Carbó y Gilly en Semo 1998:36 y 116). Este despojo no había sido tan agresivo ni en las épocas anteriores.

La estrecha conexión que el campesinado mexicano tenía con la tierra es en demasía significativa, tanto que, para Paz, la separación entre la primera y los segundos representa una ruptura con lo que hemos dado en denominar como los lazos primarios. En consecuencia, el zapatismo —en contraste con los otros movimientos del momento— se abrazaba a la única lucha original: el justo reclamo por la tierra; esto era un llamamiento a regresar a lo auténtico, a los orígenes, a la edad de oro, a la madre (pp. 287 y 288). Recuperar la tierra sería, entonces, recuperar el ser (“una verdadera revelación de nuestro ser”), sería que el mexicano pudiera cumplir su condición humana (p. 288).

Ese retorno mítico a los orígenes es una “tentativa de comunión” (p. 292), una reconciliación con la historia. La dialéctica de los opuestos soledad y comunión encuentra su más remoto e íntimo origen material en la tierra, una especie de verdadera tradición. Paz cree que el campesino de inicios del siglo XX añora la antigua propiedad comunal mesoamericana, el *calpulli*, donde hombre y tierra se encuentran y se resuelven en una indisoluble unidad: Madre tierra, lugar de inicio, continuidad y fin del ser humano.

Los extremos del tiempo circular paciano coinciden en este episodio: el desprendimiento que causó la Conquista retorna en la forma de este distanciamiento entre el campesino y la tierra de labranza, de aquí que la Revolución represente la comunión.

La Revolución adquiere gran parte de los atributos de la fiesta, “la fiesta de las balas”¹⁰⁴; como toda fiesta en el país, es “un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado” (p. 294), un carnaval. Complementaríamos, como cuando hablamos de la fiesta en el capítulo anterior: un pretexto para conocer al México tangible, sin máscara, legítimo. Para el México que arribaba a la segunda década del siglo XX, significaba partir de una sólida plataforma identitaria hacia el encuentro con el resto de los pueblos. Después de casi cuatro siglos, la cultura mexicana había dejado de ser derivada, en contraposición con Ramos, había asimilado la europea: era auténtica y compartida al mismo tiempo.

Todos estos pasajes cargados de tonos poéticos se desmoronan cuando el movimiento degenera en el culto al héroe, al paternal político, y la mentira regresa. La Constitución de 1917 fue un pacto que implicaba dar paso al programa de los liberales. Los revolucionarios, carentes de un plan amplio, se vieron en la necesidad de aceptar el trato. Esto vuelve a ser un retroceso y una negación: “No es extraño, por lo tanto, que buena parte de nuestras ideas políticas sigan siendo palabras destinadas a ocultar y oprimir nuestro verdadero ser.” (p. 291). La influencia del imperialismo es un factor que se suma para explicar el resultado de casi diez años de luchas armadas. A partir de entonces, el estado mexicano enfrentará una gran presión por parte del capital extranjero, situación que no le incomoda: “las clases dirigentes de México no tienen más misión que colaborar, como administradoras o

¹⁰⁴ Paz utiliza el título de uno de los capítulos de la novela *El águila y la serpiente* de Martín Luis Guzmán para hacer una metáfora de la Revolución.

asociadas, con un poder extraño.” (Ídem). La Revolución se convirtió en demagogia y en negación.

5. *Balance y proyección*

Si hiciéramos un diagrama para representar la historia del México que hemos seguido, nos encontraríamos con un segmento discontinuo a causa de cuatro grandes cambios radicales, cada uno de ellos se opondrá irreconciliablemente a su antecesor. La profunda separación entre los bloques históricos representa un doloroso desprendimiento de una tradición; tradición que posibilitaba la construcción y continuación de un quehacer, pensado como auténtico, del mexicano o, en cuanto a la Conquista, del indígena mesoamericano. Asimismo, cada una de esas tradiciones era una llave que le permitía a ese ser particular asimilarse como humano, entenderse como igual ante cualquier otro ser humano, es decir, participar, muy a la manera de cada época, de la universalidad de la humanidad; aun el episodio del liberalismo y la Reforma, con su elitismo y falsedad. No por ser mexicano o indígena, el universalismo debe leerse dentro de un riguroso esquema occidental. Los límites de las ideas ‘humanidad’ y ‘universalidad’ fueron modificándose y ensanchándose con cada transición. El fragmento de la Revolución es, como vimos, diferente por las expectativas que encerraba y por la imperante necesidad de romper con el modelo liberal-progresista de gran parte del siglo XIX. Una vez abolida la política positivista, el camino estaría listo para encauzar a la nación hacia un interés legítimo.

Dentro de los pueblos mesoamericanos, cada individuo tenía la certeza de pertenecer a un proyecto mayor. Sus dioses creadores lo eran de todo el orbe; a la par, sus religiones eran inseparables del fenómeno agrícola. Con base en estas dos actividades, cada persona era un componente sustancial del ciclo vital cósmico. Por otra parte, el sistema de gobierno, dictado por las divinidades, contemplaba un lugar para cada miembro indígena. Estos tres factores —religión, agricultura y gobierno— daban la sensación de unidad con el Todo. La Colonia rompió con el vínculo mesoamericano, pero fue capaz de ofrecer otro de similares consecuencias; a pesar de que al régimen imperante no le fuera inusual el abuso dirigido hacia las clases trabajadoras. La Reforma y el Porfiriato trataron de reinventar el país copiando un modelo ajeno, el francés, y, por consecuencia, muy diferente al escenario social del momento. Liberalismo y positivismo, supuestas doctrinas universalistas,

destinaban al grueso de la población a la más vil de las explotaciones. La preeminencia de la Iglesia fue menguando y la pertenencia de la tierra, por parte de sus ancestrales dueños, no podía compararse con las desmedidas expropiaciones que habían logrado los terratenientes bajo la complacencia de los gobernantes. Estas condiciones le dieron un rostro de esperanza a la Revolución. Al menos, este giro o reorientación podría lograr restablecer la conexión con la tierra; al final, el movimiento no fue capaz de crear comunidad ni de proveer libertad. Desafortunadamente, el nuevo estado mexicano recurrió a estrategias demagógicas y venales que enmascaraban sus verdaderas intenciones. Nada o casi nada podía hacer esta estructura gubernamental ante la influencia del imperio estadounidense. Sin embargo, hubo grandes proyectos integradores.

Paz, en el capítulo VII. “La ‘inteligencia’ mexicana”, examina a algunos representantes del pensamiento mexicano, cuya actuación sobresale después de la Revolución, para valorar sus alcances. Vasconcelos fue un intelectual y político capaz de reunir a un gran número de filósofos, maestros, arquitectos, escritores, poetas y artistas en una totalidad orgánica, con el fin de reparar el agudo atraso en materia de educación. Así, entre intelectuales y estado se promovió una cómplice cercanía: “El intelectual se convirtió en el consejero, secreto o público, del general analfabeto, del líder campesino sindical, del caudillo en el poder.” (p. 302). La clase gobernante se aprovechó de esa unión para llevar a cabo objetivos claros e inmediatos que tenían que ver con reformas legislativas o educativas. Paz opina que no fue así en el caso de los muralistas. Como sabemos, cuando el avasallamiento del capitalismo fue ineludible, el intelectual se transformó en un aliado incómodo.

Disentimos, en gran medida, en cuanto a creer que los muralistas se hayan abstenido, por momentos, de participar cercanamente con el aparato gubernamental. El muralismo mexicano disfrutó del halago exagerado por parte de varios círculos sociales hegemónicos, en contraste con otras manifestaciones artísticas no tan favorecidas; esto opacó y desanimó el análisis serio contra ese grupo casi monolítico y de sus creaciones. La voz oficialista, como la de exaltar héroes y triunfos nacionales, inserta en varias obras monumentales es absolutamente evidente. Aunemos a esto las finalidades educativas como las de hacer alegorías pictóricas de la historia del país en las paredes de los edificios públicos. Justo es

reconocer que, en otros momentos, sí reprobaron¹⁰⁵ el estancamiento de la Revolución y la proclividad hacia el capitalismo que el sistema gubernamental había mostrado.

Concordamos con juzgar la injerencia gubernamental en el ambiente intelectual que posibilitó “la moral cerrada de secta y el culto mágico al ‘secreto de Estado’” (p. 303) y un incondicional servilismo que provoca la “negación del yo” (Ídem); sojuzgamiento éste en detrimento del desarrollo sano de la crítica, pero hartamente generoso en beneficios materiales.

El plan de Vasconcelos, a pesar de ser él un miembro del sistema de gobierno, tiene aportes significativos. Su magna labor estuvo regida por un deseo cuasi-religioso de salvar al otro. Las llamadas misiones culturales no distan mucho de las evangelizadoras de los primeros siglos de la Colonia. Variadas corrientes literarias contemporáneas (v. gr. la novela de la revolución) y artísticas (como el mismo muralismo) surgieron a raíz de este impulso integrador y pedagógico. Se motivó una reivindicación de las manifestaciones populares e indígenas y se hicieron convivir con las vanguardistas de otros países.

No obstante los logros alcanzados, el núcleo filosófico de Vasconcelos, si seguimos a Paz, no creó una sola escuela por ser éste “una obra personal” (p. 299) incapaz de unirse a otras corrientes ideológicas más amplias.

La anterior posición puede causar controversias.

Vasconcelos, en *La raza cósmica* de 1925, afirma que el futuro de la humanidad está en el mestizaje, condición que contribuirá a eliminar las diferencias raciales, las hegemonías de las naciones poderosas y a ampliar las perspectivas culturales de los pueblos: “Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme al alto interés de la raza, aun cuando éste no sea todavía el más alto interés de la Humanidad.” (Vasconcelos, 2004:19). Estas ideas se habían formado dentro de los ateneístas, pero fue Vasconcelos —también parte del grupo— quien se encargó de continuarlas hasta llegar a la formulación de:

un ideal cultural de alcances continentales, el ideal de la *cultura iberoamericana*, que cuestionaba el modelo nacionalista de cultura (del que había partido) y destacaba la similitud de la problemática cultural de los países latinoamericanos y su filiación racial y cultural común. [...] construyó [además] una *utopía cultural mundial*: el de la *Raza*

¹⁰⁵ Siqueiros fue encarcelado un par de veces por sus actividades políticas; él, Rivera y otros formaron parte del Partido Comunista.

Cósmica, sintetizadora de los logros culturales de la humanidad entera y superadora de los conflictos políticos y raciales característicos de la edad global. (Vieyra, 2007:31, las cursivas son textuales).

Entrevemos que los alcances del plan vasconcelista son amplios. Paz, contrariamente a esto, señala, en no más de diez líneas, su ausencia de rigor, su aislamiento y su limitada trascendencia. Esto es un arriesgado, aparte de fugaz, análisis del filósofo oaxaqueño. ¿Las misiones culturales no son acaso un intento por hacer comunión en el ámbito nacional?

José Gaos, en un corto ensayo de 1953 titulado “Un sistema”, defiende el eclecticismo y la profundidad en un texto de Vasconcelos, *Todología, filosofía de la Coordinación* (1952), en el que encuentra un sistema filosófico como cualquier otro.

La capacidad de integrar al individuo con el Todo que mantuvo el cristianismo durante la Colonia es, como podemos apreciar, para Paz un parámetro suficiente al momento de calificar los proyectos desde la Independencia hasta la época posrevolucionaria. No le es indiferente la aspiración de que la nación mexicana se inserte al concierto mundial. En este tenor, cree que el cardenismo permitió concretar la obra de Zapata y Carranza en cuanto a la reforma agraria, pero la modificación al artículo tercero constitucional fue un error. Dicho artículo establecía la educación socialista en un país que se enfilaba, ineludiblemente, hacia un capitalismo. De nueva cuenta, una visión particular e inmediata no lograba ser sintética, es decir, fusionar toda la vida del país para dirigirla hacia un espacio común que no niegue las tradiciones española e indígena.

El proyecto de Samuel Ramos integrado en *El perfil del hombre y la cultura en México* —punto de partida indiscutible para conocernos (p. 305)— es uno de los primeros trabajos que se sacuden de la imposición estatista de inicios del siglo XX. Su tesis: “el mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y gestos son casi siempre máscaras” (Ídem), en opinión de Paz, es todavía válida para los años cincuenta.

Muchos de los trabajos posteriores a Ramos siguieron la línea de la autognosis; la crítica que Paz hace a algunos de ellos (Jorge Cuesta, Daniel Cosío Villegas, Alfonso Reyes) se resume en estos dos puntos:

- a) La incapacidad de tomar en cuenta el pasado, los mundos indígena y español, como base de ese presente posrevolucionario.

- b) La incapacidad por resolver el conflicto entre la insuficiencia de la tradición mexicana (por ser sistemáticamente negada) y la exigencia de universalidad.

El aspecto que resalta de todos, sin excluir al maestro generacional Gaos, es el de la existencia de un ejercicio intelectual desde México y realizado por mexicanos que parte de la especificidad histórica del país. De tal manera que queda una gran responsabilidad para esa comunidad filosófica sintetizada en dos actividades; la primera: su reflexión “se vuelve así una tarea salvadora y urgente” con la facultad de “ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra.” (p. 315). Una explicación amplia del carácter distintivo de la cultura mexicana y de su manera de pensar. No podría, asimismo, esta reflexión, prescindir de la historia de México y de las ideas mexicanas para responder a la pregunta: “¿cómo han vivido los mexicanos las ideas universales [contrarreforma, racionalismo, positivismo, socialismo]?” (Ídem). Excepto en la Revolución, en el resto de los capítulos históricos, llenos de proyectos europeos, es que se tiene esa encomienda, pues aquélla, como vimos, fue un autodescubrimiento. Al igual que Ramos, Paz piensa que México, nación joven, inicia el nuevo siglo en busca de una expresión original, ya que su ser ha sido fundado a base de trasplantes sucesivos de esquemas extraños, mas esto no implica negarlos, pues ya forman parte de la vida cultural del país y, por esta causa, se ha convertido en una tradición distintiva. El nocivo y determinante involucramiento de los diferentes regímenes queda en evidencia.

Segunda actividad: la accidentalidad histórica de México, su enajenación —el ser pensados por otros—, debe ser el punto de partida hacia la síntesis con el resto de la humanidad (p. 317). Resumimos: salir de la soledad hacia la comunión.

Lo concreto de los estudios de autoconocimiento le permitirá algún día a la filosofía mexicana ser universal, salir de su intimidad, abordar al ser humano, ser filosofía a secas. Conocer al ser específico, al ente, es conocer al ser genérico, integral. Conocernos a nosotros mismos es conocer al otro. Las fronteras nacionales se rompen en esta búsqueda. El monólogo occidental se ha vuelto diálogo mundial: ya no hay países centrales, todos hemos pasado a ser periféricos (p. 317); el problema mexicano no es diferente al de otros países: “nuestro laberinto, el de todos los hombres.” (p. 319).

Le dimos cabida a esta revisión de la “inteligencia mexicana” con el objeto de exteriorizar una preocupación común en la primera mitad del siglo XX. Uranga y Ramos,

en sus textos citados, también hacen lo suyo¹⁰⁶. Esto obedece a un anhelo de mostrar, más que una intelectualidad, un humanismo mexicano, entablar un diálogo universal desde lo particular.

El último bloque histórico en *El laberinto* corresponde a ciertos retos que enfrenta el México posterior a la Segunda Guerra y aparece en el capítulo VIII. “Nuestros días”¹⁰⁷.

Estados Unidos y la Unión Soviética aprovecharon su antagonismo para aterrorizar y ordenar, prácticamente, en dos grandes secciones al resto de los pueblos con la amenaza apocalíptica del poder de las armas nucleares. Socialismo y capitalismo eran banderas válidas para tomar partido. Estados Unidos obtuvo los mejores resultados y ascendió al pináculo como modelo, árbitro y vigilante ecuménico. En toda la existencia de la humanidad, nunca antes una sola nación había sido eje rector del planeta. Si el eurocentrismo fue un intento regionalista por imponer un modelo humano único, la naciente globalización estadounidense logró, en poco tiempo, una homogeneización internacional casi completa; pensemos, simplemente, que el capitalismo rige y altera gran parte de las actividades económicas del planeta.

Paz no estigmatiza plenamente esta fase de la Modernidad —globalización para nuestros tiempos. Empieza por enunciar que los problemas de México ya no son únicos ni exclusivos, sino compartidos. Cualesquiera otros pueblos no industrializados ya sufren los efectos de un agresivo capitalismo o de un socialismo totalitario. Tampoco cambia su limitada condición de ofrecer recursos naturales y mano de obra baratos.

La industrialización que, en contados centros urbanos de la República, inició a mediados de los años treinta y se intensificó en los cuarenta, tiene dos aristas que acarrearán las siguientes situaciones.

El número de habitantes se incrementó de manera exponencial gracias, capitalmente, a los servicios de salud. El estancado plan revolucionario desatendió los problemas rurales; así, los campesinos tuvieron que emigrar a las grandes ciudades o, junto con otras clases

¹⁰⁶ Gaos dedica ensayos y una obra monumental de dos volúmenes, cuyo título es más que ilustrativo: *El pensamiento hispanoamericano y Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. Algunos miembros del *Ateneo* se dieron a la misma tarea, etc.

¹⁰⁷ La segunda edición de *El laberinto* apareció en 1959 y adicionó un capítulo extra, el VIII, que tomó el nombre del séptimo de la primera, “Nuestros días”.

sociales, al país vecino en busca de mejores oportunidades de vida. El subempleo y las remesas de los “braceros” empezaron a ser una constante en la economía nacional. Las ofertas laborales en el país fueron insuficientes ante la enorme demanda ciudadana. Las condiciones de vida, por ende, no fueron satisfactorias.

Una nueva burguesía y un sector obrero eclosionaron bajo el cobijo del estado. La vitalidad de la primera le permitió incursionar en asuntos políticos, financieros, educativos, médicos, tecnológicos, etc. y, paulatinamente, ser independiente a la vez que única administradora en el país. Los sindicatos obreros, desde el cardenismo, empezaron a ser absorbidos por el partido en el poder. La corrupción de sus líderes los orilló a acceder al paternalismo estatal.

La autarquía socialista no era una vía para solucionar esa crisis. Paz plantea una alternativa: una “economía diversificada” y una industria ‘integrada’, es decir, especializada en nuestros recursos.” (p. 327). Las inversiones podían provenir del presupuesto público o de organizaciones internacionales miembros de la O.N.U. Para esos tiempos, Paz no contemplaba la apertura casi incondicionada del mercado nacional iniciada en los ochenta, pues encuentra tres riesgos graves: a) las ganancias nunca se quedan en el país sede; b) se agudiza la dependencia económica; y c) estas inversiones nunca son a largo plazo. (pp. 328-329). No hay un compromiso del capital extranjero para con el plan de desarrollo del estado subordinado.

La crítica de Paz pareciera estar dirigida contra las Teorías de la Dependencia, formalizadas en 1950. El núcleo de esas Teorías buscaba la instauración de un estado burgués nacional en la periferia, “asociado al sistema mundial capitalista, es decir dominar el proceso de acumulación.” El proyecto “pensaba que era posible este desarrollo en la interdependencia, en el seno del sistema mundial, y de ninguna manera se proponía ‘salir del sistema’, ‘desconectarse’.” (Amin, 1989: 209 y 210). Esto requería, entre otras cosas, que las naciones “dependientes” abrieran, sin grandes condiciones, las puertas a las inversiones de los países capitalistas.

Zygmunt Bauman, en su texto *La globalización. Consecuencias humanas*, explica un cambio que ha estado ocurriendo en el comportamiento de las industrias transnacionales desde la década de los ochenta y que coincide con el esquema planteado en los tres incisos antecedentes. Dichas corporaciones buscan a la nación que les ofrezca los mejores

beneficios: exención o pago mínimo de impuestos, facilidades de servicios y de infraestructura, además de un mínimo de responsabilidades con los entornos humano y ecológico. Las industrias pasan ahora de un “sedentarismo” a una actitud de empresas “golondrina” sin que el estado anfitrión pueda hacer algo. No pensamos, por el contrario, que las empresas “sedentarias” hayan sido ejemplares en el cumplimiento de sus obligaciones, empero, el hecho de permanecer por más tiempo en un lugar determinado, las hacía partícipes, aunque no de manera completa ni voluntaria, de una serie de obligaciones con el organismo intermediario (el estado) y la sociedad.

La movilidad adquirida por las “personas que invierten” —los que poseen el capital, el dinero necesario para invertir— significa que el poder se desconecta en un grado altísimo, inédito en su drástica incondicionalidad, de las obligaciones: los deberes para con los empleados y los seres más jóvenes y débiles, las generaciones por nacer, así como la autorreproducción de las condiciones de vida para todos; en pocas palabras, se libera del deber de contribuir a la vida cotidiana y la perpetuación de la comunidad. (Bauman, 2003:17).

Paz supo leer en el reordenamiento mundial, después de la Segunda Guerra y el inicio de la Guerra Fría, las intenciones del capital mundial.

Las dos grandes potencias, opuestas por sus sistemas político-económicos, luchan entre sí para hacerse de adeptos que les sirvan de comparsa. La cercanía y la historia compartida con Estados Unidos no permitieron que México tomara una elección. La proposición de Paz parece combinar aspectos de ambos sistemas dentro de un marco con una visión que favorezca las empresas nacionales: crear las condiciones necesarias para el crecimiento y fortalecimiento de una industria mexicana que diversifique la explotación de los recursos del país; el estado mexicano continuaría como intervencionista, es decir, como el organismo regulador de la producción interna y del comercio exterior. Este modelo, con sus salvedades, fue característico hasta principios de los años ochenta, antes de la corriente neoliberal.

Los efectos de la Modernidad después de la reorganización mundial que suscitó el conflicto bélico también trajeron consigo la oportunidad de participación de los países “tercermundistas” en la historia contemporánea.

Por primera vez, desde hace más de trescientos años, hemos dejado de ser materia inerte sobre la que se ejerce la voluntad de los poderosos. Éramos objetos; empezamos a ser agentes de los cambios históricos y nuestros actos y nuestras omisiones afectan la vida de las grandes potencias. (p. 338).

El horizonte, entonces, se bifurca para México: dejar de adoptar y adaptar esquemas sociales europeos, desnudarse, para diseñar uno en armonía con el resto del mundo o seguir en la mentira, en la soledad de siempre. La ausencia de sistemas intelectuales en el mundo dibujan una nueva soledad compartida: “Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.” (p. 340).

Grosso modo, la propuesta económica de Paz busca la salida de la soledad concreta a una universal compartida. El eje soledad/comunión mueve toda la historia del país.

CAPÍTULO IV. HUMANISMO.

¿Dónde podríamos situar el origen del humanismo? La respuesta a esta pregunta precisa, primeramente, definir lo que entendemos por ‘humanismo’. El humanismo depende plenamente y en primera instancia de lo que se entienda por ‘ser humano’, es decir, cuál es el modelo humano que debe seguirse. Hemos caído de nueva cuenta en uno de los caminos más sinuosos y con más ramificaciones del pensamiento. No obstante esta complejidad, contamos con la certeza de que no existe un único humanismo, sino varios: debajo de cada esquema que trate de explicar lo que el ser humano es, subyace un humanismo; así, toda propuesta humanista será simplemente un proyecto imperfecto e inacabado, en construcción, susceptible de depurarse en todo momento.

Como corriente formal de pensamiento, situamos el lejano origen del humanismo en Italia, hace ya un poco más de quinientos años, en los albores del Renacimiento. Sin entrar en detalles, diremos que, a raíz de este movimiento intelectual, la razón humana, gradualmente, se ha impuesto sobre la razón divina. Los humanistas tenían plena confianza en que la razón humana les serviría como eje para intentar descubrir la verdad del mundo.

Grosso modo, en nuestros tiempos, se considera humanista una actitud filantrópica, altruista; una actividad encaminada a resaltar las virtudes de la especie humana; el análisis, difusión o realización de obras de arte. Muy pocos estarían de acuerdo en calificar como humanista un estudio sobre una determinada colectividad de esa especie que resaltara sus deficiencias o sus lados “oscuros”.

El humanismo llegado de España a América —cristiano, moderno, utópico y conservador a la vez— tuvo que adaptarse a las condiciones que presentaban las culturas indígenas. Es por ello que una constante del humanismo en este continente no considera, en principio, a todo el género humano, sino que hace un viaje en sentido contrario: parte desde su especificidad hacia la generalidad. Pensemos que los primeros humanistas —incluidos aquellos en cuyas obras percibimos rasgos *humanísticos*¹⁰⁸ sin haber sido coetáneos de los renacentistas— procedieron de la misma forma, sin embargo, por diversas razones, sus

¹⁰⁸ Jörn Rüsen dice: “Humanístico” denota sencillamente el hecho de que nuestra sola condición como seres humanos nos proporciona valor frente a los demás y ante uno mismo.” Ver “Humanismo en la época de la globalización. Ideas sobre una nueva orientación cultural” en Jörn Rüsen/Oliver Kozlarek (coordinadores), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Bs. As., Biblos, 2009.

reflexiones adquirieron un estatus de “universales”. Así, todo humanismo nace de un espíritu regionalista, y ésta es una de las primeras condiciones que esta corriente de pensamiento conlleva: (re)conocer lo propio como humano, es decir, observar y darles un carácter específico a las propiedades y actividades del ser humano cercano para, posteriormente, extenderlas a todo el género humano. Empero, de esta comparación, se han suscitado actitudes antropocentristas y antihumanistas.

El renacentista se comparó con la naturaleza y cayó en la cuenta que la razón era la que lo oponía, separaba y exaltaba del resto de la Creación. Ante Dios, el humano creyó ser inferior. Ese ser de razón vio al extranjero como bárbaro, como miserable al no “cultivado”. El afán universalista se cerró en un tipo específico de humanidad, la cual se encaminó, al pasar de los años, hacia ser el molde donde el otro *debía* caber, donde *debía* hacerse igual, donde *debía* perder su especificidad. En casos extremos y excesivos, la razón obnubiló los sentimientos hasta el grado de negarle la humanidad al otro.

Contrariamente a la homogeneización anterior, una segunda condición del humanismo, emanada de la primera, consideraría el lograr la conciencia de que también se es humano y solamente humano en la diferencia, ante el otro y lo otro. Esta postura entraña una negación y una limitante. El adverbio ‘también’ reivindica un derecho de inclusión que anteriormente había sido ignorado o vedado. En complemento, el adverbio ‘solamente’ excluye cualquier actuar humano ajeno, inferior o superior, a la esfera humana. Estamos frente a una variante de la cual han tenido que partir algunos pueblos para demostrar lo que no deberían demostrar: su humanidad. Los ensayos de autognosis mexicanos, como ya hemos venido diciendo, se insertan en esa rama humanista tan peculiar.

Otras culturas han reclamado su espacio en el concurso mundial. La diferencia, la especificidad y la *comunitariedad* van ganándoles terreno a la uniformidad, la universalidad y la substancia; no obstante, ¿la diversidad no contraviene los valores universales, lo que transgrediría toda ética? ¿Las circunstancias peculiarísimas de cada pueblo nos facultan para esbozar humanismos fuera de la “norma”? De ser así, el humanismo se diluiría en cada rincón del planeta.

El humanismo tiene como esencia, única y exclusivamente, al ser humano, apunta hacia él, lo interpela, habla con él y de él. En cada lugar que hay un ser humano, irradian actividades humanas afines a la forma de vida, a la historia, de ese ser. Los accidentes, las

vicisitudes, no demeritan su humanidad: lo hacen indefectiblemente humano. La historia de cada pueblo concede circunstancialidad y, al mismo tiempo, pertenencia a una tradición, a una serie de formas de entender, de hablar, de relacionarse con el mundo. El ser humano comparte una realidad y no tiene una opinión única de ella, comparte opiniones, comparte humanidad, comparte mundo y sus problemas.

En consecuencia, la tercera condición del humanismo propiciaría un diálogo intercultural que buscara los conductos del entendimiento y el (re)conocimiento mutuos. La ética estaría dada por el mismo derecho al diálogo.

Las tres condiciones expuestas concuerdan en la necesidad de contribuir con la incesante conformación de una amplia idea de lo que antropológicamente es y lo que éticamente debe ser el ser humano, de narrar y analizar las experiencias que trae consigo la Modernidad (Kozlarek, Rüsen y Wolff, 2012:7-22).

Octavio Paz no plantea, explícitamente, un humanismo en *El laberinto*, mas creemos tener los elementos suficientes para desarrollar sus componentes básicos, de los que ya, someramente, adelantamos las tres condiciones líneas arriba. No pretendemos ignorar que el marco de referencia siempre será la herencia occidental, sin embargo, las condiciones propias de la cultura mexicana y el momento de emergencia de *El laberinto* exigieron determinada concreción al trabajo de Paz. La accidentada historia en Latinoamérica ha modelado en definitiva la visión de mundo de sus pueblos. El quehacer intelectual en estas tierras, por tanto, confluye en características regularidades, las cuales debemos detectar previo arribo a nuestro objetivo.

Debido a la conocida contigüidad —temporal y teórica— que guarda el existencialismo con *El laberinto*, consideramos conveniente encontrar las divergencias y convergencias más notables, al igual que fundamentales, que los modelan.

Empezaremos por delinear los presupuestos básicos del humanismo en Heidegger y Sartre; a continuación, pasaremos por algunos ejemplos de dos religiosos de la Nueva España: fray Bartolomé de las Casas y el jesuita Francisco Javier Clavijero; el episodio del *Ateneo* a principios del siglo XX condensaría los datos que distinguen al humanismo en América latina; dos apartados para Ramos y Uranga, en ese orden, para, finalmente, abordar a Octavio Paz.

Elisio Macamo hace una importante aclaración que nos parece bastante pertinente.

A partir de filósofos del siglo XVII como Leibniz, algunos posteriores y con influencia de la Ilustración como Kant y Fichte, u otros como Humboldt, Goethe y Schiller, hasta ejemplos del siglo XX como Sartre, existe una idea de humanismo que se fundamenta en

la búsqueda de la plenitud del individuo bajo condiciones que colocan el mayor peso sobre la voluntad humana (libre albedrío), moldeada dentro del marco de una historia hecha posible por la acción social. Se acentúa la “acción social” de la larga tradición de la sociología interpretativa, iniciada por Max Weber que aseveraba que la sociedad gravitaba sobre la acción significativa de los individuos. (Macamo en Rösen y Kozlarek, 2009:157-158).

Esta perspectiva individualista provoca, evidentemente, una tensión entre el individuo y la comunidad que echa por tierra cualesquiera intenciones éticas y humanísticas, ya sea de fuentes religiosas, filosóficas o ambas. Añadiremos, así mismo, un interés marcadamente teórico en detrimento de la praxis. Veamos.

Heidegger redacta, en 1946, una carta a Jean Beaufret que gira en torno a una de las preguntas que le plantea el filósofo francés: “¿Cómo volver a darle un sentido a la palabra ‘humanismo’?” Las lamentables circunstancias históricas por las que atravesaba Europa hacían más que oportuno el cuestionamiento de Beaufret.

De nueva cuenta, Heidegger pone el acento sobre el lenguaje.

La corrupción que han sufrido las palabras provoca un alejamiento de la vecindad que debería guardar el humano con el ser: “Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene primero que aprender a existir en lo innominado.” (Heidegger, 2006:4). Esto quiere decir que el humano deje que el ser lo interpele y no al contrario, debe darles el sentido original a las palabras provenientes, fundamentalmente, de la metafísica griega¹⁰⁹: “Sólo así se devuelve a la palabra la preciosidad de su esencia, y al hombre la morada para que habite en la verdad del ser”

¹⁰⁹ En *Introducción a la metafísica*, Heidegger dice del griego: “una gran lengua que conserva en la palabra los rasgos esenciales del ser.”

(Ibíd.:4), pues “El habla (el lenguaje, la palabra) es la casa del ser.” Ésta sería una preocupación, cura o cuidado, por el ser humano que lo dignificaría:

¿Hacia dónde va el “cuidado” sino en el sentido de reconducir al hombre a su esencia? ¿Qué significa esto sino que el hombre (*homo*) se vuelva humano (*humanus*)? Y así es, en este caso, la *humanitas* asunto de un pensar de esta clase; porque esto es humanismo: meditar y preocuparse —curarse— [cuidarse] de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia. Pero, ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Ella estriba en su esencia. (Ídem.).

La dignificación del humano que argumenta Heidegger podría haber desilusionado a Beaufret, puesto que se no se refiere al conflicto bélico por el que atravesaban; Heidegger sabe que la crisis del humanismo es más antigua.

El concepto *homo humanus* nos habla de las comparaciones del ser humano con la naturaleza, con Dios, de romanos con bárbaros, etc., que, en su mayoría, retrotraen el mundo griego. En todo caso, son iniciativas que parten de lo inmediato:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad. (Ibíd.:5).

Quizás Beaufret esperaba una respuesta práctica y no con demasiado interés teórico.

Actuar, según Heidegger, no debe ligarse a un resultado útil, el actuar es llevar a cabo, culminarlo, “desplegar algo en la plenitud de su esencia” (Ibíd.:1), sólo así, se experimenta, puramente, la esencia del pensar, que no debe confundirse con «techné»: decisivamente, pensar no tiene una determinación práctica.

Poner al ente en relación con el ser o, a la inversa, al ser en relación con el ente, es lo que ha hecho la metafísica y, en consecuencia, vela la pregunta por la verdad del ser y no establece la diferencia que reside entre los dos conceptos precedentes, el ser y el ente.

El ser y el tiempo sería un amplio y profundo análisis cuyo centro de gravedad lo representa un delgado hilo que media entre la cuestión del ser y la existencia humana; así, la intención primordial del texto reside en retornarle el sentido original al concepto —más que a la palabra— ‘humanismo’ ligado a la esencia del ser humano.

El ser y la nada de Sartre, en cambio, contestaría a la pregunta sobre el ser del ser humano, pero afectado éste por los procesos de modernización acaecidos en la Europa azotada por las dos grandes guerras.

Las diatribas que cristianos y socialistas dirigieron contra el existencialismo de Sartre forzaron al pensador a contestar con un breve escrito de 1946: *El existencialismo es un humanismo*.

Heidegger, en la carta a Beaufret, critica a Sartre por haber colocado la existencia como antecesora de la esencia y, de esta manera, la antigua proposición «la esencia (essentia) precede a la existencia (existentia)» resultara invertida; esto provoca, de nueva cuenta, el olvido de la pregunta sobre la verdad del ser. Como podemos colegir, Heidegger está contrastando dos tipos de humanismo: el que piensa al ser humano con base en su existencia “efectiva” y el que lo piensa a partir de su esencia, es decir, como ya dijimos, el que es interpelado por el ser (posición esta última que privilegia el pensador alemán). Entonces, la esencia no concibe al ser humano precisamente como organismo viviente y racional, sino como ex-sistente, ser arrojado a su destino, ser-ahí cruzado por el pasado y por el futuro.

En Sartre, básicamente, el humanismo se centra en la frase: “El hombre está condenado a ser libre.” Ya sabemos que el ser humano aquí es un proyecto, nada más que *su* proyecto, “no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.” (Sartre, 2002:28). La existencia del ser humano es acción; existencia “obligada con una moral de acción y de compromiso.” (Ibíd.:30). El individuo establece nexos con el mundo, convoca a la humanidad en su conjunto al tomar la determinación de escoger o diseñar su propio proyecto, el cual no le resulta ajeno a nadie por ser simplemente una actividad humana común; así, la intersubjetividad se funda en la responsabilidad personal: “en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.” (Ibíd.:33). El libre compromiso con el devenir de su vida tiene un carácter absoluto y es irrenunciable, “por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad.”

(Ibíd.:35). La libertad asciende como el principal de los valores conocidos. Recordemos que el otro es indispensable para lograr *mi* autoconciencia. En todo caso, el otro es un medio para que el sujeto logre reconocerse como humano.

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. (Ibíd.:33).

Las consecuencias del autorreconocimiento despliegan la necesidad o la voluntad que impulsa vigorosamente al individuo hacia la búsqueda de *su* libertad.

En conclusión, la sociedad no es un organismo extraño para los existencialistas, es, de hecho, un problema polémico en el que tanto individuo como colectividad luchan uno contra otro: la persona se resiste a disolverse en un mundo determinista que asfixia y “borra” la subjetividad, la singularidad. Norberto Bobbio nos explica:

El colectivismo aparece como un desafío a la existencia singular, que se hace a un lado, amedrentada por la continua amenaza de absorción por parte de la masa anónima de los otros, y busca su propia salvación en la soledad, en la cual únicamente alcanza su propia autenticidad. La nivelación exterior aviva la nostalgia por la interioridad individual, que moldea por sí misma su propio destino con un perfil original e imposible de repetir. (Bobbio, 1994:75).

Así, el existencialismo, según el mismo Bobbio, no enseña cómo romper el aislamiento para ir en busca de los demás.

Notemos cómo la dialéctica de la soledad paciana transita en sentido opuesto: es búsqueda del otro.

II.

¿Preguntarse por un lugar en el mundo, en la historia universal, hace del que se pregunta un ser humano?, ¿hace de la pregunta una pregunta humanista? Éstas serían algunas de las

dudas que al pensamiento latinoamericano le urgiría esclarecer para, desde una posición negada, construir los andamios para ascender al (auto)(re)conocimiento.

El latinoamericano [del siglo XIX] [...] tratando de justificar su pretensión, la de ser Hombre, no un hombre, se empeñará en someterse al modelo [europeo] de esta supuesta única forma de lo humano, recortando, destruyendo, lo que sobrase en la calca, pegando, parchando aunque nada tuviese que ver con su personalidad lo que faltase de ella. Recortando lo propio, añadiendo, pero sin asimilar lo extraño. Creando, ahora sí, un humanismo híbrido, lo que era, con lo que era extraño a este ser. (Zea, 1998:17).

De esa amalgama de tradiciones, el cristianismo aporta el principal ingrediente al humanismo hispanoamericano. Dejemos de lado, de nueva cuenta, las atrocidades y desaciertos de la conquista espiritual (manipulación, individualismo salvífico, asimilación, igualitarismo¹¹⁰, abusos moral y físico, explotación, expropiación de bienes, destrucción, etc.) y admitamos que la preocupación por el otro que caracterizó a gran parte de los evangelizadores españoles se resuelve en salvar al indígena. Salvación con dos vías íntimamente vinculadas: una física y espiritual la otra. El paternalismo, encarnado en los frailes y en las figuras crísticas, no puede desligarse de estos eventos. El lado maternal lo significarían la Iglesia —como recinto y como doctrina— y las múltiples imágenes marianas¹¹¹. La labor humanística de varios misioneros provenía de la vida de Cristo como paradigma superior; la aportación de las figuras virginales era de suma consideración y se enfocaba en proveer amparo.

En la práctica, las formas de protección, caridad, compasión y enseñanza modelan la salvación. Ante los ojos de los misioneros españoles, el indígena conquistado aparecía en una situación más que frágil, como sujeto a una explotación vil y como falta de la fe cristiana que pudiera darle una esperanza en una vida extraterrena.

La sobreprotección que el conjunto de la institución eclesiástica (frailes, preceptos y prácticas religiosos, advocaciones, etc.) ofreció a los desvalidos fue motivo de una interdependencia por ambas partes. La Iglesia necesitaba de feligreses desvalidos para que éstos acudieran a ella en busca de amparo y, así, colocar los cimientos de la Nueva Iglesia

¹¹⁰ De estos cuatro temas, hemos hablado en los Capítulos II y III.

¹¹¹ Ambos temas ya fueron revisados en los Capítulos II III.

cristiana allende Europa. La Conquista y la Colonia encontraron de esta manera su justificación histórico-divina y el cerco medievalista se asentó en las nuevas tierras.

Fray Bartolomé de las Casas representa uno de los mejores ejemplos por su larga trayectoria como defensor¹¹² de los indígenas. Se pronunció siempre en favor de la evangelización, pues ésta evitaría la extinción de los recién conquistados. Sostuvo un complicado caso de controversia con Ginés de Sepúlveda, partidario de “dar guerra a los naturales”, que llegó hasta la Junta de Valladolid. El caso permitió la promulgación de *Leyes Nuevas* que prohibían, entre otras cosas, la esclavitud y las encomiendas.

Las Casas ruega al Consejo de Indias:

Muy poderosos y soberanos señores: el obispo que fue de Chiapas besa á V.A. las manos suplico tenga por bien con atención oír cómo ha muchos años que ando en esta real corte y ante este Real Consejo de las Indias, negociando y procurando el remedio de las gentes y naturales de las que llamamos Indias, y que cesen los estragos y matanzas que en ellos se hacen contra toda razón y justicia; y puesto que la voluntad de los reyes ha sido proveerlos de Justicia y conservarlos en ella, y no consentir que les fuesen hechos daños y agravios y así lo han mostrado por sus muchas leyes, pero llegadas allí no se han cumplido, porque los unos y los otros siempre han engañado a los reyes. Dos especies de tiranía con que han asolado aquellas tan innumerables repúblicas: la una en nuestra primera entrada, que llamaron conquista. La otra fue y es la tiránica gobernación a la que pusieron con nombre repartimientos o encomiendas, por la cual a los reyes naturales habernos violentamente, contra toda razón y justicia, despojado a los señores y súbditos de su libertad y de las vidas. (Fragmento tomado del *Memorial de Fray Bartolomé de las Casas al Consejo de Indias*).

En el terreno de los hechos, poco ayudaron las reformas legislativas, debido a la corrupción.

En general, los evangelizadores, como los soldados, eran hombres de acción: construyeron iglesias, aprendieron lenguas indígenas, fundaron escuelas y hospitales, adoctrinaron, enseñaron, etc. Si bien es cierto que muchos de los códices mesoamericanos desaparecieron bajo sus órdenes, a la vez existen, pocos pero valiosos textos —escritos, dirigidos o dictados y, por ende, manipulados por ellos— que rescatan algo de lo perdido.

¹¹² La imagen del misionero piadoso, protector y desprendido merece una revisión más profunda. Recomendamos el texto de Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI.

Los jesuitas del siglo XVIII continuaron esa labor antropológica, proteccionista y de divulgación que entraña ya un sentimiento de pertenencia, un reconocimiento y justificación de lo propio como humano.

La *Historia antigua de México* de Francisco Javier Clavijero es ilustrativa al respecto. El jesuita compuso esta obra en el exilio, en la que evidencia la ignorancia que algunos europeos (Buffon y Cornelius Paw) mostraban acerca de América y, principalmente, de México. Sus reflexiones contribuyeron a crear una conciencia nacional mediante la exaltación del pasado de la cultura mexicana¹¹³. Es de notar que algunos pasajes expresen cierta añoranza por la lejana tierra de origen. En la dedicatoria a sus compañeros de la Universidad de Estudios de México, se “queja amigablemente” con ellos “del descuido de nuestros antepasados con respecto a la Historia de nuestra patria.” Mostramos algunas líneas del capítulo “El carácter de los mexicanos”.

Los mexicanos tienen una estatura regular, de la que se apartan más bien por exceso que por defecto, y sus miembros son de una justa proporción; buena encarnadura; frente estrecha, ojos negros; dientes iguales, firmes, blancos y limpios;

[...]

Son de temperamento flemático,

[...]

Sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de los otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades; y nunca los europeos emplearon más desacertadamente su razón, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. El estado de cultura en que los españoles hallaron a los mexicanos excede, en gran manera, al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos, los romanos, los galos, los germanos y los bretones.

[...]

Son, como todos los hombres, susceptibles de pasiones; pero éstas no obran en ellos con el mismo ímpetu, ni con el mismo furor que en otros pueblos. No se ven comúnmente en los mexicanos aquellos arrebatos de cólera, ni aquel frenesí de amor, tan comunes en otros países. (Clavijero, 1991:4,5-6).

¹¹³ Ver el ensayo de Miguel León-Portilla “Historia, identidad y cultura nacional en México”, en *Obras de Miguel León-Portilla, Tomo III. Herencia cultural de México*, México, UNAM-IIH-CM, 2006.

Las deficiencias teórico-formales del escrito no demeritan su aportación ni su importancia. Clavijero conoce de cerca el atraso que sufren las clases marginadas del centro del país y sabe que es la educación la herramienta principal para resolver gran parte de ese problema. La cercanía con los hechos impulsa a una reacción concreta, inmediata y práctica.

III.

La oposición que los miembros del *Ateneo* dirigieran hacia el positivismo mexicano es una de las aportaciones humanistas más conocidas del grupo. Ni hablar de las misiones culturales de Vasconcelos. Existe, no obstante, otra contribución del grupo que es la de revisar, presentar y divulgar las labores artística y literaria latinoamericanas. Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri, Martín Luis Guzmán, entre otros, dedicaron páginas y páginas a estas expresiones. Alfonso Reyes declara en el discurso que pronunció en 1941, a propósito de la presentación del primer número de la revista *Cuadernos Americanos*:

Haré algunas consideraciones para mejor destacar el hecho de que la empresa que hoy se inaugura no es una empresa literaria más, sino que ha sido determinada por un sentimiento de deber continental y humano. [...] Entendemos nuestra tarea como un imperativo moral, como uno de tantos esfuerzos por la *salvación* de la cultura, es decir, la *salvación* del hombre. (Reyes, 1982:33, las cursivas son nuestras).

El mismo interés por salvar al otro pervive en ellos. Recordemos que Antonio Caso, con base en su *cristianismo filosófico* (como lo llamara José Gaos), sugiere la vida o la existencia como caridad. Según Caso, “el dolor está aquí con nosotros, y pide urgentemente alivio a la inteligencia y al corazón... ¿Cómo lo aliviaremos?...” (Caso, 1993:1098). El sacrificio es la propuesta para lograr ese alivio, el sacrificio de sí mismos con miras hacia el ofrecimiento del *socorro al semejante*. El que se sacrifica por el otro no debe esperar provecho. El sacrificio es el valor máximo:

En suma, *la tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal [biológica] a fines*

desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las simples buenas acciones— a la acción heroica, se es más noble. (Ídem., las cursivas son textuales).

Y, según esta costumbre, la figura por excelencia del sacrificio es Cristo: humanismo y cristianismo nuevamente se fusionan como herramientas para la acción. Es interesante que el Cristo de Caso no sea idéntico al de los evangelizadores españoles. Para Caso, la salvación más importante es la de la existencia, y esta existencia no supone una victimización inherente. Su cristianismo no es una “apología de la debilidad”, sino que es una apología de “la fuerza moral más pura, de la energía que se opone al mal”. (Ídem.). El universo como caridad impele al individuo hacia fuera de sí, mientras que el universo como economía lo expulsa hacia el egoísmo.

Leopoldo Zea nos dice del maestro Gaos que, al poco tiempo de haber iniciado su transtierro,

hace ya expresa su preocupación por el conocer de los filósofos la filosofía que se venía haciendo en México. Un filosofar que considera es prolongación del que se había formado en España bajo el magisterio de José Ortega y Gasset. Filosofía de *salvación*, de *salvación de las circunstancias*, que en España y en la América que era su prolongación, será considerada como esencial a su propio desarrollo cultural. Filosofía, paradójicamente, empeñada en *emerger de la negación* a que era condenado el español y el hispanoamericano por una supuesta barbarie, o incapacidad para expresarse correctamente en el lenguaje, de la también supuestamente universal filosofía, ciencia y cultura del Mundo Occidental. (Gaos, 1996a:5, las cursivas son nuestras).

La negación a la que alude Zea se convirtió en pieza fundamental del motor que diera a todos estos pensadores el ánimo de luchar a contracorriente. El equilibrio entre teoría y praxis lo aportó la conciencia de salvar al otro que se inicia como un enfrentar la historia para remediar los males de la cultura.

Ramos, Paz y Uranga continúan ese esfuerzo. *El perfil* y el *Análisis del ser del mexicano* dedican algunos espacios a la revisión del pensamiento mexicano. *El laberinto* tiene un capítulo entero al respecto¹¹⁴.

114 En nuestro Capítulo III, hacemos referencia al apartado “La ‘inteligencia’ mexicana”.

IV.

La Revolución mexicana es el estímulo que mueve a muchos intelectuales a concebir un nuevo mexicano y un nuevo humanismo acorde con los acontecimientos mundiales. La realidad inmediata del país era la materia prima para propiciar la conciencia de un cambio urgente.

El deseo de Samuel Ramos por mejorar la condición del mexicano queda plasmado en *El perfil*. Sabemos que su proyecto consta en el desvelamiento de los “vicios nacionales” más profundos para, muy a la manera del psicoanálisis, provocar una catarsis y eliminarlos por completo del ambiente mexicano. La educación es el único recurso posible para lograr el cambio, “transformar y salvar la vida del país” (Ramos, 2001:10). El curso de ese ensayo dibuja un humanismo.

En 1940, el filósofo publica el opúsculo *Hacia un nuevo humanismo* con un panorama más universal.

La decadencia actual (de inicios del siglo XX) en que se encuentran los valores humanos se debe, en gran medida, a un horizonte bifurcado entre el espíritu y la materia, alma y cuerpo. La separación entre ambos polos constitutivos del ser humano “desgarra” su vida y le provoca “malestar e inconformidad.” El desmedido materialismo y la lógica pragmática contenidos en la civilización moderna han creado una falta de armonía del ser humano con el mundo. Se ha olvidado que “Alma y cuerpo son dos elementos que se compenetran de manera de constituir (sic) una unidad en el ser humano.” (Ramos, 2003:6). Una reforma espiritual “será posible cuando el hombre haga un examen de conciencia y descubra la raíz del mal en una contradicción interna.” (Ibíd.:6). La filosofía debe lograr la unidad existencial entre el ser humano y el mundo para restablecer la estabilidad psíquica y, en consecuencia, un encuentro cordial entre espíritu y materia.

El ser humano no es mera existencia; sino que, además, es una conciencia de esa existencia. La conciencia, a la vez, no se limita al «estar en el mundo» en un «aquí» y en un «ahora», como Heidegger lo planteara; la conciencia tiene memoria del pasado y se anticipa a lo que todavía no es: “Llamo conciencia precisamente a esa capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir.” (Ibíd.:21). Todos esos actos se entretajan en el presente creando una vida en continuidad, dinámica, en acción. El tiempo, así, tiene una “realidad óptica, es parte integrante de la existencia

humana.” (Ídem.). El porvenir es incertidumbre que el ser humano debe resolver, pues cuenta con las alternativas culturales suficientes y la libertad para escogerlas, no con el simple (y animal) fin de sobrevivir, sino para enriquecer su vida. Pero, como el ser humano es también un ser social, los valores deberán regir su libertad: “Los valores constituyen la meta de toda acción humana.” (Ibíd.:23).

El nuevo humanismo consiste entonces en el camino de ascenso desde el infrahumanismo materialista y la ciencia natural moderna hasta rescatar y poner en su sitio los valores humanos. El ser humano es la única entidad que media entre el mundo de los valores y el de la realidad. En cualquier época y en cualquier comunidad humana hay valores que predominan sobre otros, lo que ha llevado a decir que son meras apreciaciones subjetivas. No obstante, hay valores intrínsecos a la vida humana que superan cualquier postura relativista. ¿Cómo encontrarlos? En actitud fenomenológica: cuando nos despojamos de nosotros mismos, de nuestras pasiones y prejuicios, y abrimos nuestra conciencia a la realidad de las cosas. Empero, sólo aquellos con “fina sensibilidad”, quienes tienen la capacidad de descubrir un sentido superior en la vida, podrán detectar los valores puros.

Debemos detenernos en el factor de la libertad. Ésta, según Ramos, es algo inmanente al ser humano, no es un artificio externo indeterminado. Con base en Hartman, Ramos expresa: “En el acto de libertad hay, en cierto modo, una colaboración de la voluntad y los valores.” (Ibíd.:42). La voluntad emanará del ser humano y no de los valores. El individuo, en este caso, no es una entidad física ni psíquica, sino moral. Esta aclaración fuerza a que toda actividad humana no pierda la ruta de los valores, que deben ser positivos para Ramos. Ahora bien, ¿cómo establecer un nexo con la colectividad?

Las «personas colectivas» de Scheler se diferencian de las «masas», movidas éstas por el instinto y la imitación, porque no las une ningún tipo de lazo social, profesional, natural, ni étnico, sino la solidaridad ética con otras personas. No todos los pueblos cuentan con ese tipo de personas: “Tipos ejemplares de personas colectivas se ofrecen en las Naciones, en los «círculos de cultura» como Europa, el Oriente, etc.” (Ibíd.:48).

Con base en las conclusiones que ubicamos en *El perfil*, México no contaría aún con la organización ni las condiciones sociales apropiadas para un humanismo de estas características; no habría más remedio que voltear hacia las culturas modelo.

Ramos dice moverse en el ámbito de la antropología filosófica sin, por supuesto, alejarse de la psicología. Por la cercanía con los eventos catastróficos de la Segunda Guerra Mundial, se ve impulsado a lanzar su nuevo humanismo. La magnitud del problema requirió de una propuesta de amplio espectro y de mayor peso teórico sustentada en el imperativo de implantar conceptos con un supuesto valor universal. Propuesta que sigue al pie de la letra la tradición occidental: la vía recomendable para remediar los males de la cultura mexicana era la de un “europeísmo positivo”, “auténtico”, un asimilar “la cultura superior”: “Por fortuna, el hispanoamericano es apto¹¹⁵ para elevarse a la universalidad espiritual y tiene voluntad de realizarla en sus formas posibles.” (Ramos, 2001:80-81).

V.

Uranga en el *Análisis*, escribe un apartado llamado “El mexicano y el humanismo”. No obstante, de sus investigaciones (pocas, pero fecundas) concernientes a la cultura mexicana, se deriva en todo momento un humanismo radical a causa de un tesonero explicar al ser que le es *íntimo*, el mexicano, y de afirmarlo, (re)conocerlo, extraerlo de la negación: a diferencia del europeo, nosotros, “en cambio, tenemos que justificarnos. Se nos niega, como dato histórico que consta y se registra, inclusive la humanidad, el ser hombres, y, a partir de esta situación de origen, tenemos que levantar nuestra reflexión.” (Uranga, 1990a:90).

Del *Análisis del ser del mexicano*, resaltamos dos de sus objetivos generales: “*operar transformaciones morales, sociales, y religiosas con ese ser*” (Ibíd.:48, las cursivas son textuales) y la tarea urgente de *salvar* a los demás (Ibíd.:49), es decir, a los mexicanos de la primera mitad del siglo XX. “*El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación.*” (Ídem., las cursivas son textuales).

El hecho de ser mexicano implica, sin mediación, según Uranga, cargar con una crisis, con una problemática identitaria que se originó a raíz del amplio proceso de conquista.

El enfrentamiento entre los conquistadores españoles —tanto militares como religiosos— y los diferentes grupos indígenas mesoamericanos afectó la identidad de estos últimos a tal

¹¹⁵ El adjetivo ‘apto’ que Ramos utiliza en esta cita nos recuerda a los cronistas soldados o misioneros españoles que veían en el indígena mesoamericano al buen salvaje que recibía con gusto la instrucción religiosa.

grado que les provocó una carencia de carácter ontológico, que Uranga describe como *insuficiencia*, y que no ha desaparecido, de manera general, en el mexicano de las generaciones que sucedieron a tal enfrentamiento. No es que esta *insuficiencia* sea privativa del mexicano, no obstante, guarda ciertas peculiaridades que han dado lugar a toda una serie de patologías psicológico-culturales a lo largo de la historia de ese ser. Podríamos decir que el punto álgido de la insuficiencia es la disminución del ser: el acercamiento a la nada; un desesperante aletargamiento improductivo; una carrera sin fin hacia la muerte, hacia dejar de ser.

Ahora bien, para Uranga, resulta impostergable llevar a cabo dichas labores de transformación y salvación por dos sencillas razones: a) las herramientas teóricas con las que cuenta son las óptimas para realizarlo, a saber, el historicismo y el existencialismo, puesto que le otorgan un alto grado de cientificidad; y b) su trabajo debe ser de orden colectivo, ya que piensa que si varias opiniones coinciden, no puede haber la menor duda de ir por el camino correcto, además de que sus resultados se corresponden con los de otros pensadores de anteriores generaciones.

La salvación consiste en resolver los problemas existenciales que aquejan al mexicano. La especificidad de la labor no implica desconocer el papel hegemónico de la cultura occidental, no se trata de, digamos, un “revanchismo” ni de abandonar esa tradición, sino, según Uranga, del derecho de “*reclamar vivir de acuerdo con nuestro propio ser*” y de interpretar nuestras propias maneras de concebir el mundo y el hombre (Ibíd.:48, las cursivas son textuales). El reclamo, asimismo, es por incluir al mexicano en la historia universal.

La historia, “lo verdaderamente histórico”, no debe ser vista simplemente como el estudio del pasado o como un forzar a hablar a todo lo que pertenece al pasado carente de un “*a priori* orientador”, sino como el encontrar lo humano en ese pasado. El *a priori*, pues, no puede consistir en otra cosa que el ser humano: “*El tema de la historia es el hombre.*” (Ibíd.:52, las cursivas son textuales). Preguntarse si lo verdaderamente humano es histórico tiene como única respuesta una aseveración contundente y, necesariamente, cercana a una tautología: “lo verdaderamente histórico es lo humano.” (Ibíd.:52).

Cualquier compendio de postulados teóricos resulta insuficiente para justificar la humanidad del mexicano, ya que es una evidencia que no necesita ningún tipo de

intercesión, “preontológicamente o preconceptualmente, el mexicano se explicita a sí mismo y a su mundo *como* humanos, lo que quiere decir que ve en su vida una *imagen* del hombre.” (Ibíd.:78, las cursivas son textuales). Ninguna de las formas de ser o actividades del mexicano, como el machismo o el nacionalismo, menguan su humanidad; no obstante, ese individuo *se* niega a lo humano universal, a la apertura con el otro, al refugiarse del acoso externo en su sanguinario y grotesco patriotismo. A pesar de y gracias a ello, en el encierro, se explicita y afirma su accidentalidad o su zozobra, base originaria del humanismo; el mexicano “se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo.” (Ibíd.:81-82). Mexicano y humanismo *se emparejan* con tal adhesión que “Lo humano se entiende a partir de lo mexicano.” (Ibíd.:83). Uranga, entonces, invierte el esquema metafísico del ser sustancial, el resultado se resume en “que la humanidad del hombre estriba en su accidentalidad”. (Vieyra, 2008:120).

El binomio mestizo compuesto por el verbo español ‘estar’ y el adverbio náhuatl *nepantla* es un acierto conceptual que permite presentar una de las situaciones esenciales del mexicano. Es, en resumidas cuentas, la categoría ontológico-existencial que expone la forma de ser del mexicano. La propia constitución lingüística del término esclarece dicha esencia: conjunción de dos culturas.

Sabemos que explicar la existencia y la historia del mexicano no es un círculo vicioso (incluso en Paz); de ambas, deviene lo ampliamente humano. Reconocer como humano al mexicano no es una gratuidad ni un acto generoso; (re)conocer, con todos los derechos que esto implica, es rescatar una historia que le otorgue especificidad y afirmación a ese ser; es, además, tener la facultad de revisar esa historia, (re)crearla; y, por último, partir de una propuesta identitaria sólida, hacerse de los principios básicos, para tender lazos de comunicación con los otros: abrirse a la posibilidad de participar en un proceso de interculturalidad que caracteriza las últimas décadas, en las que se pugna por una igualdad en la diferencia y una capacidad de diálogo.

Este plan de Uranga que hemos esbozado es, también, una propuesta de resistencia a la homogeneización deshumanizante que contiene el fenómeno materialista de la Modernidad. No es, por tanto, una idea que pueda salvar a la humanidad de la Modernidad, pues no estigmatiza este paradigma, ya que la propuesta emana de ella. Es, si se quiere ver así, el deseo de voltear hacia otros confines, hacia otras posibilidades, dentro, principalmente, de

una cultura. El perfil metodológico que Uranga sigue lo induce a la búsqueda de la esencia del mexicano y, por lo tanto, el trabajo empírico no es completamente de su interés.

El quehacer filosófico en México de los años cincuenta coincide grandemente en recursos metodológicos y principios teóricos.

Eduardo Nicol, sólo por sustentar la aseveración anterior, utiliza de manera similar el ya consabido discurso cuasi-religioso de la salvación. La filosofía, para el pensador catalán-mexicano, está llena de búsquedas, principalmente en esa época de “crisis de principios”. “Para encontrar salidas, es menester preguntar. Pero la pregunta que hacemos a la filosofía es muy distinta [pues a la literatura le hacemos otra que es para obtener un beneficio catártico]. No es un simple afán de ilustración lo que mueve hoy a los hombres hacia la filosofía. Sino un afán de salvación.” (Nicol, 1989:13).

VI.

La piedra angular del humanismo en Paz reside en la oposición de las microsemióticas ‘soledad/comunión’ que no se circunscribe a *El laberinto*; sus obras ensayísticas y literarias meditan sobre ambos polos. No está por demás reiterar que el escritor, como ha resultado característico en el pensamiento latinoamericano, retoma dificultades y ratifica el apremio por esbozar una solución a los problemas que afligen al mexicano. Sin embargo, parece no prestar el debido interés a la demostración de la humanidad del mexicano —como lo hiciera Uranga—; pero la mejor estrategia para afirmarla es exponerla. Las posibilidades que ofrece un espacio opacado por la negación son abundantes.

En *El laberinto*, el ser humano es, entre otras cosas, búsqueda incesante de comunión, ser-*para-el-otro*: ser cuyo fin es encontrarse con el otro, ser que se dirige hacia el otro. Abandonado el mundo de la naturaleza, su existencia se reduce a la soledad. El mundo artificial que ha creado lo enfrenta con una realidad inapresable, amplia, casi inagotable. Para sobrevivir, busca desarrollar los códigos que lo unan a las cosas, que le permitan la revelación de los significados, que le ofrezcan vías para encontrarse con el otro. La soledad le revela su ser al individuo. En el estado de comunión culmina el (re)conocimiento y, consecuentemente, el conocimiento del otro como humanos. La combinación de los sentidos activo y conjuntivo de la comunión llevada a la práctica trasciende el

individualismo, le da un sentido diferente a la libertad y, a la par, concibe al otro como medio y fin.

En el seguimiento del transitar de un polo al otro, pasar por la negación, la orfandad y el amparo, (re)conocemos una humanidad particular. Este proceso es el que hemos denominado como (re)conocer lo propio como humano. El sinuoso laberinto que el mexicano recorre en su vida cuenta con escasos remansos que aligeran su aislada existencia. En otros textos, Paz sugiere una serie de prácticas dentro de la sociedad mexicana cuyo objetivo es acortar la distancia hacia la comunión: el diálogo, la fiesta, el ritual, el mito, la poesía, el arte, la religión, la tierra, la historia, el amor, etc.

Todos estos sitios de contacto, de encuentro, expresan la libertad de elección, la creatividad y originalidad que ofrece la cultura. Nos interesa, empero, abordar otro campo nocional diferente detectado en la oposición dialéctica en cuestión, cuya manifestación se subsume al fenómeno de la globalización.

Resulta familiar encontrar el término 'globalización' asociado al ambiente económico; sin embargo, no es éste su único campo.

Existe una amplia discusión con el fin de aclarar si la globalización es una fase tardía de la Modernidad o es una nueva era. Aquí, nos interesa, primeramente, apuntar algunos resultados conceptuales que devienen merced al simple cambio de un término por otro.

La palabra 'Modernidad' convoca al sema 'moderno', lo contiene. 'Moderno' pertenece o es relativo a una temática que está anclada a determinadas formaciones discursivas cuyas denotaciones se involucran con «moda», «actualidad», «novedad», entre otras; en forma muy amplia al igual que apriorística, puede decirse que el término se enlaza a un discurso que se opone a lo clásico, a lo tradicional, a lo viejo, a lo obsoleto. Contiene, entonces, una idea que se diferencia radicalmente y se adelanta, supera, al pasado. Lo 'moderno' no puede aparecer, pues, separado de una limitante de tiempo. Si ponemos atención a esto último, caemos en la cuenta de que existe una lucha constante de carácter temporal, es decir, una batalla en la que el tiempo es el factor primordial y determinante dentro del espacio significativo del término 'Modernidad': un presente-futuro trata de descartar, de eliminar, de negar o de superar, lo que ha quedado en el pasado, no importa si esto mismo haya sido alguna vez moderno. Esa lucha evolutiva, por tanto, contiene también una contradicción interna, invariable e insalvable: nada puede ser definitivamente moderno por

más esfuerzos que se hagan con la determinación de conseguirlo, ya que siempre aparecerá inmediatamente algo que lo sustituya, algo que se ponga delante de lo que antes fuera considerado como “moderno”. Es una carrera contra el tiempo, sucesiva, sin poder nada llegar definitivamente a la meta fijada: ser moderno plena e inmarcesiblemente.

Ahora bien, si nos adentramos en una de las múltiples caras del discurso o la propuesta de la Modernidad, aparece, expresamente, la idea de un *telos* único que deberá ser alcanzado por la humanidad en un punto dentro del tiempo que siempre estará proyectado hacia el futuro. Entonces, esto nos hace evidente la existencia de un proceso homogeneizante, es decir, se concibe un momento en el que esa misma humanidad alcanzará un estadio de equilibrio, una eliminación de las diferencias económicas, culturales y sociales, gracias a un *telos* envolvente e inevitable, mismo que propiciaría el fin de la historia. Aunado a esto, notamos una fuerte creencia en la racionalidad que guiará gran parte del pensamiento y las acciones pretendidos como universales. Esta conceptualización entraña una nueva contradicción: la jerarquización de las sociedades modelo o poseedoras de *la razón*, posición que, indudablemente, se contrapone a la homogeneización a la que acabamos de referirnos. No descartamos, por cierto, las regularidades que desembocan en libertad e individualismo, que agudizarían la unicidad humana en pro de la universalidad.

Otra orientación un tanto relegada encuentra que la Modernidad es

en primer lugar, un proceso de *globalización*.

Lo que esto significa es que el proceso histórico de la modernización es, en primer lugar, un proceso en el cual se fabrica un tejido de relaciones humanas que cubre en la actualidad, directa o indirectamente, a toda la superficie de la Tierra, de tal manera que se puede y se debe releer la historia de la modernidad desde esta “mundialidad” de los asuntos humanos.

Esto representa un reto que provoca un giro epistemológico: de un pensamiento orientado por lo que podemos llamar una “lógica temporal” hacia un pensamiento en el que se manifiesta cada vez más evidentemente una “conciencia geográfica”. (Kozlarek, 2007a:9, las cursivas son textuales).

El ser humano, desde sus inicios, ha tendido a cambiar de residencia, ya sea por escasez de alimentos, variaciones climáticas, problemas sociales, catástrofes naturales y, recientemente, debido a mejorar su situación económica, etc. El error de cálculo que

condujo a Colón a un continente ignoto para el resto del mundo disparó las migraciones y, en consecuencia, complejizó las relaciones humanas. Paulatinamente, surgió una “conciencia de mundo”.

En un ligero acercamiento semántico-discursivo al término ‘globalización’, aparecen denotaciones del tipo «territorio común», «espacio compartido» por la humanidad, que es el globo terráqueo. Las formaciones discursivas derivadas de este criterio, entonces, desembocan en un sentido geográfico, tópico.

Mientras que la palabra ‘Modernidad’ se apoya en una conciencia temporal dirigida hacia el futuro, el concepto de la globalización tiene claramente raíces geográficas. “‘Globalización’ significa que una cierta condición de globalidad ha sido alcanzada. No *Utopía* (alguna suerte de «no-lugar») es el fin hacia el que se mueve la globalización, sino el único lugar al que toda la humanidad se puede referir comúnmente, a saber, la tierra.” (Kozlarek, 2004:216).

Debemos descartar de este segundo paradigma deducciones relativistas o igualitarias (homogeneizantes nuevamente); de no ser así, el espacio global sugeriría, un todo interconectado sin más que les restaría interés a las diferencias entre naciones, sería, entonces, la agudización del proceso tradicional de la Modernidad, pues aparecería de nuevo la idea de la uniformidad universal, por un lado, por el otro, la excesiva variedad cultural aunada al igualitarismo atentaría en contra de la especificidad por la que han luchado las numerosas comunidades humanas conocidas.

El giro conceptual, a la inversa, ha despertado un interés por las diferencias, esto es, un *éthos* (el sentido original de este término griego es “el lugar de vivir”) que albergaría una gran cantidad de contrastes de toda especie.

El pensamiento temporal es acumulativo. En cualquier instante se diluyen todos los instantes anteriores (y a veces también los venideros). En cambio, el pensamiento espacial o geográfico es contingente. Cualquier lugar mantiene sus singularidades en relación con todos los demás lugares. (Kozlarek, 2007a:10).

No se piense que la conciencia geográfica a la que alude la globalización elimina por completo las nociones temporales, simplemente no son éstas prioritarias. Resulta imposible, en la actualidad sobre todo, prescindir de una de las dos.

Los trabajos de autoconocimiento que revisamos tienen ya implícita una especificidad que intenta integrarse al resto de las formas de vida humana. Consideramos que es el trabajo de Paz el que alcanza a establecer un equilibrio entre lo propio mexicano y lo otro ajeno¹¹⁶.

Nos interesa resaltar otra de las modalidades contenidas en la categoría de la comunión, surgida de la citada labor de *traducción*, la cual entendemos como conciliación; la expondremos en tres fases en un flujo ascendente.

En primer lugar, la conciliación sucede en el (re)conocimiento de lo propio que no es, precisamente, valerse del otro para lograr la autoconciencia.

El viaje por *El laberinto* dismantela el constructo identitario oficial y expone la historia mexicana del poder; paralelamente, se erige un esquema humano más variado en el que constantemente afloran españoles e indígenas como colaboradores y donantes culturales decisivos e inseparables. Esta identidad resulta más sólida que la otra, pues el conflicto trágico que caracteriza a ambas herencias y los episodios posteriores que comparten las une entrañablemente; así, ninguna de las dos aparece negada por la otra¹¹⁷, por lo que ya no sería un constructo fragmentario. El viaje textual explora gran parte del “inconsciente cultural”, de todo aquello reprimido en la vida del país (fantasmas), hasta arribar al origen de todos los males, coyuntura tan humana como cualquiera: la dolorosa gesta de una nación. Esta regresión permite una nueva interpretación de la historia de México y un reencuentro del mexicano consigo mismo.

En segundo lugar, el encuentro con el mundo moderno estadounidense es la vía en la que el pachuco se (re)conoce como mexicano y (re)conoce al otro ajeno como diferente. La comparación cultural de los universos estadounidense y mexicano en *El laberinto* es una *traducción* —(re)conocer, dar a conocer— de mundos divergentes y, antes que nada, simplemente humanos. Como añadidura, dicha *traducción* nos hace patente la falta de homogeneidad en los procesos de modernización que modelan a ambos países¹¹⁸. El estudio se concentra en traer a la luz parte de las enormes disparidades entre esos mundos y cómo las “lee” cada una de las sociedades participantes en la disputa. El resultado es un intento

¹¹⁶ En sus obras literarias, dedicó espacios para la traducción.

¹¹⁷ No confundir la explicación del origen y manifestaciones de la (auto)negación en la cultura mexicana con unir, conciliar, las tradiciones indígena y española.

¹¹⁸ En nuestras Conclusiones nos encargaremos de este tema.

por entender el problema y ubicar zonas de confluencia: “La comparación no es únicamente una técnica o un método diferente de otras técnicas y métodos; es antes que nada una actitud ante el otro diferente: una apertura, y al mismo tiempo, un gesto de extenderle la mano al otro *concreto*.” (Kozlarek, 2007b:44, las cursivas son textuales).

En tercer lugar, una vez superado el encierro nacionalista y recuperada la autenticidad escondida en el fondo del ser (la conciliación que “otorga un orden vital propugnado por una comunidad justa, responsable y libre”¹¹⁹), ya no es posible postergar la inclusión de México en la historia y diálogo mundiales (conciliación con la humanidad). Encontrarse con el otro disperso y aislado requiere de una sensibilidad que no ha tenido México (Paz, 2004:339). El empuje homogeneizante de la Modernidad ha organizado y abierto los cauces para el encuentro entre naciones que comparten, *esencialmente*, los mismos problemas y un mismo destino¹²⁰; las acciones de un “país pequeño”, por primera vez, afectan a las grandes potencias.

La interculturalidad es un asunto delicado y de alto riesgo, compromete a establecer relaciones mercantiles hacia el exterior; a afrontar la migración; al intercambio de costumbres, productos y materiales, etc. El imperialismo realmente existente es una amenaza para las economías en desarrollo, al igual que la voracidad de los estados totalitarios. Paz cree que la apertura del país, por tanto, debe involucrar el trazado de un plan económico que no continúe propiciando la dependencia ni sacrifique los recursos naturales¹²¹: el desarrollo nacional no debe significar más pobreza.

La viabilidad y vigencia de las tres facetas de la conciliación y, en general, de la categoría ‘comunidad’ están sujetas a discusión, empero, no son estáticas ni definitivas: requieren de revisión y reconstrucción. En cualquier caso, creemos que son componentes identitarios que aportarían valiosos frutos, al menos, en planes nacionales de los ámbitos educativos y culturales, además, constituyeron una alternativa ante el profundo nacionalismo y la tipificación —comercial, folclórica, mutiladora y reduccionista— de la estampa rural, supuestamente mexicana por los que pasaba el país en la primera mitad del siglo XX. Fenómenos ambos que, comúnmente, iban de la mano: la mexicanidad se mostraba con gestos machistas y viceversa.

¹¹⁹ Ver el apartado “Nuestros días” de *El laberinto*.

¹²⁰ Ver el último apartado de nuestro Capítulo III.

¹²¹ Ver el último apartado de nuestro Capítulo III.

La conciencia de un mundo como territorio compartido que ha traído la globalización requiere de acciones y nociones que faciliten el diálogo plural entre culturas y al interior de ellas. El reto de los nuevos humanismos será acercarse cada vez más al humano de carne y hueso de todas las culturas, hacer del modelo occidental un “humanismo intercultural”¹²².

La identidad siempre está expuesta a enfrentamientos con otras identidades, con las cosas, con los significados de las cosas, en los que suceden deconstrucciones y acomodamientos, positivos o negativos, de los elementos que la constituyen. En la medida que su estructura conceptual (discursiva) y creacional (prácticas sociales) sea más sólida, los enfrentamientos negativos causarán menos perjuicios, habrá, entonces, una mejor disposición a aceptar cambios que enriquezcan la visión de mundo, las actividades cotidianas, las relaciones culturales propias y con las de otros pueblos.

Detrás de cada diseño identitario, se halla un compendio de ideas normativas, cuya intención será la de ocultar recursos dominadores o manipuladores; contrariamente a ese plan, las ideas sólo anhelan ser una aportación para el beneficio de una comunidad determinada. El humanismo de Paz intenta la consolidación de una identidad mexicana que conozca y reconozca su pasado, se libere de atavismos míticos y de ideologías nacionalistas sin “traicionarse”, lo que equivale a integrarse a la vida moderna sin abandonar la tradición, como ya habíamos dicho. Un humanismo en el que “los hombres se reconozcan en los hombres y en donde el ‘principio de autoridad’ —esto es: la fuerza, cualquiera que sea su origen y justificación— ceda el sitio a la libertad responsable.” (p. 320).

En esa medida, pues, el humanismo de Paz contiene una importante crítica de la modernidad. Eso no significa, sin embargo, que este autor persiga algún tipo de posición cómoda apoyada en el mito, como la que muchos han descubierto en el nacionalismo. Al contrario, el blanco de sus críticas es precisamente el último de los mitos de la modernidad, a saber, la idea de progreso, sobre la que Paz siempre albergó dudas. Paz sustituye la mirada del túnel, empecinadamente orientada hacia adelante, por un “mirar alrededor”. Esta mirada oblicua es una mirada hacia el otro que existe al mismo tiempo que yo. Pero también —y esto me parece más significativo— es una forma de resistencia, en la que se expresan la capacidad y la determinación de frenar el incesante atolondramiento y la permanente aceleración de la Modernidad; se trata de una

¹²² Ver “Prólogo” e “Introducción” en Kozlarek, Rüsen y Wolff (eds.), *Shaping a humane world*, New Jersey, Transaction Pub, 2012.

forma de resistencia que, superando la orientación puramente temporal, logra recuperar para sí la conciencia espacial y geográfica. (Kozlarek, 2009:126).

Conciliar comprende un conflicto entre opuestos. Conciliar llama a que esos polos se concilien, encuentren una alternativa a sus diferencias. El acuerdo fuerza a arriesgarse, a conceder parte de lo propio, a aceptar la otra parte, a dejar en el camino los intereses mezquinos, en provecho de la construcción de comunidad.

CAPÍTULO V: ESTADO Y MODERNIDAD.

Elísio Macamo plantea que África es un “fenómeno reciente”; se refiere a la conciencia que cobraron sus habitantes de “su condición existencial y respondieron activamente a ella” merced a las “luchas históricas de carácter ideológico, político y filosófico.” (Macamo en Rüsen y Kozlarek, 2009:168). Bajo estas condiciones: “África es una construcción moderna.” (Ibíd.:172). Lo mismo puede decirse de México. Esto implica un constante enfrentamiento entre tradición y Modernidad: una pugna dialéctica. Nuestra era, como ya hemos dicho, trajo esa disputa: la conciencia de que todo lo que representara el pasado estaba relacionado con lo tradicional, con lo antiguo y, en ocasiones, con lo obsoleto. A su vez, la tradición, las manifestaciones consideradas como originarias, inaugurales, genuinas, se niegan a sucumbir ante la homogeneización modernizante. Esta es una forma de vida y es una variante dentro del mundo moderno.

Estado y Modernidad son dos temas anejos que despuntan en la ensayística paciana, siempre ajustados a un marco de regularidades congruentes con su manera de actuar en la cultura mexicana: ambos motivan reacciones sociales contrarias de agresión-reacción y de obstáculo-oportunidad. La primera antecede y condiciona invariablemente el proceder del segundo.

Las diversas luchas que México ha enfrentado no pueden, en ningún momento, apartarse de la problemática de los dos paradigmas que acabamos de mencionar. Este choque ha afectado toda la vida del país hasta el momento.

La Revolución implicaba un retorno a las raíces indígenas, por el contrario, las ideas de libertad pertenecían a la Ilustración. El lema zapatista “Tierra y libertad” une estos dos conceptos y anula sus diferencias bajo una nueva resemantización. La Reforma se lanzó hacia un camino que iba en contra de la conciliación de opuestos, la fascinación por una vida de corte occidental marginó a gran parte de la sociedad mexicana del momento y no tardó mucho tiempo en erigirse un régimen deshumanizante y absolutista. La superestructura teocrático-colonial-feudal eliminó la dominación teocrático-feudal del estado-nación indígena e instauró la explotación, el patrimonialismo y el paternalismo que se han convertido en un lastre hacia la ruta de una, como la nombra Paz, verdadera

democracia “moderna”¹²³. El estado posrevolucionario es el principal impulsor de la modernización y, por el contrario, permite la existencia de prácticas incoherentes y atávicas: proteccionismo, tendencia encaminada hacia la oligarquía, contubernio con sindicatos, excesiva burocratización, permanencia en el poder de un único partido (el PRI), dominación, etc.

Aparte de ser uno de los principales creadores y difusores de mitos e ideologías, el estado moderno es sinónimo de fuerza; impersonalidad; diríamos, a diferencia del monstruo de Hobbes, es una máquina. La particularidad del poder en México es la ambigüedad que se resume en el término ‘ogro filantrópico’¹²⁴. “Salvo durante los interregnos de anarquía y guerra civil, los mexicanos hemos vivido a la sombra de gobiernos alternativamente despóticos o paternos pero siempre fuertes: el rey-sacerdote azteca, el virrey, el dictador, el señor presidente.” (Paz, 1979b:86-87). En contraposición con el estado totalitario ruso que eliminó a la burguesía, “sometió a los campesinos y a los obreros, exterminó a sus rivales políticos, asesinó a sus críticos y creó una nueva clase dominante, el Estado mexicano ha compartido el poder no sólo con la burguesía nacional sino con los cuadros dirigentes de los grandes sindicatos.” (Ídem.:91). Tengamos en cuenta que ni el paternalismo ni las alianzas han sido del todo tersos. Imposible borrar de la historia las incontables represiones a maestros, campesinos, indígenas y obreros; la forzada adhesión de los sindicatos autónomos a la CTM que culminó en 1947; el ataque a los ferrocarrileros en 1959; la masacre de Tlatelolco en 1968... A contrapelo, se halla el gran proyecto nacionalista de reconstrucción material y humana iniciada en los años veinte, que ya conocemos.

Ese proceder no busca algo semejante a un balance de fuerzas o a ceder amplios espacios para los gobernados. Creemos, por tanto, que Paz comete una exageración al asegurar que el estado mexicano “ha compartido el poder” con otros organismos sociales; el estado no podía permitirse semejante ligereza. El poder político no busca sino el bien del grupo que lo ostenta, compartirlo sería atentar contra sí mismo. “El fin del poder es lograr el mayor dominio del todo social por una de sus partes.” (Villoro, 1997:87). Recordemos, además,

¹²³ Paz califica así a la democracia con la intención de hacer notar que se refiere a una forma de organización horizontal, integral y cercana a la segunda mitad del siglo XX.

¹²⁴ Si bien es cierto, el término trata de definir al estado moderno en general, de manera más específica, Paz se enfoca en la variante mexicana.

que no fue sino hasta los setenta que empezó el declive de un régimen que se distinguía por su verticalidad (varios generales ocuparon la silla presidencial). Lo que ha sucedido en realidad es que, para mantener su hegemonía, la superestructura ha recurrido a prácticas viciadas, a un doble discurso, esto es, la corrupción como una de las formas más recurrentes del gobernar; este revestimiento o enmascaramiento de su actuar puede dar la impresión, en muchas ocasiones, de apertura. La imposición, por decir, de un líder sindical comprado o salido de las filas del partido oficial no puede llamarse “compartir el poder”, sino la creación de un Aparato Ideológico de Estado. En cuanto a la burguesía, es precisamente esta clase social la que le ha dado vida y forma al estado mexicano del siglo XX al infiltrarse, sin ausencia de dificultades, en él. El estado posrevolucionario no interrumpiría su plan de implantar una economía netamente capitalista y sustentarse en una burguesía centralizada, por lo que tuvo que debilitar a varios grupos opulentos, principalmente hacendados¹²⁵, y, a la vez, dar una cara populista.

El político mexicano es uno de los personajes que Paz analiza; lo caracteriza como un perfecto simulador o gesticulador (como la pieza teatral de Usigli): sujeto megalómano, de doble personalidad, falso, ególatra, ninguneador. Este es un acierto que no concuerda con la posición anterior. Los signos que distinguen al político no se detienen en el campo psicológico del uso de la máscara para esconder y proteger al ser auténtico; al estar el poder de por medio, esas actitudes “sesgadas” se trasladan al campo nocional del término ‘ideología’. El discurso político es persuasivo, entonces, opera, ciertamente, con base en formaciones ideológicas en las que “Los fines benéficos para un sector [el gubernamental, en este caso] se disfrazan de bien general.” (Ibíd.:79). La inautenticidad del político es un medio para la conquista del poder. Entendemos el poder político como: a) las acciones que un grupo gobernante ejerce sobre sus representados, con el fin de limitar, controlar u obstruir las propias de estos últimos; o, b) cuando ese mismo grupo dominante doblega la voluntad de una colectividad al imponer la suya. (Ibíd.:82).

Para Paz, la Revolución es el punto de comparación para evaluar al estado mexicano posterior a ese movimiento social. Marca las metas que debería haber alcanzado el país. Además de una vida democrática, ellas son: a) acabar definitivamente con el régimen

¹²⁵ La siempre deficiente aplicación de la Reforma Agraria fue un golpe contra la oligarquía regional.

feudal que se agudizó con el porfirismo y llevar a cabo la reforma agraria; b) asirse a la técnica como núcleo transformador de la sociedad; y c) la supresión de la dependencia política, económica y cultural que ejercen los países poderosos. (La nación prototípica de la dominación es, lógicamente, Estados Unidos.)

Las cuatro iniciativas se complementan y equilibran: unas son modernas y tradicionales otras e involucran a todos los sectores de la población. Para vivir en/la Modernidad, no se debe traicionar la tradición; el porvenir del país debe partir de la fuerte conciencia de que pertenece a ambas vertientes. Creación, recreación, adopción, adaptación, memoria y visión de futuro serían puntos concluyentes para los tiempos del México de los cincuenta.

No sé si la modernidad es una bendición o una maldición o las dos cosas. Sé que es un destino: si México quiere ser, tendrá que ser moderno. Nunca he creído que la modernidad consista en renegar de la tradición sino en usarla de un modo creador. (Paz, 1990a:57).

La burguesía creció bajo el cobijo del régimen porfirista, se fortaleció en la posrevolución y se volcó contra el estado moderno para disputarle el mando y, así, poder dirigir el país, lo que atenta contra el deseado equilibrio de fuerzas entre: “nacionalismo e imperialismo, obrerismo y desarrollo industrial, economía dirigida y régimen de ‘libre empresa’, democracia y paternalismo estatal.” (p. 326). Al final de cuentas, no hay una receta, el camino está abierto a las oportunidades, “Inventar, si es preciso, palabras nuevas e ideas nuevas para estas nuevas y extrañas realidades”. (p. 338).

Paz dibuja un estado que no adquiera el control total como el de la Unión Soviética ni se pierda en un rol típico de empresario similar al de los países industrializados; debe seguir siendo el organismo que intervenga justa y decisivamente en la transformación social¹²⁶; debe dejar atrás el largo momento paternalista-cruel en el que se hizo “propietario” y “caprichoso” para actuar como el estado justo que respeta las actividades políticas y económicas entre capital y trabajo, comerciantes y consumidores, que adquiera un rostro humano: falible, abierto y tolerante.

¹²⁶ Ver el proyecto económico que trazamos en el último apartado del Capítulo III, en el que el capital privado nacional adquiere mayor participación y la industria interna inicia una labor integral que se ajusta al aprovechamiento de los recursos naturales del país con el objeto de combatir la dependencia, la pobreza y la explotación desmedidas.

Con cierta ingenuidad quizás y cercano al final de sus días, Paz escribió un artículo en 1990, “México: modernidad y patrimonialismo”¹²⁷, en el que apoya con mostrado optimismo las reformas salinistas aparecidas en el segundo informe de gobierno, acto que le valió duras críticas al pensador. En dicho ensayo, marca las diferencias entre el estado propietario y el estado justo que acabamos de señalar. Al parecer, el país se había deshecho del ogro filantrópico de antaño y se dirigía con rumbo claro hacia las tan ansiadas democracia y Modernidad. Pero ¿cuál Modernidad?

La pregunta infiere, al menos, más de una modalidad de la Modernidad. En efecto, existe un patrón teórico y existe la práctica de la Modernidad que se *hace* día con día en diferentes sitios del planeta. En sí, el modelo teórico ha seguido con cierta regularidad la pauta de las iniciativas básicas que surgieron hace poco más de quinientos años (cientificismo, humanismo, novedad, etc.) y, claro está, aumentado otras. No obstante, el hecho mismo de esa especie de competencia temporal que ideas, objetos, actitudes, etc. libran por colocarse a la punta, a la vanguardia, modifica las propiedades intrínsecas a la Modernidad. Los marcados contrastes entre los países industrializados y los no dominantes son una prueba fehaciente de la falta de plenitud del proceso de homogeneización implícito en la Modernidad. (Sin caer en imprecisiones, el proyecto homogeneizador, hasta el momento, sí es representativo de la Modernidad, los resultados son los que difieren del intento.)

Habría, entonces, que discutir si en verdad el cúmulo de dichas propiedades intrínsecas adjudicables a tal paradigma existe debido a la inercia producida por el deseo de cambio o, en su defecto, cuáles de ellas se conservan.

Retomemos las palabras de Marx vertidas en el *Manifiesto comunista*: “Todo lo sólido se desvanece en el aire.” La Modernidad conlleva armas, argumentos y procedimientos iconoclastas que arrasan con todo lo establecido y, en dado caso, tienen la facilidad de quebrantar sus bases¹²⁸. La obsesión por romper con el pasado, inmediato o lejano, somete a la Modernidad a corroer su interior y a promover el nihilismo.

Paz dice que en la repetición de la ruptura o negación de la continuidad se ha gestado ya una tradición.

¹²⁷ Aparecido en *Pequeña crónica de grandes días*, México, FCE, 1990a.

¹²⁸ Recomendamos los textos de Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Bs. As., FCE y de Marshal Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.

Al decir que la modernidad es una tradición cometo una leve inexactitud: debería haber dicho, *otra* tradición. La modernidad es una tradición polémica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad. (Paz, 1981:18, las cursivas son textuales).

En otro lugar, repite las mismas ideas:

lo nuevo se opone a lo antiguo y esa oposición es la *continuidad* de la tradición [en la Modernidad]. La continuidad se manifestaba antes como prolongación o persistencia de ciertos rasgos o formas arquetípicas en las obras; ahora se manifiesta como negación u oposición. (Paz, 1990b:20, las cursivas son textuales).

La referencia a una perseverante renovación descubre, al menos, cuatro grandes asuntos en honda correspondencia compartida: heterogeneidad, conflicto, resistencia y posibilidad.

La heterogeneidad nos revela que no hay una Modernidad, hay múltiples procesos modernizadores: nos dice Paz que la Modernidad “nunca es ella misma: siempre es *otra*.” “[Y] está condenada a la pluralidad”. (Paz, 1981:18, las cursivas son textuales). Nosotros extraemos de esto que la variedad no necesariamente dirime los problemas entre naciones, al contrario, es ella uno de los motivos de pugna, pero, y esto es lo más importante, pone a discusión la diferencia, la cual, en las últimas décadas, ha descollado como derecho y como conciencia, no sólo en ámbitos internacionales, sino al interior de los países. Los temas de la libertad sexual, reconocimiento de las minorías, legislación del aborto, feminismo, equidad de género, uso de drogas, derechos de los infantes, autonomía de los pueblos indígenas, ecología, etc., no nos son desconocidos. Desafortunadamente, en el anverso de la moneda, no hemos sido capaces de dialogar al respecto de acciones discriminatorias, cosificadoras, fanáticas, radicalistas, por mencionar algunas, y llegar a un acuerdo común.

La Modernidad ha traído consigo la crítica de la tradición y el conflicto entre ambos paradigmas. “Lo que distingue a la modernidad es la crítica: lo nuevo se opone a lo antiguo”. (Paz, 1990b:20). Tengamos en cuenta que la tradición es fundamento de la identidad; si la Modernidad arrastra hacia la inevitable globalización, hacia una homogeneización cultural, el enfrentamiento entre distintas formas de vida humana tiende a

violentar las costumbres y valores en los que se sustenta un pueblo cualquiera. Queda un valioso recurso que es tomar la voz, construir la crítica de este avasallamiento.

La crítica es un criterio que la Modernidad ha impulsado vigorosamente y que se ha convertido en uno de sus principales oponentes deconstructores; por lo tanto, estamos en facultad de indicar que, si la Modernidad es un destino inevitable, el fin último no reside en estigmatizarla, sino en aprovechar las mismas herramientas o medios positivos que ella brinda para contrarrestar sus efectos negativos, en saber poner en la balanza lo que queremos de la Modernidad y lo que conservaremos de la tradición.

Frente a la Modernidad, la tradición no está condenada a desaparecer: hay una conciencia que mueve a resistir. La tradición, al contrario de lo que se piensa, se vuelve más necesaria en estos tiempos. “Lo viejo de milenios también puede acceder a la modernidad: basta con que se presente como una negación de la tradición y que nos proponga otra.” (Paz, 1981, 21). Todo elemento de la realidad, bajo ciertos procedimientos, tiene la capacidad de atraer hacia sí la atención, fascinar, seducir y repeler. Pensemos que el vertiginoso avance tecnológico, concretizado en incontables objetos de consumo, causa ansiedad por poseer o bien temor por la materialización desmedida. La fascinación se mueve en ambos campos nocionales (atracción y repulsión). Es difícil, por tanto, permanecer indiferente en presencia de la Modernidad, pero no de manera pasiva. La lucha que encaran los pueblos calificados como tradicionales en contra de la homogeneización es un proceso en el que les va la vida. Así mismo, otras colectividades, pasadas o presentes, han adoptado actitudes rebeldes cuando la injusticia o el poder pisotean sus intereses de clase. Democracia, libertad, igualdad, paz, estado de derecho son algunas banderas que se han levantado como defensa para salvar la opresión; concepciones ellas que han sido razonamientos recobrados o esgrimidos por la discursividad a la que convoca el proyecto modernizador.

Finalmente, la posibilidad. La Modernidad es irremediablemente contradictoria y ambigua, es tiempo de crisis. Las aberraciones históricas parecen ser la norma ética. Paz sentencia: “Todo parece una gigantesca equivocación. Todo ha pasado como no debería haber pasado, decimos para consolarnos. Pero somos nosotros los equivocados, no la historia. Tenemos que aprender a mirar cara a cara la realidad.” (p. 338).

La contradicción modela la concepción que Paz tiene de la Modernidad, empero, dentro de las problemáticas de los tres asuntos anteriores, existe siempre una salida; es por tales facultades que la Modernidad no excluye la oportunidad, la posibilidad de cambio.

Paz se vale de los marcados contrastes del universo humano para siempre encontrar un centro de gravedad en el que hace coincidir o, más justamente, conciliar las divergencias con el objeto de presentar una vía alterna, un perfil más humano de la realidad. Conciliar no es olvidar ni disolver la diferencia, es invitación a participar, a hacer comunión.

El laberinto termina con líneas optimistas. El destino del mundo ha dejado de ser maniqueo, no se puede reducir a la simplicidad de las rutas que marcan las dos potencias (“monstruos”): Rusia y Estados Unidos. El destino del mundo es compartido: nuestros problemas no son diferentes a los del resto de las naciones. El ostracismo del mexicano se trueca en abrazo con el otro. El país debe corregir sus negaciones históricas y substituir la gesticulación por el acto verdadero, la palabra debe “reconciliarse” con la acción y ambos con la evidencia humana “de nuestros semejantes.” (p. 340).

La caída de las grandes verdades y de las grandes teorías sume al ser humano en una abismal soledad, pero con la posibilidad de la autenticidad y la comunión. El ser humano debe asentarse en su historia, en su tradición, para fortalecer su identidad y encarar con mayor solidez y certidumbre los tiempos venideros.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES.

Claudio Lomnitz, en *Las salidas del laberinto* (publicado en 1992), se hace una pregunta que aclara más de lo que ignora. Concuera con algunas de las afirmaciones que hace Aguilar Mora en el ya mencionado texto *La divina pareja, historia y mito; valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*, en cuanto a que *El laberinto* se ha convertido “en una secuencia de imágenes pedagógicas de conversaciones de sobremesa, que no plantean conflictos demasiado complicados, ni postulan situaciones dialécticas históricas” debido, principalmente, a que, como ya referimos, Paz “confunde la historia con la percepción de la historia” y hace que el país se vea atrapado en una secuencia de repeticiones históricas circulares, lo cual es una *falsa* tradición: “una imagen proyectada, un espejismo, una ilusión” (Mora, 1991:25 y 37). Lomnitz argumenta: “Sin embargo, esta falsa tradición (porque en verdad es falsa) es capaz de generar en Paz unas descripciones de la cultura mexicana que no podemos subestimar ni desechar como nacionalismo” (Lomnitz, 1995:25). El antropólogo cita a Paz cuando este último se refiere a que en la cultura mexicana existe una preeminencia de lo cerrado frente a lo abierto, inclinación que se manifiesta como “amor a la Forma.” Lomnitz reflexiona y, entonces, surge la duda:

Sorprende la facilidad con que podemos entender y de construir (sic) las falacias de la teoría paciana acerca de cómo se genera la cultura mexicana (la psicohistoria de México, el mecanismo de la «soledad», etc.), y en cambio, lo difícil que resulta analizar el pasaje que se acaba de citar [sobre la preeminencia de lo cerrado frente a lo abierto y el amor a la forma]: *nos convence y no entendemos por qué*. El sociólogo puede catalogar todos los errores de la seudohistoria pero no logra desechar de buenas a primeras lo que dice Paz sobre el mexicano (ni siquiera el contraste que establece entre las culturas de México y Estados Unidos). (Ídem., las cursivas son nuestras).

¿Por qué convencen algunas conclusiones de Paz? La respuesta siempre ha estado en gran parte de los análisis sobre la cultura mexicana, quizás sea la falta de rigor analítico lo que la vuelve difusa; en contraparte, tenemos una larga lista de características en la que se cree encontrar un supuesto mexicano de carne y hueso, la revisión de mitos que se vuelve otro gran mito, el abuso de términos poéticos, la ausencia de una teoría objetiva, etc.

A diferencia de lo que pide Lomnitz para una antropología (hacer estudios cuyo campo de acción sea más reducido: el mexicano de cierta clase social, vecino de cierta región, marcar el espacio temporal, discriminar entre hombre y mujer, etc.), nuestra necesidad es justificar las categorías culturales que hemos obtenido de la caracterología de *El laberinto*. La búsqueda del perfil antropológico en ese texto debe dejar paso a la reflexión filosófica.

Las llamamos categorías, ya que son una clasificación jerárquica de formas en que se manifiesta un fenómeno cultural, comprendidas desde una perspectiva disciplinar o de un campo especializado del pensamiento humano. En nuestro trabajo, son los ejes teóricos, no únicos ni absolutos, para abordar ciertos aspectos de la cultura mexicana dentro de su propia historia, es decir, son llaves de entrada para acceder a discursos y prácticas sociales que se han anquilosado en la cultura mexicana.

Para empezar, debemos partir de una categoría superior, es decir, de una constante que nos fuerce a reflexionar sobre el ser del ser humano, sobre su condición. No pedimos una respuesta definitiva, sino un factor teórico que permita mantener constante dicha reflexión.

Como hicimos ver en la Introducción, los drásticos cambios (principalmente científicos) con los que se inaugura el Renacimiento provocan un giro conceptual del otrora pensamiento medieval: paulatinamente la razón divina se ve superada por la razón humana y la verdad única se disemina en pequeños pero innumerables trozos de realidad. Esto se corresponde inversamente con la concepción de un ser humano único y esencial: ahora se hará notar su contingencia y su falta de asidero.

La aportación de Uranga en cuanto a entender al ser humano como accidental nos permite tener continuamente presente la pregunta que interroga por el ser humano. La accidentalidad es un concepto eje que retrotrae dicha pregunta siempre en diferente forma; es esta variedad inconmensurable la que nos fuerza a preguntarnos por nosotros mismos, por nuestra comunidad y por la condición humana o, a la inversa, queremos encontrar algunas formas de esa accidentalidad en ciertos conjuntos humanos.

La accidentalidad en la cultura mexicana se ve constantemente vinculada a y mediada por un choque entre dos formas complejas de vida: la española y la indígena. Este conflicto se describe ya sea como el estar-*nepantla* de Uranga, el México profundo de Bonfil Batalla, el sentimiento de inferioridad y la cultura derivada de Ramos, el relajo mexicano de Jorge Portilla, la visión de los vencidos de León Portilla, la reivindicación del pensamiento

mexicano (y latinoamericano) frente al occidental de Zea, la revisión de los discursos mitologizantes y hegemónicos de Bartra, etc.

La rivalidad entre las microsemióticas soledad y comunión de Paz no es ajena a ese choque, recordemos que el origen de esa dicotomía se remonta a la Conquista. La soledad nace del desprendimiento que el mundo indígena experimenta por la imposición del régimen español, así, se despierta una necesidad por la búsqueda de un retorno al punto original en la conciencia del recién conquistado. Los eventos históricos posteriores reviven esa soledad bajo distintas circunstancias y el deseo por el retorno hacia la tradición anterior u otra matizada como germinal.

El arribo de la Modernidad al continente Americano, entonces, coloca al centro de la discusión el choque discursivo de los paradigmas referentes a lo tradicional y a lo moderno.

Si la Modernidad despojó al mundo occidental del punto de anclaje que representaba la vida eterna prometida por el cristianismo, en América, por el contrario, dotó al mundo indígena de ese mismo asidero, empero, provocó el eterno vaivén entre un polo y el otro.

En nuestros días, la Modernidad nos empuja hacia la homogeneidad universal, mientras que la tradición lo hace hacia una especificidad regional; ésta es la disputa centenaria en América Latina con más predominio.

Dentro la oposición soledad/comunión, hemos encontrado categorías derivadas que complementan ideas sobre y reafirman ese conflicto para la cultura mexicana. Sabemos que una colectividad humana dista mucho de determinarse por o constreñirse a un puñado de formas de ser; lo relevante en ellas es, primero, su consistente capacidad de convocarnos a niveles profundos de análisis en donde nos reconozcamos como seres humanos y, segundo, su capacidad de provocar la interminable meditación sobre nuestra condición.

Revisemos esas capacidades en los conceptos que hemos colocado como característicos de la cultura mexicana.

La soledad se experimenta ante un estado de abandono o de falta de plenitud. Un individuo se siente solo cuando se ha alejado —por la fuerza, por necesidad o por razones naturales— de algo o de alguien con quien había establecido lazos de filiación y de identidad. La separación o pérdida ocasiona un vacío que solamente puede llenarlo, precisamente, aquello que quedó distante. El vacío fuerza al individuo a reflexionar acerca de su existencia: equiparará lo que ha sido hasta el momento con el proyecto de lo que será

con semejante falta. Aquí se despliega un delta de posibilidades. El individuo puede hacer frente a la adversidad con recursos —materiales o intelectuales— disponibles; su ser, en consecuencia, se verá fortalecido. Si la separación fue violenta, no descartamos que la persona se sienta vulnerable, que en todo momento presienta una nueva agresión; en tal caso, buscará la protección de su integridad. La soledad, entonces, se torna un tema vital y puede provocar un agudo aislamiento. Entre menor sea el contacto con los otros o con el medio, mejor cuidado se estará. El ser de esa persona resulta disminuido, cercano a la nada; se escoge, así, la negación de sí mismo. El entorno o el *otro* es la antítesis del *yo* menguado. El o lo *otro* se llena, en apariencia, de facultades positivas o hegemónicas que arrebatarían en cualquier momento lo poco que cree quedarle al que soslaya su *yo*.

La negación del *yo*, como la entendemos, no fuerza al individuo a olvidarse plenamente de sí (lo que sería una patología); muy al contrario, es cuando más se cuida de seguir siendo; simplemente, ese individuo reduce las capacidades activas transformadoras del ser o las destina al cuidado de sí: decide encerrarse en un agudo determinismo, en una existencia que exija el mínimo de cambios bruscos, lo que contraviene, en gran medida, su capacidad de adaptación y de maleabilidad.

Es verdad que, al escoger esa ruta, el individuo da razón de su accidentalidad y de una capacidad creadora, aunque reducida; alternativa que es una posibilidad de respuesta ante las circunstancias, pero, al acercarse a la nada, decimos que niega su plenitud de ser, cierra la puerta a otras posibilidades, principalmente, a la facultad de interacción con el mundo. La conciencia de ese sujeto resulta de una fuerte negación de sí.

Toda conciencia necesita del *otro* o de algo para afirmarse, claro está: la conciencia de sí deviene por contraposición con lo ajeno. Nos referimos, pues, al hecho de decidir *no* desplegar el mayor número de capacidades que favorezcan la construcción de una identidad más sólida, de *no* remediar la adversa situación, de estancarse, de concebir el exterior como una amenaza; esto es, para afirmarse, ese sujeto necesita negarse: elude el compromiso de una existencia más activa.

En la cultura mexicana, existen prácticas y discursos sociales que exponen un prejuicio al momento de comparar lo propio con lo extraño, cultural o racialmente hablando. De manera general, detectamos dos tipos de prejuicios: los que presumen una inferioridad y los

que presumen una superioridad¹²⁹. Lo que obliga a estar de un lado o del otro es, correspondientemente, la conciencia del choque entre lo tradicional y lo moderno. Las denotaciones que acompañan a lo moderno demeritan o transgreden las que acompañan a lo tradicional (novedad/anacronismo, privilegio/desventaja, superior/inferior, etc.). No obstante, colocarse del lado de la tradición significaría, en casos extremos, un cierto privilegio: se reviste, exageradamente, lo propio para que parezca mejor que lo extraño¹³⁰. Este vaivén indica la construcción de una ficción que encubre una forma de ser disminuida. Lo propio se parangona con la patria y se configura como un signo que adquiere denotaciones de protección, de refugio.

Se nos podría objetar que, en la actualidad, el nacionalismo ha perdido vigencia, por lo que nuestras afirmaciones resultan inadecuadas. Recordemos el concepto de cultura que presentamos en la Introducción:

Campo regulado de producción semiósica que cuenta, en principio, con reglas estructurales de carácter primario que permiten la gestación y la circulación de sentido. Es decir, todo evento (material, concreto, abstracto o ideal) que se sucede en la cultura *puede* producir un proceso de significación que se resume en la producción y comunicación de signos.

Un gran número de signos pervive durante el tiempo y se materializa en prácticas y discursos sociales; dentro de estas dos últimas actividades, nosotros encontramos condensados y sedimentados los conceptos que distinguimos como categorías culturales¹³¹. Ahora bien, gracias a la globalización, han despertado en México movimientos que pugnan por la integración de grupos marginados en el nuevo orden mundial (*v. gr.* el neozapatismo) y por el reconocimiento de esos mismos grupos como actores decisivos en la producción de bienes nacionales (culturales y comerciales). Veamos cómo, bajo nuestro marco teórico, la

¹²⁹ Como estamos en niveles de significación, no nos referimos a un complejo de inferioridad o de superioridad. Aunque sean temas más que abordados, necesitan de una revisión más teórica. Estamos aludiendo, por ejemplo, a los juicios y comportamientos en ambientes deportivos, de democracia, de justicia, de avances tecnológicos, de organización social, de corrupción, de color de la piel, de pureza de sangre, de pasado histórico, etc.

¹³⁰ Paz traduce esto como la exposición de la mexicanidad; Ramos dice que hay una mezcla de machismo con nacionalismo; Uranga piensa que el indigenista se acoge al mundo indígena como último reducto; otros más indican un resentimiento.

¹³¹ Esta labor, a la vez, se distancia de la antropología, pues no sería nuestro elemento de estudio un supuesto mexicano, sino ciertas actividades que se reconocen dentro de la cultura mexicana.

categoría de la negación surge a raíz del choque entre dos proyectos diferentes y antagónicos: lo tradicional lucha por deshacerse de una negación, un avasallamiento, que lo moderno ejerce sobre él. Si hiciéramos un rastreo retrospectivo de este conflicto, nos percataríamos de que esa imposición se ha repetido, querámoslo o no, en diversas ocasiones, de distintas formas y con diferentes resultados, en la historia del país.

La tradición, a fuerza de un difícil convivir con la Modernidad, se ha hecho de conceptos de su contraparte: patria, democracia, igualdad, libertad, son algunas herramientas que sirven como defensa frente el embate moderno. La resistencia rompe el cerco del aislamiento e invita a desarrollar otras capacidades humanas más activas.

El vacío que sucede a la separación de aquello tan estimado mueve al sujeto a hallar un complemento que remedie, parcialmente, la soledad. La trascendencia del elemento perdido es tal que formaba parte de un círculo identitario: el elemento contenía signos que le explicaban al sujeto parte de su existencia en el mundo, la cotidianidad reforzaba y adecuaba esos signos dependiendo de las circunstancias inmediatas. Sin esos lazos identitarios la razón de ser en el mundo se modifica negativa y drásticamente. Con base en el significado de esos lazos, es que la falta se traduce ahora como orfandad, como falta de sostén, de amparo: la identidad del sujeto carece de un fundamento vital, sustancial, que le permita desarrollarse más plenamente.

Una definición del término ‘marginal’ comprende el término ‘separado’. De la pugna entre los dos multicitados paradigmas, tradición y Modernidad, no es aventurado encontrar formaciones discursivas cuyo núcleo tenga la forma polarizada victimario/víctima¹³²; de la segunda parte de la dicotomía, extraeríamos la connotación «marginado»: una persona o un grupo no integrado a la sociedad, una persona o un grupo puesto o dejado en condiciones políticas, sociales o legales de inferioridad¹³³. Al sujeto de ambas proposiciones se le ha separado de algo.

Pensemos cuántos elementos pueden funcionar como signos capaces de otorgar identidad, asidero, refugio, a un individuo: el lugar de nacimiento, el trabajo, las tradiciones, la religión, la familia, la comunidad, la historia, la patria, etc. Por esa capacidad de vincularse

¹³² Recordemos el breve análisis que hicimos en el mural de Orozco en el Capítulo II.

¹³³ Veamos la pertinencia que este análisis guarda con el grupo de neozapatistas.

con el concepto “refugio”, es que esos signos adquieren denotaciones maternas; la separación de cualquiera de ellos se experimenta como orfandad.

Nuestras vidas carecen de sentido si se rompe toda relación con una comunidad de otros hombres en que podamos reconocernos. La necesidad de pertenencia y reconocimiento se satisface de varias formas en comunidades cercanas a nuestras vidas: la familia, los grupos locales, la aldea, la escuela, la empresa, el barrio. Pero la insatisfacción perdura si no nos sentimos vinculados a una comunidad más amplia que sea portadora de valores universales: la de todos aquellos que comparten una vida colectiva, que concuerdan en ciertas creencias básicas, con los que podemos darnos a entender en la misma lengua; en suma, una comunidad de cultura. (Villoro, 2002:36).

Nuestra identidad es una en el ambiente familiar, otra como familia, otra en el ambiente escolar o en la calle, otra como todas esas colectividades juntas, como miembros de una cultura, otra como pueblo, como ciudadanos, otra como nación. Tenemos, entonces, las capacidades de alongarnos y de contraernos, de adaptarnos al tamaño de los ambientes en los que nos encontremos durante nuestra vida. De la cultura obtenemos estas capacidades, la cultura nos abastece, después de todo, de puntos de apoyo.

No hay humanidad fuera de la cultura —desde las esferas corporales y sexuales hasta las esferas del intelecto, desde el orden anímico-afectivo hasta el orden conceptual, desde el plano individual hasta el mundo social—. En verdad, los conceptos de humanidad y cultura son coextensivos. El ser humano no “tiene cultura”: *es* cultural. (Ramírez, 2005:87-88).

La aguda y diversa crisis en el país ha acentuado fenómenos como la migración, el desempleo, el abandono de tierras de cultivo, la doble nacionalidad, la biculturalidad, el trabajo informal, la miseria, la opulencia, la explotación, en fin. Signos de amparo y orfandad se recrean en cada uno de esos problemas. El regreso a esos temas ya tan discutidos en la cultura mexicana no hace sólo que recordarnos que no los hemos resuelto y que merecen una revisión constante bajo nuevas perspectivas.

El problema del ser del hombre (de la humanidad del ser humano) es uno de los problemas cruciales del pensamiento moderno. Como todo problema realmente profundo, es decir, filosófico, está ya siempre resuelto y es a la vez inagotable. En efecto, forma parte de nuestras condiciones básicas de existencia saber lo que nos distingue de otros modos de ser (piedras, estrellas, dioses, pájaros) y los que nos asemeja a otros seres humanos. (Vieyra, 2008:139).

La crítica a la Modernidad que se hace desde varias posiciones no siempre combate blandiendo una salida radical plenamente antimoderna. De hecho, muchas propuestas hacen un llamamiento a la participación de todos los sectores sociales en un proyecto nacional horizontal. El concepto de comunión implica tener la conciencia de que ha sido posible, a lo largo de la historia del país, conciliar determinados valores tradicionales con los modernos.

A pesar del gran conflicto, la Modernidad se ha instaurado como una forma de vida en los pueblos no occidentales; por tanto, deberíamos reformular el siguiente cuestionamiento, hablando de la cultura mexicana: ¿Hemos alcanzado ya la Modernidad o qué tan modernos somos?, por ¿cómo hemos vivido la Modernidad, cuáles han sido nuestras experiencias?

El giro nocional que ha traído a colación que el planeta es un espacio compartido entre seres humanos y entre seres humanos junto con otras formas de existencia es, en parte, una conquista de las culturas no occidentales y, a la vez, es una invaluable oportunidad de diálogo intercultural, un diálogo que muestre otras formas de ser seres humanos.

El análisis de la dupla soledad/comunión nos ha permitido aportar una posibilidad de lectura de *El laberinto* diferente a las habituales y, a la par, mostrar un dinamismo, sin que esto eche abajo lo que hemos señalado como pasividad, en la cultura mexicana que permite localizar y entender cierta especificidad. Más que contradicción entre dinamismo y pasividad es una constante pelea entre ambos que desvela la imposición de poderes (religiosos y políticos), de mitos, de ideologías, de una clase social sobre otras, de falsas salidas, etc., que constriñen la plena creatividad de la cultura mexicana. No estamos hablando de que esa coacción llene todos los rincones de la cultura ni, mucho menos, de que sea la explicación de que el país esté ubicado a la zaga de las naciones industrializadas. Una sociedad no debe medirse por simples parámetros desarrollistas. Hablamos de una participación más clara en los problemas mundiales, de un esfuerzo más colectivo en la

revisión de la historia nacional, de un involucramiento de más grupos en la discusión y crítica de nuestros tiempos, en suma, de un fortalecimiento de ese constructo variopinto que llamamos identidad.

La correspondencia que *El laberinto* mantiene con otros textos anteriores, coetáneos y actuales merece un trabajo particular, lo cual es un aliciente para una investigación posterior.

BIBLIOGRAFÍA.

-
- Althusser, Louis (1982), *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y presente.
- Aguilar Mora, Jorge (1991), *La divina pareja, historia y mito; valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*, México, Era.
- Amin, Samir (1989), *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI.
- Anderson, Benedict (1997), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Arcadia, Polibio de (Ikram Antaki) (1996), *El pueblo que no quería crecer*, México, Océano.
- Aristóteles (1980), *Obras filosóficas*, México, Cumbre.
- (2003), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
- (2004), *Metafísica*, México, Porrúa.
- Bagú, Sergio (1989), *La idea de dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI.
- Bartra, Roger (1996), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- (comp.) (2002), *Anatomía del Mexicano*, México, Plaza y Janés.
- (2008), *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE.
- Bauman, Zygmunt (2003), *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE.
- (2006), *Modernidad líquida*, Bs. As., FCE.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Béjar, Raúl y Héctor Rosales (coords.) (1999), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Siglo XXI.
- Berman, Marshall (1989), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, México, Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2005), *México profundo, una civilización negada*, México, Random House Mondadori.

- Bobbio, Norberto (1994), *El existencialismo*, México, FCE.
- Buber, Martin (2005), *¿Qué es el hombre?*, México, FCE.
- Cassirer, Ernst (2003), *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, FCE.
- (2005), *Las ciencias de la cultura*, México, FCE.
- (2006), *Antropología filosófica*, México, FCE.
- Cioran, Emile Michel (1984), *Historia y utopía*, México, Artífice.
- Colonnello, Pio (2006), *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia (Méx.), Jitanjáfora.
- Comte, Augusto (2002), *Curso de filosofía positiva (Lecciones I y II)*, Barcelona, Folio.
- Cros, Edmond (1986), *Literatura, ideología y sociedad*, Madrid, Gredos.
- (2002), *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*, Montpellier, CERS.
- Diamond, Jared (2004), *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona, Debate.
- Deely, John (1990), *Los fundamentos de la semiótica*, México, UIA.
- Descartes, Renato (1994), *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*, México, ESPASA-CALPE.
- De Sousa Santos, Boaventura (2002), “The processes of globalisation”, www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html, (15/08/2010).
- Dilthey, Wilhelm (2003), *La esencia de la filosofía*, Bs. As., Losada.
- Dijk, T. A. van (2001), *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI.
- (comp.) (2003), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa.
- Durand Ponte, Víctor Manuel (1979), *México: La formación de un país dependiente*, México, UNAM.
- Dussel, Enrique (1991), *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, www.turemanso.com.ar/fuego/filosofia/dussel.html, (24/01/2009).
- (2002), “World-System and ‘Trans-Modernity’”, www.es.scribd.com/doc/5440480/WORLDSYSTEM-AND-TRANSMODERNITY, (3/03/2008).
- Eco, Umberto (1999), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen.
- (2000), *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.
- Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus.
- (2000), *El mito de Quetzalcóatl*, México, FCE.

- (coord.) (2001), *Mitos mexicanos*, México, Taurus.
- Foucault, Michel (1999), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- (1999), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- (2000), *Hermenéutica del sujeto*, La Plata (Arg.), Altamira.
- (2002), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Freud, Sigmund (2004), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- Fromm, Erich (1981), *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós.
- Fuentes, Carlos (1989), *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz.
- (2000), *El espejo enterrado*, México, Taurus.
- Gaos, José (1960), *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa (Méx.), Universidad Veracruzana.
- (1982), *Obras completas XII. De la filosofía*, México, UNAM.
- (1993), “Antonio Caso” en *Obras completas V*, UNAM, México.
- (1996a), *Obras completas VIII*, México, UNAM.
- (1996b), *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE.
- García Morente, Manuel (2005), *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Porrúa.
- Gellner, Ernest (1991), *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza-CONACULTA.
- González Vidal, Juan Carlos (2005), *Constelaciones sociohistóricas y problemáticas sociales en Un mundo para Julius de Alfredo Bryce Echenique*, Morelia (Méx), UMSNH.
- (2008), *Semiótica y cine: lecturas críticas*, Morelia (Méx), UMSNH.
- Gosling, J.C.B. (1993), *Platón*, México, UNAM.
- Granja Castro, Dulce María (2001), *El neokantismo en México*, México, UNAM.
- Guzmán, Martín Luis (1971), *La querrela de México. A orillas del Hudson. Otras páginas en Obras completas I*, México, Compañía General de Ediciones.
- Heidegger, Martin (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.
- (1999), *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- (2003), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- (2005), *Nietzsche*, Madrid, Destino.
- (2006), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- Herrera Guido, Rosario (coord.) (1995), *Filosofía de la cultura*, Morelia (Méx), UMSNH.

- Hobbes, Thomas (2006), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.
- Hessen, Johannes (2001), *Teoría del conocimiento*, México, ESPASA-CALPE.
- Husserl, Edmund (1998), *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.
- (2005a), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE.
- (2005b), *Meditaciones cartesianas*, México, FCE.
- Ibargüengoitia, Jorge (2000), *Instrucciones para vivir en México*, México, Joaquín Mortiz.
- Jaeger, Werner (2002), *Aristóteles*, México, FCE.
- Jaspers, Karl (1985), *Filosofía de la existencia*, México, Origen/Planeta.
- (2003), *La filosofía*, México, FCE.
- (2008), *Nietzsche y el cristianismo*, Bs. As., Leviatán.
- Jünger, Ernst y Martin Heidegger (1994), *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.
- Kant, Emmanuel (2002), *Filosofía de la historia*, México, FCE.
- (2006), *Crítica de la razón pura*, México, Taurus.
- Kozlarek, Oliver (2004), *Crítica, acción y Modernidad. Hacia una conciencia del mundo*, Morelia (Méx.), UMSNH.
- (2007a) (coord.), *Entre cosmopolitismo y “conciencia de mundo”*, México, Siglo XXI-CREFAL.
- (2007b), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la humanidad*, Bs. As., Biblos.
- , Jörn Rüsen y Ernst Wolff (2012), *Shaping a humane world*, New Jersey, Transaction Pub.
- Lafaye, Jacques (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE.
- Larrain, Jorge (2004), *Identidad y Modernidad en América Latina*, México, Océano.
- León-Portilla, Miguel (1983), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.
- y Librado Silva Galeana, (1995), *Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra*,

- México, SEP-FCE.
- (2002), *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, FCE.
- (comp.) (2005), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude (1984), *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.
- Levinas, Emmanuel (2001), *La huella del otro*, México, Taurus.
- Lomnitz, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril (1999), *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra.
- Magallón Anaya, Mario (1991), *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM.
- Manuel, Frank Edward et al (1984), *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, Taurus.
- Marías, Julián (1986), *Historia de la filosofía*, México, Alianza.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1977), *Obras escogidas II*, Moscú, Progreso.
- Maza, Francisco de la (1984), *El guadalupansimo mexicano*, México, FCE-SEP.
- Macías Valadez, José M. (2009), “Miguel de Unamuno, tragedia y esperanza. ¿Qué debemos hacer y qué debemos esperar?” en *Valenciana*, Guanajuato (Méx.), Universidad de Guanajuato.
- Medin, Tzvi (1992), *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*, México, UNAM.
- Monsiváis, Carlos (2009), “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en *Historia general de México*, México, El Colegio de México.
- Moro, Tomás (1999), *Utopía*, Bs. As., Losada.
- Nicol, Eduardo, (1989), *Historicismo y existencialismo*, México, FCE.
- (1998), *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE.
- (2003), *La idea del hombre*, México, FCE.
- Nietzsche, Friedrich, (2000), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- (2000), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf.

- Núñez Becerra, Fernanda (2002), *La Malinche: de la historia al mito*, México, INAH.
- O’Gorman, Edmundo (1984), *La invención de América*, México, FCE-SEP.
- (1999), *México: el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, CONACULTA.
- Ortega y Gasset, (2004), *¿Qué es filosofía?/Unas lecciones de metafísica*, México, Porrúa.
- (2005), *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza.
- Palerm, Ángel (1998), *Antropología y marxismo*, México, CIESAS.
- Paz, Octavio (1970), *El arco y la lira*, México, FCE.
- (1979a), “Poesía de soledad y poesía de comunión” en Francisco Caudet (comp.), *El hijo pródigo. Antología*, México, Siglo XXI.
- (1979b), *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz.
- (1989), *Los hijos del limo*, México, Seix Barral.
- (1990a), *Pequeña crónica de los grandes días*, FCE, México.
- (1990b), *Corriente alterna*, México, Siglo XXI.
- (2000), *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral.
- (2004), *El laberinto de la Soledad*, Madrid, Cátedra.
- (2006), *Ideas y costumbres II*, México, FCE.
- (2009), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE.
- Picón-Salas, Mariano (1994), *De la Conquista a la Independencia*, México, FCE.
- Platón (1980), *Diálogos socráticos*, México, Cumbre.
- (1997), *La República*, Bogotá, Panamericana.
- (2004), *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas (1976), *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI.
- Portilla, Jorge (1997), *La fenomenología del relajó y otros ensayos*, México, FCE.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, www.clasco.org/wwwclasco/español/html/libros/lander/10.pdf, (23/06/2008).
- Ramírez, Mario Teodoro (2005), *Filosofía culturalista*, Morelia (Méx.), Secretaría de Cultura Michoacán.
- Ramos, Samuel (2001), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, ESPASA-CALPE.

- (2003), *Hacia un nuevo humanismo*, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89621.pdf>, (10/02/2012).
- Reyes, Alfonso, (1982), *Posición de América*, México, Nueva Imagen.
- (1983), *Visión de Anáhuac y otros ensayos*, México, FCE.
- (2008), *Nueva España*, México, FCE.
- Rings, Guido (2010), *La conquista desbaratada. Identidad y alteridad en la novela, el cine y el teatro hispánicos contemporáneos*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.
- Roth Seneff, Andrew y José Lameiras (eds.) (1995), *El verbo popular*, Zamora (Méx.), El Colegio de Michoacán-ITESO.
- Rousseau, Jean Jacques (1985), *El contrato social*, Madrid, Sarpe.
- Rüsen, Jörn y Oliver Kozlarek (coords.) (2009), *Humanismo en la era de la globalización*, Bs. As., Biblos.
- Saganogo, Brahimán (2010), *Elementos textuales en Crónica de una muerte anunciada de Gabriel García Márquez*, Guadalajara (Méx.), Universidad de Guadalajara.
- Salmerón, Fernando (2007), *Filosofía de las ideas en México y América Latina*, México, UNAM.
- San Agustín (2006), *Las confesiones*, Madrid, Tecnos.
- Santí, Enrico Mario (selec.) (2009), *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, México, UNAM-Era.
- Santo Tomás de Aquino (2002), *Compendio de teología*, Barcelona, Folio.
- (2003), *Del ente y de la esencia/Del reino*, Bs. As., Losada.
- Sartre, Jean-Paul, (2002), *El existencialismo es un humanismo*, Bs. As., Losada.
- (2004), *El ser y la nada*, Bs. As., Losada.
- Saxe-Fernández, John (coord.) (2003), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, Plaza y Janés- UNAM.
- Schaffhauser, Philippe (2003), *La naquez: estudio de una categoría cultural mexicana*, Perignan, CRILAUP.
- Séjourné, Laurette (1984), *El universo de Quetzalcóatl*, México, FCE.
- Semo, Enrique (coord.) (1996), *México, un pueblo en la historia. 5. Nueva burguesía (1938-1957)*, México, Alianza.
- (coord.) (1998), *México un pueblo en la historia. 3. Oligarquía y Revolución*

- (1876-1920), México, Alianza.
- Soustelle, Jacques (1983), *El universo de los aztecas*, México, FCE.
- Todorov, Tzvetan (1998), *La Conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI.
- (2003), *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.
- Toscano Medina, Marco Arturo (2002), *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Morelia (Méx.), UMSNH.
- Unamuno, Miguel de (1984), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe.
- Uranga, Emilio (1990a), *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gobierno de Guanajuato.
- (1990b), *¿De quién es la filosofía?*, Guanajuato, Gobierno de Guanajuato.
- Vasconcelos, José (2004), *La raza cósmica*, México, ESPASA-CALPE.
- Vattimo, Gianni (1997), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Vieyra, Jaime (2007), *México: utopía, legado y conflicto*, Morelia (Méx.), Jitanjáfora.
- (2008), “El hombre como accidente. El concepto de humanidad en la filosofía de Emilio Uranga” *Tesis de doctorado en filosofía*, México, UNAM.
- Villoro, Luis (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio de México-FCE.
- (2002), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM.
- (2005), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México-FCE.
- (2007), *El concepto de ideología*, México, FCE.
- Vevia Romero, Fernando Carlos (2009), *Filosofía del siglo XXI*, Guadalajara (Méx.), Universidad de Guadalajara.
- Vega, Garcilaso de la (1986), *Comentarios reales*, México, ESPASA-CALPE.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós.
- Weinberg, Liliana (2009), “Luz inteligente: the anthropological dimension in Octavio Paz’s first essays” en Oliver Kozlarek, *Octavio Paz: humanism and critique*, Bielefeld, Transcript.

- Wallerstein, Immanuel (2005), *Análisis del sistema-mundo*, México, Siglo XXI.
- Xirau, Ramón (1968), *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI.
- (1991), *¿Más allá del nihilismo?*, México, El Colegio Nacional.
- (2002), *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM.
- Zea, Leopoldo (1984a), *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE.
- (1984b), *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen.
- (1989), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI.
- (2001), *Conciencia y posibilidad del mexicano/El occidente y la conciencia de México/Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa.
- Zermeño, Sergio (2005), *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la Exclusión en nuestros días*, México, Océano.
- Zirión, Antonio (comp.) (1989), *Actualidad de Husserl*, México, Alianza.

ÍNDICE.

Introducción	p. 5
Capítulo I. Antecedentes	p.28
1. <i>Porfiriato, positivismo, Revolución y el nuevo estado</i>	p. 29
2. <i>Nuevos nacionalismos</i>	p. 36
3. <i>La visión crítica de la cultura mexicana en Samuel Ramos</i>	p. 40
4. <i>El mexicano como preocupación inmediata</i>	p. 45
Capítulo II. Categorías culturales del mexicano	p. 50
1. <i>Soledad</i>	p. 51
2. <i>Negación</i>	p. 68
3. <i>Orfandad</i>	p. 74
4. <i>Amparo</i>	p.81
5. <i>Comunión</i>	p. 89
6. <i>Resumen capitular</i>	p. 101
Capítulo III. El mexicano en su historia	p. 126
1. <i>Primer periodo</i>	p. 128
2. <i>Segundo periodo</i>	p. 138
3. <i>Tercer periodo</i>	p. 143
4. <i>Cuarto periodo</i>	p. 147
5. <i>Balance y proyección</i>	p. 151
Capítulo IV. Humanismo	p. 160
I	p. 163
II	p. 166
III	p. 170
IV	p. 172
V	p. 174

<i>VI</i>	p. 177
Capítulo V. Estado y Modernidad	p. 185
Capítulo VI. Conclusiones	p. 193
Bibliografía	p. 202