

NACIÓN, MODERNIDAD Y ANALOGÍA EN OCTAVIO PAZ: EL PROBLEMA DE LA SOLEDAD.

Agustín Berti.

Cita:

Agustín Berti (2003). *NACIÓN, MODERNIDAD Y ANALOGÍA EN OCTAVIO PAZ: EL PROBLEMA DE LA SOLEDAD*. *Escribas. Revista de la Escuela de Letras*, 113-125.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/agustin.berti/112>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/patg/dVk>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

NACIÓN, MODERNIDAD Y ANALOGÍA EN OCTAVIO PAZ: EL PROBLEMA DE LA SOLEDAD

Agustín Berti
Mat. 97774928
Ayudante Alumno
Sem. de Pensamiento Latinoamericano

Epocalismo y esencialismo

El proceso de construcción de los estados nacionales latinoamericanos, comenzado en el periodo en el que la constitución de algunos estados nacionales europeos estaba concluyendo y se iniciaba el paso del colonialismo al imperialismo, presenta singularidades importantes por su condición “periférica” y “atrasada” respecto de la modernidad europea. En este sentido, resulta interesante la tensión que se da en el pensamiento latinoamericano sobre la nación entre el *esencialismo*, alineado por lo general con una filiación a lo hispánico, cercana a los proyectos nacionales conservadores, y el *epocalismo*, de filiación internacionalista, más próximo a los proyectos nacionales liberales¹. Entendemos las nociones de esencialismo y epocalismo desde la perspectiva de Clifford Geertz por la cual el primero aparece ligado la idea de “estilo indígena de vida” (entendiendo “indígena” en su acepción de “local”, y en el caso americano, a veces “criollo”) y el segundo como “el espíritu de la época” (tomando la contemporaneidad europea o norteamericana como manifestación del mismo). Al respecto, señala Geertz:

Hacer hincapié en el primero [el esencialismo] es buscar las raíces de una nueva identidad en las usanzas locales, en las instituciones establecidas y en las unidades de experiencia común: la tradición, la cultura, el carácter nacional o hasta la raza. Hacer hincapié en el segundo [El epocalismo] es mirar las líneas generales de la historia de nuestro tiempo y especialmente en lo que uno considera la dirección general de la historia. No hay ningún estado en que estos temas (...) no estén entrelazados (...), en la cual la tensión entre ambos no invada todos los aspectos de la vida nacional, desde la elección de la lengua hasta la política exterior.²

Analogía e historia

El pensamiento de Octavio Paz sobre “mexicanidad” y modernidad no es ajeno a la tensión señalada por Geertz y, si bien el proceso de afirmación de las identidades nacionales ya estaba muy avanzado, su obra ensayística pone continuamente en juego dicha tensión. Se constituye, de hecho, como un pensamiento a la vez dicotómico y sincrético mediante el cual el “otro” es incorporado al uno en una creación nueva que se presenta a la vez como una recreación en la que perviven lo “uno” y lo “otro”. La resolución que se propone en el pensamiento paciano, entonces, se desprende, por ello, no a través de una *causalidad* sino mediante la *analogía*. Con este recurso se permite establecer relaciones entre mito, historia, poesía, juego y sociedad proponiendo así una visión de la realidad que no ignora la historia pero que la completa:

El oficio que desempeña entre nosotros la causalidad es abierta sucesiva y prácticamente infinita: una causa produce un efecto que a su vez engendra otro... La analogía es cerrada y cíclica: los fenómenos giran y se repiten como un juego de espejos. Cada imagen cambia, se funde a su contraria se desprende, forma otra imagen, se une de nuevo a otra y, al fin, vuelve al punto de partida. El ritmo es el agente del cambio. Las expresiones privilegiadas del ritmo son, como en la poesía, la metamorfosis; como en el rito, la máscara.³

¹ Aunque cabe señalar que el “internacionalismo” liberal estaba estrechamente vinculado a un eurocentrismo, con primacía de modelos franceses en lo cultural e ingleses en lo político-económico.

² “Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados” en *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1989. Pág. 208.

³ Paz, Octavio. “Risa y penitencia” en *Puertas al campo*. México, UNAM, 1967. Pág. 198.

Yo en esa época pensaba lo que pienso ahora: la historia es conocimiento que se sitúa entre la ciencia propiamente dicha y la poesía. El saber histórico no es cuantitativo ni el historiador puede descubrir leyes históricas. El historiador describe como el hombre de ciencia y tiene visiones de poeta.⁴

En este sentido la visión analógica de la historia permitiría descifrar su significado oculto que completa el “real”. Este planteo supone una desconfianza en los desarrollos de las ciencias sociales en Occidente, por su estrecha relación al materialismo, lo cual se hará explícito en su crítica tanto a los modelos liberales⁵ como al marxismo⁶. Ante la interpretación causal moderna se opondrá en los textos la idea de interpretación como traducción, con las ambigüedades que esto entraña: “creo que el mito y la poesía son traducibles, pero la traducción implica transmutación o resurrección” (pág. 328). La analogía, por suponer un sincretismo, necesariamente va confrontado elementos disímiles; es en esa confrontación donde vemos que la tensión entre ideas de orden epocalista que responden a una filiación universalista (y que en la práctica implica una internacionalización política, filosófica y artística: “Hasta hace poco, la Historia fue una reflexión sobre las varias y opuestas verdades (...). Ahora la Historia ha recobrado su unidad y vuelve a ser lo que fue en su origen: una meditación sobre el hombre” (Pág. 186); “Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (Pág. 210), e ideas de orden esencialista ligadas al pasado nacional y a la historia propia que se hace presente mediante la constante referencialización en un “nosotros” mexicano. Si bien cabe señalar que en *El laberinto de la soledad* se juega constantemente con la condición ficcional de lo nacional, lo que parecería ir en contradicción con la perspectiva del esencialismo, “[l]a nación mexicana es el proyecto de una minoría que impone su esquema al resto de la población, en contra de otra minoría activamente tradicional” (Pág. 138), pero esta idea de nación como ficción, que niega la idea de una esencia nacional, se presenta sólo como una verdad parcial, la visión completa, analógica, en que confluyen historia y esencia es, en realidad, inalcanzable:

Tal vez en toda especie humana opera el mismo sistema combinatorio –de otra manera se rompería tanto la unidad de la especie humana como la universalidad de la historia-, sólo que en cada cultura el modo de asociación es distinto. (...) El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una

⁴ *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El laberinto de la soledad*. México, FCE, 1999. Pág. 326. Todos los subrayados son nuestros. Todas las citas siguientes indican las páginas para esta edición entre paréntesis al final de la cita. La idea subyacente de la imposibilidad de conocer científicamente la historia va directamente contra uno de los pilares de la modernidad, la idea de progreso y de planificación. Esto se encadena con la idea de ciclos históricos por los cuales el rito también estaría presente en el devenir histórico de los pueblos generando un tiempo espiral, que avanza pero vuelve también sobre sí mismo.

⁵ *Ibidem*. Sobre el desarrollo industrial: Pág. 23. Sobre las diferencias entre norteamericanos y mexicanos: Pág. 27. Sobre las diferencias culturales entre modernidad occidental frente a la premodernidad de las sociedades tradicionales: Pág. 288.

En función de estas oposiciones resulta interesante la complejización de la tensión esencialismo-epocalismo, que no permite dar cuenta acabada de las dicotomías que mezclan rasgos temporales con rasgos ontológicos. Para ello consideramos útil el aporte de Richard Foster: “Many of these elite discursive productions use an opposition between East and West to advance their particular formulation of the nation. That is, the East/West contrast signifies within nationalist discourse both an essential cultural difference and a summary of other ideologically potent (passive/active; female/male; corporate/ individual). For example, nationalist intellectuals typically deploy the East/West opposition to connote the antagonism between “spiritual values” and “material civilization”. (...) Nationalist thought (...) rejects not this double association (...) it purposes instead to combine the material culture of the modern West with the superior spiritual culture of the East.” (“Making National Cultures in the Global Ecumene” en *Annual Review of Anthropology*, 1991. Vol. 20. Págs. 237-238. El subrayado es nuestro). Compárese la tesis de Foster con la visión de Paz que resulta de esta combinación de modernidad y tradición: “Algunos pretenden que todas las diferencias entre los norteamericanos y nosotros son económicas (...) Por más profunda que sea la influencia del sistema de producción, rehúso creer que bastará con que poseamos una industria pesada y vivamos libres de todo imperialismo económico para que desaparezcan nuestras diferencias (más bien espero lo contrario y en esa posibilidad veo una de las grandezas de la Revolución).” (Paz, Octavio. *Op Cit.* 1999. Págs. 23-24. El subrayado es nuestro)

⁶ Sobre el conocimiento que puede desarrollar el pensamiento marxiano, más cercano a lo poético que lo científico y por lo que Marx sería un “gran historiador”: Pág. 326.

ilusión una máscara; al mismo tiempo, es un rostro real. Nunca es el mismo y siempre es el mismo. Es una contradicción perpetua: cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos la otra. (Págs. 290-291)

I. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA MEXICANIDAD

Con la hermenéutica que le provee la analogía, *El laberinto de la soledad* se presenta como una relectura de la psiquis y de la historia de los mexicanos. Pero esta interpretación de lo nacional lleva implícito un proyecto político y cultural en el cual están entrelazadas las tendencias esencialistas y epocalistas antes descritas. El rasgo original estará en que el esencialismo paciano no presentará la afirmación de una esencia, sino la negación como esencia misma: “todo lo que es el mexicano actual (...) puede reducirse a esto: el mexicano no quiere o no se atreve a ser él mismo”; “El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación”⁷. La esencia mexicana, o “mexicanidad”, regirá tanto la vida individual del mexicano, para lo que en *El laberinto de la soledad* se esbozará una “psicología” del mexicano, como la sociedad, para la cual se propondrá una “historia”.

En ambas el punto de partida es la “orfandad”, y consecuente “soledad”, originada en un tiempo lejano y fundacional de los mexicanos (la conquista⁸) que marca el carácter inevitable de “chingados” de los mexicanos y su historia. “Chingado” es una palabra amplia, pero subyace siempre la idea de violación, de irrupción violenta. Como los mexicanos nacen “chingados” por la Conquista el sentimiento inevitable es el de orfandad:

¿Quién es 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 (...) La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre. (Pág 83)

Ante tal situación los mexicanos se “cierran”, evitando toda posibilidad de trascender su individualidad para evitar “rajarse”, es decir, ser “chingado”⁹. Esta situación se repite en el nivel de la sociedad: la violación constitutiva los arranca del mundo del mito y los introduce en Occidente, lo cual permite plantear una oposición a la modernidad a la vez que se presenta como única posible una solución de carácter universal:

Los mexicanos no hemos creado una forma que nos exprese. Por lo tanto la mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta: es una oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente transplantados o impuestos y todos hoy inservibles (...) Una filosofía mexicana tendrá que afrontar la ambigüedad de nuestra tradición y de nuestra voluntad misma de ser, que si exige plena originalidad nacional no se satisface con algo que no implique una solución universal. (Pág. 183)

Aquí se hacen patente las tensiones inevitables entre epocalismo, sobre todo en la tendencia universalista de la modernidad occidental llevada a su aplicación efectiva, pero sin sus bases filosóficas, mediante la expansión del capitalismo, y el esencialismo, que exige una solución propia, distinta de lo “otro” unificador universal pero a la vez eurocéntrico. Dada la idea de analogía que subyace a todos los ensayos de *El laberinto de la soledad*, ninguna afirmación taxativa puede darse respecto a cuál es la tesis central de los ensayos más allá de la analogía misma (que en este sentido opera como el rito, como un fin en sí mismo que a la vez permite explicar el mundo por ser traducción y actualización del mito). No obstante, la idea de reconciliación del hombre con el mundo, que implica una superación de la tendencia “esencial” a la negación y a la cerrazón, aparece en los diversos planos analizados en los

⁷ *Ibidem*. Pág. 97.

⁸ Aunque en *Postdata* extiende más hacia el pasado esa situación, al dominio de la teocracia militar azteca sobre la meseta central.

⁹ La idea del cerrarse se ve como una defensa que impide la trascendencia, para el amor, la revolución, la fiesta y la poesía hará falta abrirse, abandonar la reserva y adentrarse en el otro y en el mundo.

ensayos: la soledad individual y su trascendencia mediante el amor, desde una visión del erotismo que retoma la idea de búsqueda de unidad de Bataille; la superación de la orfandad de la comunidad mediante el rito y la fiesta popular, retomando aquí las ideas del rito como regeneración de un orden cósmico de Eliade y Caillois; la superación de la soledad del hombre en la sociedad a través de la Revolución; y la poesía como posibilidad de reconciliarse con el devenir histórico. Esta concepción de respecto al amor se podemos encontrarla en “Máscaras mexicanas”:

En todos los tiempos y en todos los climas las relaciones humanas –y especialmente las amorosas corren el riesgo de volverse equívocas (...) Asimismo, es revelador cómo el carácter combativo del erotismo se acentúa entre nosotros y se encona. El amor es una tentativa de penetrar en otro ser, pero sólo puede realizarse a condición de que la entrega sea mutua. (...) y más pocos aún logran trascender esa etapa posesiva y gozar del amor como lo que realmente es, un perpetuo descubrimiento, una inmersión en las aguas de la realidad. (Pág. 53)¹⁰

Para Rubén Darío, como para todos los grandes poetas, la mujer no es solamente un instrumento de conocimiento, sino el conocimiento mismo. El conocimiento que no poseeremos nunca, la suma de nuestra definitiva ignorancia: el misterio supremo. (Pág. 73)¹¹

En tanto que de la fiesta se dice:

En esas ceremonias –nacionales, locales, gremiales o familiares- el mexicano se abre al exterior. Todas ellas le dan la ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes. (...) Esa noche, los amigos que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía se emborrachan juntos, hacen confidencias, se descubren hermanos (...) Porque el mexicano no se divierte: quiere sobrepasarse, saltar el muro de la soledad que el resto del año lo incomunica. (Pág. 53)¹²

De la Revolución (en su relación con la poesía y la fiesta, respectivamente) se afirma:

Sólo hasta nuestros días hemos sido capaces de enfrentar al Sí español un Sí mexicano y no una afirmación intelectual vacía de nuestras particularidades. La Revolución mexicana, al descubrir las artes populares dio origen a la pintura moderna, al descubrir el lenguaje de los mexicanos, creó la poesía moderna. (Pág. 38)¹³

(...) Como las fiestas populares, la Revolución 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. (...) Es un estallido de la realidad; una revuelta y una comunión (...) es una portentosa fiesta en la que el mexicano (...) conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano. (Pág. 162)

La Revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser. (Pág. 148)

¹⁰ Llama la atención la nota universalista de la afirmación que comienza las consideraciones sobre el amor, a la vez que mantiene el rasgo particular con el “nosotros”. Por otra parte, cabe señalar la presencia de la idea de amor como posibilidad de “inmersión en las aguas de la realidad” que remite a la idea de realidad absoluta propia de lo sagrado y la sacralidad de la sexualidad en las comunidades premodernas presente en *El hombre y lo sagrado* de Roger Caillois. En *Vuelta al Laberinto de la soledad* Paz afirma: “Por esos años leí los estudios de Caillois y, un poco más tarde, los de Bataille y del maestro de ambos, Mauss, sobre la fiesta, el sacrificio, el don, el tiempo sagrado y el tiempo profano. Encontré inmediatamente ciertas analogías entre aquellas descripciones y mis experiencias cotidianas como mexicano.” *Op. Cit.* Pág. 326.

¹¹ Es importante señalar la relación que se establece entre “grandes poetas” y “conocimiento” por la que el poeta aparece como continuador secular de la traducción del mito que desempeñaba el sacerdote. Asimismo es notoria la asociación entre la mujer, el conocimiento y lo sagrado que ha sido abordada tanto por Caillois como por Bataille.

¹² Es preciso señalar como la idea de trascendencia aparece en la fiesta en la idea de “dialogo” visto como comunicación que supera la individualidad.

¹³ Llama la atención la relación que se establece entre la esfera artística y la política, volviendo a la idea de relación íntima entre historia, rito, religión, política y arte del México precortesiano aplicadas a la modernidad reciente. Esta idea será posteriormente abandonada para mantener la relación entre amor y poesía, desligándolo de la esfera política a la vez que se avanza tanto en la crítica al partido de estado y su estética (ya no arte) y se pasa de la idea de revolución a la de revuelta en torno al zapatismo en *Postdata* y *Vuelta al laberinto de la soledad*.

Y, finalmente, de la poesía, en relación directa con la risa (y por ello al juego, y al rito, y finalmente a lo sagrado, opuesto al mundo profano del trabajo) leemos en “Puertas al campo”:
 (...) y hoy mismo, la rebelión del arte (tal vez ilusión y, en todo caso, aleatoria) consiste en su gratuidad, eco del juego ritual. El trabajo consume la victoria del hombre sobre la naturaleza y los dioses (...). (Pág. 208)¹⁴

Las citas precedentes permiten ver la persistencia de la idea de “descubrimiento”, “revelación” y “conocimiento” de la “realidad” en directa relación con la idea de trascendencia, y en lo cual el “misterio” que se busca develar está íntimamente ligado a la esfera de lo sagrado. En función del conocimiento que esconde el “misterio” se relacionan poesía y mito con la idea de “traducción”, abriendo la posibilidad de una hermenéutica trascendente distinta del conocimiento histórico:

En este sentido si 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 y fatal porque muchas veces la cultura se adelanta a la historia y la profetiza. O deja de expresarla y la traiciona (...). Por otra parte, la poesía, en virtud de su misma naturaleza y de la naturaleza de su instrumento, las palabras, tiende siempre a abolir la historia, no porque la desdeñe sino porque la trasciende. (Pág. 163)

Por ello se puede establecer la analogía como un modo de acceso válido al conocimiento sobre la mexicanidad, dada la necesaria relación entre cultura e historia con el plano mítico ritual, abriendo la posibilidad a un pensamiento de rasgos esencialistas propias del “ser mexicano”, ya que: “Vivir la hazaña como un rito es nuestra manera de asumirla; si para los españoles la Conquista fue una *hazaña*, para los indios fue un *rito*, (...) Entre esos dos extremos han oscilado siempre la sensibilidad y la imaginación de los mexicanos.” (Pág. 291)

II. LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR: ÉPOCA Y ESENCIA

La superposición de planos señalada en el capítulo anterior genera nuevas tensiones entre epocalismo y esencialismo en el pensamiento paciano, coexistiendo la idea de un capital cultural universal¹⁵ y de una originalidad propia de cada nación que permite la universalización del problema de la mexicanidad. Se supera así la aparente contradicción y se traslada el problema de la soledad a un plano universal, al afirmar la existencia de “valores espirituales” propios del mexicano ante una “civilización material” que hace que, a partir de la modernidad, se tienda a la existencia de un hombre universal, entendiendo esto como un rasgo de los tiempos. De esta manera el final de “La inteligencia mexicana” introduce esta tensión (y anuncia la posibilidad de su superación) con un procedimiento analógico aplicado a ideas esencialistas y epocalistas que coexisten en su discurso:

La Revolución mexicana nos hizo salir de nosotros mismos y nos puso frente a la Historia, planteándonos la necesidad de inventar nuestro futuro y nuestras instituciones. La revolución mexicana ha muerto sin resolver nuestras contradicciones. Después de la segunda guerra nos damos cuenta que esa creación de nosotros mismos que la realidad nos exige no es diversa a la que una realidad semejante reclama a otros. Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres. (Pág.187)

¹⁴ Cabe aclarar que la idea de analogía desarrollada en “Risa y penitencia” incluye a la poesía como parte de un sistema autónomo en la modernidad, el arte, que tiene aspectos coincidentes con el rito y de allí su capacidad trascendente.

¹⁵ Este capital cultural, cabe señalar, no es eurocéntrico como lo había sido el “universalismo” de los pensadores decimonónicos, sobre todo liberales, y cuyo mejor ejemplo es Sarmiento. En función de esto es importante señalar la incorporación de elementos de las culturas orientales en la producción de Paz a partir del 60.

La visión universalista en conjunción con el pensamiento de la particularidad nacional no es nueva, Martí había intentado antes una tarea similar. De hecho apela a la condición mestiza de los americanos para superar las oposiciones mediante un proyecto totalizador que niega la validez de las razas, en las que tanto habían insistido los proyectos nacionales previos, y afirma la universalidad del hombre: “No hay odio de razas porque no hay razas (...) en la justicia de la Naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color”¹⁶.

En *El laberinto de la soledad* también se recurre al mestizo, pero como una visión sincrética de elementos opuestos: lo indio y lo español (que, a la vez, le permite remitirse al indio como un “pasado”, de manera análoga al proceso de idealización del gaucho por parte de los escritores del 80 cuando éste ya se ha convertido en peón de estancia y no es una amenaza al proyecto liberal de nación). Mediante este proceso se asegura la pervivencia del “otro” en el “uno” pero que también es algo nuevo, el mexicano, aunque éste no lo quiera aceptar. Esta configuración del mestizo tendrá claras implicancias políticas que se pondrán de manifiesto con el alzamiento zapatista de 1994 y las críticas al mismo por parte de Paz, pero que ya están presentes en la idealización del movimiento campesino de Zapata como movimiento auténticamente mexicano (siendo precisamente la facción derrotada de la Revolución): “El movimiento zapatista tiende a rectificar la historia de México y el sentido mismo de la nación que ya no será el proyecto histórico de liberalismo” (Pág. 157). Esta idea de “rectificación” esta en relación con la definición de Paz de revolución como vuelta a los orígenes: “El “eterno retorno” es uno de los supuestos implícitos de casi toda teoría revolucionaria” (Pág. 334). Mediante la resignificación de la revolución se puede afirmar que la misma forma parte de uno de los planos del problema la soledad: el de la sociedad. Posteriormente esta lectura de la revolución, que situaba en planos distintos al amor, la fiesta popular y la poesía será reformulada, modificando el carácter de la misma bajo la idea de “revuelta”. De este modo se la equiparará con la fiesta desde una perspectiva ritual restándole la significación política inicial que tenía en *El laberinto de la soledad*:

Las revueltas son hijas del tiempo cíclico: son levantamientos populares contra un sistema reputado injusto y que se proponen restaurar el tiempo original, el momento inaugural del pacto entre los iguales. (...)

Frente a esta revolución progresista y que continúa al liberalismo y al porfirismo, está su negación, la *revuelta* de los campesinos del Sur. (Pág. 334)

Asimismo, esta visión posterior del zapatismo niega su posibilidad de trascendencia política dentro del nuevo marco histórico -“Tampoco eran nacionalistas: la realidad que conocían y defendían era el pueblo (...), no las crueles abstracciones que son la Nación y el Estado” (Pág. 335)-, relegándolo al espacio de manifestación de lo mexicano como una versión más radical de los ritos y fiestas, que también entrañaban un regreso a los orígenes, y políticamente estéril.

¹⁶ Martí, José. “Nuestra América” en *Escritos de un patriota*. Buenos Aires, Jackson, 1946. Pág. 12. Al respecto de esta ambivalencia entre nacionalismo, americanismo y universalismo Rama apunta que “la concepción del servicio social, nacido del sentimiento patriótico (...) ha seguido una evolución que lo lleva (...) de ser una demanda cubana a ser un planteo continental, para por último revivir, en un plano superior, el universalismo humanista que desarrollo la burguesía en su ideario revolucionario” (*Estudios Martianos*. Pág. 145). Si bien vemos esa coexistencia, entendemos que el universalismo, americanismo, y el nacionalismo no son etapas sucesivas sino más bien coexistentes en una tensión entre elementos esencialistas y epocalistas en los tres niveles que por los que Martí fluctuará del “criollo independiente” frente al “indio, marcado de la fusta” en “Discurso. Pronunciado en la velada artística literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, el 19 de diciembre de 1889, a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana”, al “criollo exótico” como un “otro” y el “mestizo” como un “nosotros” en “Nuestra América”, sin alterar mayormente la solución integradora, a la vez internacionalista y regionalista.

III. SOCIEDAD, POLÍTICA Y TRASCENDENCIA DE LA SOLEDAD

El desarrollo final del pensamiento paciano lleva a una oposición que enfrenta amor y poesía a la sociedad moderna, dejando de lado la primera visión de la Revolución mexicana como ruptura del orden cerrado y manifestación de la mexicanidad:

“México no ha encontrado esa “forma”. En el zapatismo había probablemente el germen de esa respuesta, Pero otra vez se han superpuesto formas externas a nuestra realidad y se han aplastado los gérmenes de salud que había en la revuelta zapatista. Evidentemente, en el campo de la creación poética y literaria sí, ahí hay expresiones que me devuelven la fe en la originalidad en México. (Pág. 349)

El escepticismo político posterior en el pensamiento de Paz lleva a un abandono del plano político inicial pero manteniendo las ideas de la interpretación analógica como conocimiento que permite una trascendencia, aunque ahora sólo en el nivel del individuo, y ya no más en el nivel de la sociedad, ya que “Todas las civilizaciones son civilizaciones de enajenación y todos los civilizados se rebelan contra la enajenación.” (Pág. 349). Será por ello que, dejando de lado el plano político, se mantendrá la idea inicial conservando los planos del amor y la poesía. La frase que cierra *Vuelta al Laberinto de la soledad* lo ilustra claramente: “La frase de Marx es, en español, un alejandrino perfecto: *En las aguas heladas del cálculo egoísta.* Eso es la sociedad. Por eso el amor y la poesía son marginales.” (Pág. 350. Versales en el original).

Este desarrollo en el pensamiento paciano añade nuevos elementos para pensar la relación entre el proyecto identitario nacional que se lleva a cabo desde la formación del partido de Estado y el posicionamiento de Octavio Paz ante el mismo. El proyecto nacional que asume el unicato (en su evolución PNR-PRM-PRI) es sujeto a crítica, primero en *El laberinto de la soledad* y más aún en *Postdata*, como uno de los elementos centrales en la identidad del mexicano moderno tanto desde una perspectiva epocalista, donde se presenta como construcción política con la imagen de la “máscara”, como desde una perspectiva esencialista, con la imagen de la “pirámide” como manifestación profunda de lo mexicano que permite establecer una continuidad entre el imperio azteca, el virreinato de Nueva España y el México Moderno.

Las críticas al estado mexicano se dirigen a su carácter de ficción, con las ambigüedades propias de la lectura analógica que ya hemos señalado, en un ataque al partido de estado. Sin embargo, en *Postdata* se hace más evidente la distancia respecto del proyecto nacional mexicano posrevolucionario. Las diversas observaciones a este proyecto, la “crítica de la pirámide”, también oscilan entre afirmaciones epocalistas relacionadas con la modernidad y el carácter de “invención” del estado y afirmaciones de tono esencialista relacionadas a una idea de “mexicanidad” que buscan una interpretación analógica distinta del modelo estatal en curso (el cual también es presentado con la tensión entre época y esencia):

Pero no es de la estética sino de la ética lo que me mueve a hablar del Museo: allí la Antropología y la Historia se han puesto al servicio de una idea de México y esa idea es el cimiento, la base enterrada e inmovible que sustenta nuestras concepciones del Estado, el poder político y el orden social.

(...) Apenas si debo señalar que, desde el punto de vista de la ciencia, la imagen que nos ofrece el Museo de antropología de nuestro pasado precolombino es falsa. Los aztecas no representan la culminación de las culturas que lo precedieron. (Pág. 315-316)¹⁷

¹⁷ Si bien Benedict Anderson analiza el rol del museo en los Estados coloniales, son interesantes las coincidencias con Paz respecto de su utilidad en la constitución de identidades: “In the first place, the timing of the archeological push coincided with the first political struggle over the state’s educational policies”. *Imagined communities*. Londres, FCE, 1996. Pág. 180. Cabe señalar que todo el capítulo X, “Census, map, museum” revierte especial interés en relación con las consideraciones de Paz sobre las políticas educativas, académicas y censitarias estatales que analiza en *Postdata*.

Así, las críticas al Museo Nacional de Antropología son hechas desde una perspectiva que se nutre del pensamiento Occidental moderno, lo que se puede ver en la idea subyacente a las posibilidades de verdad de la Antropología y la Historia (y en sus mayúsculas). Pero a la vez se les opondrá la posibilidad de otro México, que surge de la lectura “otra” de la historia, acaso más “verdadera”, que, como la oficial, se nutre del pasado local y las tradiciones vivas. Esto se hace presente en la idea de “enfermedad” como crisis de la nación, propia del esencialismo, que el Estado no asume (Pág. 349)¹⁸; el epocalismo, por su parte suele aludir a esta crisis como “atraso”. La “enfermedad” podrá ser superada mediante el ejercicio de la crítica, con el lenguaje literario como herramienta válida, lo que autolegitimará la “traducción” personal:

Cuando una sociedad se corrompe, lo primero que se gangrena es el lenguaje. La crítica de la sociedad, en consecuencia, comienza con la gramática y con el restablecimiento de los significados. La crítica del estado reinante de cosas no la iniciaron ni los moralistas ni los revolucionarios radicales sino los escritores. (Pág. 274)

CONCLUSIÓN: REVOLUCIÓN COMO REVUELTA, REVOLUCIÓN COMO RITO

La crítica se dirige al proyecto identitario nacional priista. Para lo cual también se considera la idea de una continuidad entre el imperio azteca, el virreinato de Nueva España y el régimen del PRI como la manifestación de la permanencia de la “pirámide” –y las figuras del tlatoani, el virrey y el señor presidente- y de una usurpación fundacional que mantiene el estado de orfandad y cerrazón que determinan el desarrollo nacional mexicano. La única solución sería el paso del régimen de excepción del partido único a la democracia, aunque también se rescata el carácter cohesivo nacional que ha tenido el partido único. Esto permite volver así nuevamente a la tensión entre esencialismo y epocalismo al ligar la idea de construcción política con la idea de “sacrificio” (la guerra florida azteca, la conquista y la masacre de Tlatelolco, en cada período) como inevitable manifestación de un orden cíclico subyacente. La pervivencia de la “pirámide” pone también de manifiesto el carácter sagrado del Estado y la necesidad de recurrir al mito para poder explicar la realidad, con lo cual se retoma la idea de analogía que permite una “traducción” de la realidad distinta tanto del discurso histórico oficial como de él de la oposición política.¹⁹

¹⁸ Antes el zapatismo había sido definido como “germen de salud”. Ver nota 33.

¹⁹ En relación al carácter sagrado del Estado nos parece importante comparar la idea de la “pirámide” paciana con la de “fetichismo del Estado” de Michael Taussig que pone de manifiesto la ambigüedad entre esencialismo y epocalismo inherente a la idea misma de Estado: “(...) lo que es políticamente importante de mi noción de fetichismo del Estado es que esa necesaria interpenetración de la razón por la violencia no sólo disminuye los reclamos de la razón, transformándola en ideología, máscara y efecto del poder, sino también que *es precisamente la unión de la razón y la violencia del Estado lo que crea, en un mundo moderno y secular, lo grande de la E mayúscula* (...) la cualidad aurea que estamos muy dispuestos a imputar a los antiguos Estados (...) pero no al Estado jurídico-racional que se erige hoy como el fundamento de nuestro ser como ciudadanos del mundo” (“Maleficio: el fetichismo del Estado” en M. Taussig. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa, 1995. Pág. 151. Versales en el original). Asimismo, en función de la sacralidad del Estado que se presenta en *Postdata* se afirma la continuidad de la “pirámide” en las figuras de tlatoani, el virrey y el señor presidente como poderes impersonales por oposición al caudillo. En este sentido nos interesa retomar la consideraciones de Geertz sobre la pervivencia de un “aura” en los líderes políticos de la modernidad: “No importa cuan democráticamente sean elegidos los miembros de esa élite (...); ellos justifican su existencia y ordenan sus acciones en base a una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que se han heredado o incluso (...) inventado. Es eso –coronas y coronaciones, limusinas y conferencias- lo que señala al centro como centro, y lo que le otorga su aura, no ser simplemente importante sino estar vinculado con la misma manera en que el mundo está construido. La seriedad de la alta política y la solemnidad del alto culto brotan de impulsos más parecidos entre sí de lo que podría parecer a simple vista” (“Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder” en *El conocimiento local*. Barcelona, Paidós. 1994. Pág. 150). Paz invierte la situación del aura al proponer que la vinculación de las sucesivas figuras del poder no es con “la manera en que el mundo está construido” sino con una usurpación que comienza con la decadencia olmeca.

Como señalamos anteriormente, la posición final se ve como posible a partir del ejercicio de la literatura como “conciencia crítica”, que en el caso de Paz se presenta como la posibilidad interpretativa del poeta mediante la analogía, distanciada ya de la programática política, salvo el llamado a la democratización, y restringida a los planos del mito, el amor y la poesía, en los que el programa de la Revolución mexicana como manifestación esencial de la mexicanidad se diluye en lo ritual, dejando de lado el plano de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- MARTÍ, José. *Escritos de un patriota*. Buenos Aires, Jackson, 1946.
- PAZ, Octavio. “Traducción y metáfora” en *Los hijos del limo*. Barcelona, Seix Barral, 1974.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El laberinto de la soledad*. México, FCE, 1999
- “SUBCOMANDANTE MARCOS”. “¡Oxímoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)”. S/D. 2000.
- *Vuelta*. (“*In memoriam Octavio Paz*”). México, *Vuelta*, Junio 1998. Año XXII. Número 259.

Bibliografía teórica y crítica

- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. Londres, FCE, 1996.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Barcelona, TusQuets, 1997.
- CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México, FCE, S/D.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 1994.
- FOSTER, Richard. “Making National Cultures in the Global Ecumene” en *Annual Review of Anthropology*, S/D, 1991. Vol. 20.
- GEERTZ, Clifford. “Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados” en *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1989.
 - “Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder” en *El conocimiento local*. Barcelona, Paidós. 1994.
- INTERSIMONE, Luis Alfredo. *De ogros y laberintos. Modernidad y Nación en Octavio Paz*. Tucumán, IIELA-Facultad de Filosofía y Letras-UNT, S/D.
- PÉREZ MONFORT, Ricardo. “Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México, 1920-1940” en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*. Buenos Aires, Asociación de Estudios de Cultura y Sociedad, Abril 1997. Volumen 2. Número 3.
- RAMA, Ángel *Las máscaras democráticas del Modernismo*. Arca, Montevideo, 1985.
 - *La Ciudad Letrada*. Hannover, Ediciones del Norte, S/D.
 - *Estudios Martianos*. Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1974.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*. México, FCE, 1989.
- TAUSSIG, Michael. “Maleficium: el fetichismo del Estado” en M. Taussig. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa, 1995.