

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za romanistiku

ČITANJE DJELA „LABIRINT SAMOĆE“
IZ OČIŠTA POSTKOLONIJALNE KRITIKE

Studentica: Dora Sivka

Mentorica: dr.sc. Mirjana Polić Bobić, red prof.

Komentorica: dr. sc. Gordana Matić, asistentica

Zagreb, lipanj, 2018.

Universidad de Zagreb

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Departamento de Estudios Románicos

LA LECTURA DE LA OBRA *EL LABERINTO DE LA SOLEDAD* DESDE LA
PERSPECTIVA DE LA CRÍTICA POSCOLONIAL

Estudiante: Dora Sivka

Tutora: dr. sc. Mirjana Polić Bobić

Cotutora: dr. sc. Gordana Matić

Zagreb, junio, 2017

Sažetak:

Rad analizira djelo *Labirint samoće*, meksičkog pisca Octavia Paza iz perspektive postkolonijalne kritike. U radu se u uvodnom dijelu daje teorijski okvir postkolonijalnoj kritici, kontekstualizira se pojava tendencija unutar okvira postmodernizma, koje kritički preispituju kolonijalne diskurse i njihov utjecaj na procese stvaranja značenja kroz administraciju, politiku i kulturu. U radu se komentiraju glavni predstavnici postkolonijalne kritike te ključni teorijski pojmovi. Analizira se kako se navedeno manifestira u književnosti, te što je objekt nove, kritički osviještene postkolonijalne književnosti. Razmatra se relativna ograničenost nastanka i primjene glavne struje postkolonijalne kritike, koncentrirane na azijsko, afričko i karipsko područje, kao i pokušaji da se proširi opseg teorije i uključe drugi prostori, posebice povijest i prostor Latinske Amerike unutar postkolonijalne paradigme. Navode se latinskoamerički autori koji predstavljaju preteču postkolonijalnog diskursa, kao i primjeri latinskoameričkih književnih djela i stilova koja se mogu tumačiti iz postkolonijalne vizure. Također se predstavlja filozofska struja koja se zanima za tumačenje psihološkog profila Meksikanaca i uzroke formiranja meksičkog identiteta. Nakon uvoda u život i djelo Octavia Paza i *Labirint samoće*, analizirajući pomno Pazov primarno psihološki i sociološki interes za oblikovanje meksičke povijesti, kulture i identiteta, brani se stajalište da su Pazove ideje i zaključci uistinu neporecivi prethodnici postkolonijalne kritike.

Ključne riječi: postkolonijalna kritika, meksička kultura i identitet, Octavio Paz

Resumen:

El objetivo de la tesina es interpretar la obra *El laberinto de la Soledad* del escritor mexicano Octavio Paz desde la perspectiva de la teoría poscolonial. La tesina introduce el marco teórico de la crítica poscolonial, contextualizándola dentro de las tendencias posmodernas, que problematizan los discursos coloniales y su influencia en la vida política, social y cultural. El trabajo expone los puntos principales de la crítica poscolonial, los objetos de su interés y sus pensadores principales. Se analiza cómo el discurso colonial se manifiesta en la literatura y qué es el objetivo de la literatura poscolonial. Se plantea el enfoque bastante cerrado y centrado en los espacios de Asia, África y Caribe de la corriente teórica principal, como también los intentos de ampliar el alcance de la teoría para incluir otros espacios, como el de América Latina y su historia, dentro del paradigma poscolonial. Se presentan algunos pensadores latinoamericanos que se pueden considerar precursores del discurso poscolonial, como también los ejemplos de obras de autores latinoamericanos que se pueden observar desde la perspectiva poscolonial. Se menciona la corriente dentro de la esfera intelectual mexicana que se interesa por el perfil psicológico de los mexicanos y la formación de su identidad. Después de la introducción de la vida y la obra de Octavio Paz y *El laberinto de la soledad* nos enfocamos en el análisis psicológica y sociológica de Paz de la formación de la identidad, la historia y la cultura de México, defendiendo la postura que los objetivos y las conclusiones de Paz merecen ser consideradas como precursores de la crítica poscolonial.

Palabras clave: crítica poscolonial, cultura e identidad mexicana, Octavio Paz

Introducción.....	4
1. ESTUDIOS POSCOLONIALES	
1.1 Contextualización.....	5
1.2 Ideas y pensadores principales.....	7
1.3 Ejemplos de la literatura poscolonial.....	12
2. AMÉRICA LATINA DENTRO DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES	
2.1 Los límites de la corriente principal.....	16
2.2 Incluyendo a América.....	18
2.3 Pensamiento teórico poscolonial en América Latina.....	21
2.4 Ejemplos del pensamiento poscolonial en las literatura latinoamericana.....	26
3. LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD MEXICANA	
3.1 La filosofía de lo mexicano.....	33
3.2 Octavio Paz.....	36
3.3 Situando <i>El laberinto de la soledad</i>	39
3.4 La recepción de la obra.....	43
4. ANÁLISIS DE <i>EL LABERINTO DE LA SOLEDAD</i>	44
4.1 Mecanismos internos.....	45
4.1.1 El conflicto central.....	46
4.1.2 Procesos culturales y sociales.....	51
4.1.3 El mito en el fondo.....	54
4.2 Mecanismos externos.....	56
4.2.1 El amor por la «forma».....	57
4.2.2 «Hombre es historia».....	61
4.3 El pensamiento poscolonial de Paz.....	64
Conclusión.....	68
Bibliografía.....	70

Introducción

El propósito que se plantea en esta tesina es justificar la existencia de un lazo fuerte entre el pensamiento de Octavio Paz expuesto en su obra *El laberinto de la Soledad* y los conceptos principales de la crítica poscolonial. Empezaremos introduciendo la crítica poscolonial, observándola como un momento histórico y filosófico dentro de la historia mundial, pero también como una técnica discursiva y analítica, dentro de la crítica literaria, siguiendo la argumentación de Ania Loomba en su obra *Colonialism/Postcolonialism*. Expondremos los puntos principales relacionados con la crítica poscolonial y sus objetos de interés. Presentaremos a los pensadores Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha y Frantz Fanon, bien como los términos principales que forman la base de su escritura. A continuación, daremos a un repaso sobre la literatura colonial y poscolonial para observar de qué manera las obras literarias apoyaban o desmentían la ideología del sistema colonial. Pasando a la segunda parte, nos centraremos en las críticas dirigidas a los discursos teóricos hasta ahí expuestos, que por su enfoque centrado en los espacios de Asia, África y el Caribe resultan inaplicables a otros territorios con un pasado colonial. Mencionaremos los autores que problematizan el límite del término «poscolonialismo». Nos referiremos a Elizabeth Marín Hernández, Alfonso de Toro y Walter Mignolo y sus ideas sobre América Latina, que podría ocupar un sitio de revisión de la primera corriente de la teoría dentro del paradigma poscolonial. Analizaremos los ejemplos de los discursos poscoloniales en las obras de Fernando Ortiz, Leopoldo Zea y José Carlos Mariátegui. Observaremos también cómo la actitud poscolonial se manifiesta en las obras literarias y como algunas modalidades nacidas en América, sobre todo *el realismo mágico* y *lo real maravilloso* introducen nuevos modos de expresión que desafían paradigmas dominantes de la literatura y del pensamiento europeo. Pasando a la tercera parte hablaremos sobre el contexto mexicano y el proyecto nacional de encontrar y concienciar la esencia del pueblo mexicano, tomando como ejemplo la obra *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos. Después de introducir la vida y obra de Octavio Paz y estudiar en breve el alcance y la importancia de *El laberinto de la soledad* dentro de la literatura mexicana y latinoamericana, pasaremos al análisis de la obra. Observaremos de qué manera Paz relaciona su estudio de la identidad, la mentalidad, las costumbres y la cultura de México con el pasado colonial de su país. Intentaremos demostrar que el mero objetivo (la búsqueda del verdadero ser mexicano), la metodología usada y las conclusiones expuestas, merecen que Paz se considere un precursor de la crítica poscolonial.

1. ESTUDIOS POSCOLONIALES

1.1. Contextualización

La presentación del marco teórico de este trabajo la empezaremos con una definición, seguida por un hecho. En su libro *Colonialismo-poscolonialismo*¹ Ania Loomba define el término *colonialismo* como apropiación de cierto territorio y sus riquezas y recursos materiales, explotación de la fuerza laboral de la población e intromisión en las estructuras políticas y culturales de cierta nación o territorio. En 1930 el colonialismo, en el sentido que acabamos de aclarar, se extendía por el 84.6 % del globo. El primer ejemplo de colonización lo encontramos a principios del siglo XVI, mientras el proceso formal de descolonización abarcó tres siglos, desde el siglo XVIII y el XIX en el caso de las Américas, Australia, Nueva Zelanda y África del Sur, hasta los años 70 del siglo XX, en el caso de Angola y Mozambique. La información mencionada sirve para ilustrar no solo el período altamente significativo de la historia humana que está relacionado con el concepto del colonialismo, sino también para ayudarnos a concebir e imaginar el impacto que engendró el poder colonial, el poder que se difundía en todos los aspectos de la vida colonial, afectando las leyes, las formas de gobernar, mentalidades, costumbres, productos culturales, hasta la mera formación psíquica tanto de los colonizados como de los colonizadores.

El término colonialismo comparte en gran medida las características del *imperialismo*, que se define como un sistema político de una nación o territorio, cuyo centro imperial rige los territorios colonizados, principalmente a través del sistema económico y el control sobre el mercado. Siguiendo esta definición, diríamos que una vez asumida la independencia del territorio colonizado, el sistema imperial fracasa. Sin embargo, como señala Loomba a través del ejemplo del imperialismo norteamericano², los EE.UU. mantienen su fuerza militar, económica y cultural sin intermisión directa en la política de otros países. Históricamente, sería erróneo decir que la época colonial todavía sigue viva. Sin embargo, observando no solo las relaciones geopolíticas actuales, pero también estructuras y relaciones sociales, notamos que los residuos del colonialismo, las marcas conscientes e inconscientes de los períodos pasados siguen moldeando las relaciones entre los países involucrados en el colonialismo y sus ciudadanos. Además, en un nivel global, los medios sutiles pero impactantes del

¹ Ania Loomba: *Colonialism-postcolonialism*, London, New York, Routledge, 1998, p. 7.

² La autora emplea el sintagma "American imperialism" refiriéndose exclusivamente a los EE.UU. Para dejarlo claro, hemos optado por traducirlo como "imperialismo norteamericano".

neocolonialismo, nutrido por la globalización, el neoliberalismo y el capitalismo y dirigido por grandes fuerzas mundiales, empresas multinacionales e intereses corporativos, todavía operan en base de los principios del colonialismo. Aunque la época colonial terminó, sus consecuencias todavía permanecen.

Ante una situación así, ¿qué es, de hecho, *poscolonialismo*? ¿De qué nos sirve? Como la época del colonialismo está terminada, los descendientes de los colonizados viven por todas partes del globo y hemos concluido que los principios del colonialismo siguen teniendo importancia, podemos deducir que todo el mundo es poscolonial. Loomba explica que el prefijo «pos» significa un «después» en dos sentidos; temporal e ideológico. Al hablar del poscolonialismo en el sentido temporal, nos referimos al período histórico que marcó el fin del orden colonial europeo, iniciándose en 1947, con la independencia de India. Sin embargo, según Loomba³, a pesar de la liberación formal, si las iniquidades que produjo el colonialismo no se han resuelto de una manera consciente ni completa, a lo mejor es ingenuo hablar sobre el descenso del colonialismo. Esto nos introduce al sentido ideológico de la palabra poscolonial. Junto con la continuación de dependencia económica y política de los grandes centros del poder mundial, mencionados anteriormente, la larga historia de sumisión, opresión de la cultura tradicional e imposición de cultura y leyes ajenas sigue reproduciéndose en las costumbres, leyes sociales y la mente de la población, desacelerando el proceso de «descolonización mental».

Teniendo en cuenta todo lo hasta aquí expuesto, el poscolonialismo en el sentido ideológico es una corriente filosófica y una técnica discursiva que surgió dentro de las corrientes posmodernas de la segunda mitad del siglo XX. Es difícil encontrar una definición unificadora de dicha época, llamada posteriormente «posmodernismo» o «época posmoderna». Varios teóricos acentuarían diferentes enfoques de ciertos movimientos. Aun así, existe cierto consenso que la época posmoderna marca o una crisis de la época moderna o una oposición ideológica a ella y sus presupuestos filosóficos, que se reflejan en sus manifestaciones y consecuencias políticas, sociales y económicas.

Jean-François Lyotard, filósofo y teórico francés, expone su visión de la ruptura entre la época moderna y la posmoderna en su famosa obra *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Según Lyotard, una de las bases del pensamiento moderno es la fe en el desarrollo

³ Ania Loomba, *op. cit.*, p. 7.

del ser humano, apoyada por la filosofía del racionalismo. Según ese pensamiento, el hombre tiene derecho de crecer, junto con sus habilidades, potenciales y posibilidades, derecho de transformar su entorno para obtener las mejores condiciones para este progreso lineal. Este pensamiento tiene como resultado la industrialización europea, el desarrollo técnico, científico, cultural y económico de Europa, el nacimiento del capitalismo y como consecuencia el imperialismo y colonialismo. Una de las maneras de conseguir el progreso merecido del ser humano, fue la dominación colonial y la expropiación de recursos y fuerzas laborales. El resultado práctico del modernismo, como nos mostró la historia, no contaba con el desarrollo del ser humano, sino con el desarrollo del hombre blanco europeo.

La época posmoderna reconoce el fracaso ideológico del modernismo e intenta desmitificar su paradigma, sacar a la luz analítica sus ideologías unificadoras, denominadas por Lyotard «los metarrelatos», que justifican el crecimiento de uno a expensas del otro, ocultando sus alcances eurocéntricos. La época posmoderna, con sus movimientos variopintos, propone un cambio epistemológico que se refleja en la producción teórica, cultural y artística.⁴

1.2. Ideas y pensadores principales

Como nos explica Alfonso de Toro en su artículo «La poscolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización», en un principio, el poscolonialismo surge como categoría conceptual en las discusiones sobre el proceso de descolonización de los territorios de Asia y África después de la segunda guerra mundial. De Toro lo define como un «fenómeno discursivo estratégico, resultado de un pensamiento posmoderno, posestructuralista o post-teórico».⁵ Y es cierto, al buscar los fundamentos de la teoría o de la crítica poscolonial, encontramos un abanico de influencias de varias escuelas, modelos teóricos, doctrinas y disciplinas, desde el estructuralismo, posestructuralismo, deconstrucción, marxismo, el psicoanálisis, feminismo, historiografía, crítica cultural, antropología.⁶ La crítica poscolonial asume y utiliza la terminología y la metodología de todas estas disciplinas para descentrar el pensamiento occidental, europeo, para deconstruir la historia y reescribirla, reclamando la voz de la periferia y estableciendo un espacio de diálogo. De Toro lo resume de este modo:

⁴ Peter Broker: *Modernism/Postmodernism*, London, New York, Longman Group UK Limited, 1992, pp. 139-140.

⁵ de Toro, Alfonso: «Poscolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?» Universität Leipzig, Centro de Investigación Iberoamericano, p. 4.

⁶ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 35.

Así, se trata a la vez de una reescritura del discurso del centro y además de una reescritura del discurso de la periferia, de un “contra-discurso” como discurso subversivo, de reflexión y de tipo crítico, creativo, híbrido, heterogéneo; se trata de un descentramiento semiótico-epistemológico y de una reapropiación de los discursos del centro y de la periferia y de su implantación recodificada a través de su inclusión en un nuevo contexto y paradigma histórico.⁷

¿Qué significa el sintagma «reclamar la voz»? ¿Por qué el uso de palabras como «híbrido», «heterogéneo»? Para explicarlo seguiremos la idea de Alfonso de Toro que se basa en la oposición entre el centro y la periferia. Para responder estas preguntas vamos a imaginar una sociedad que pasó por una experiencia colonial. La periferia – la (ex)colonia, no crea su propia historia, no es sujeto de su propia realidad. El país colonizador – el centro, es el que crea la vida política, social y cultural. Su influencia compenetra todos los campos de la sociedad. Si la periferia quiere participar, se ve obligada a entrar en el discurso del centro, usar sus fórmulas, sus estructuras, su terminología y su saber. La periferia no crea una expresión auténtica dado que con ella no tiene acceso al reconocimiento universal. La periferia está obligada a reproducir el discurso del centro, que lo mantiene en la posición sumisa. El término que lo explica es el concepto de *hegemonía* de Antonio Gramsci, que se establece con una combinación de fuerza y aceptación, el primero a través del aparato represivo estatal, el segundo a través del aparato ideológico estatal.⁸ La consecuencia peligrosa reside en el hecho de que, según la teoría de Louis Althusser, las ideologías se internalizan, así que el pueblo colonizado empieza a expresar las ideas socialmente aceptadas y dominantes espontáneamente como si se tratara de «sus propias» convicciones.⁹ Como hemos constatado al principio, la liberación formal no marca el fin completo de la situación colonial.

Uno de los objetivos principales de la crítica poscolonial es concienciar esta división del poder, observar de qué maneras se mantiene y todavía se nutre, a través de qué instituciones sociales y culturales, y después de revelarlo, recrearlo de una manera en la que el sujeto colonial (desde países enteros hasta personas individuales) pueda adquirir su voz, su identidad, su forma apropiada y auténtica de expresarse, conforme su realidad y entorno.

Los autores que asentaron las bases de la crítica poscolonial fueron Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha y Frantz Fanon. Daremos un repaso breve de sus

⁷ de Toro, Alfonso, *op. cit.*, p. 4.

⁸ Ania Loomba, *op. cit.*, p. 33.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

presupuestos para destacar los puntos clave. A los teóricos mencionados y a los otros que consideramos importantes les prestaremos más atención, en el capítulo siguiente, al hablar de los alcances de la teoría poscolonial, sus lazos con la teoría y literatura latinoamericana y a la hora de analizar la obra de Octavio Paz.

La obra *Orientalismo*¹⁰, publicada en 1979 de Edward Said, teórico literario palestino-estadounidense, establece un punto principal y clave para el desarrollo de la teoría poscolonial. Se puede entender que la hipótesis fundamental de Said es que Oriente es al mismo tiempo un discurso y un producto del Occidente. Basando su idea en la dualidad entre el «yo» y «el otro», Said observa cómo se producía, alimentaba y sostenía esta dicotomía entre el Occidente familiar y el Oriente exótico y extraño, que fue el pedestal para la formación de la cultura y hegemonía europea, como también la cultura de los países colonizados. Apoyando sus postulados en los escritos de Michel Foucault, Said explica que el Oriente es un discurso, una creación, una idea que reside en la imaginación colectiva, tanto de los colonizadores como de los colonizados. Es una idea que está compuesta y constantemente aprobada y enriquecida por la producción teórica, literaria, científica, política, considerada verídica por tener su origen en las autoridades académicas, institucionales y estatales. A este saber inmenso sobre el Oriente, compuesto de estudios parciales producidos en el Occidente e imaginación apoyada por los mismos prejuicios que reproducían dichos estudios, lo llamó *Orientalismo* y lo consideró una herramienta/institución que hacía posible observar y controlar el Oriente. Era necesario darse cuenta de la diferencia entre el espacio geográfico del Oriente y la imagen construida del mismo Oriente. Esto fue una de las ideas principales que luego inspiraba a otros teóricos que problematizaron la relación entre yo y el otro, el conocimiento e imaginación y la subjetividad u objetividad de discursos que les rodeaban. Como indica Loomba, aunque la teoría de Said fuera la base para el desarrollo de la crítica poscolonial, esta también tenía sus vacíos. Los críticos del *Orientalismo* coincidían en que la obra se concentraba demasiado en la producción del discurso por parte de los colonizadores, sin entrar mucho en el análisis de cómo los colonizados recibían, contribuían, modificaban y retaban estos discursos.¹¹

En este punto de la presentación del desarrollo del discurso poscolonial hay que introducir la obra de Homi K. Bhabha. En su ensayo *Of mimicry and man: The ambivalence of colonial*

¹⁰ Vid., Edward Said: *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985.

¹¹ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 233.

discourse Bhabha introduce el concepto de la *mimicria*, una de las estrategias más efectivas y elusivas del poder y saber colonial complementando así la teoría de Said. Mimicria sería, en breve, el camuflaje del ser colonial para incorporarse a la cultura ajena, colonizadora. La mimicria, por parte de la estructura colonial que la provoca, es un deseo por un «Otro» reformado y reconocible, que sea sujeto de diferencia, que sea casi idéntico, pero no por completo. Es una representación de la diferencia, una estrategia que regula, reforma y disciplina, apropiando así el Otro y estableciendo, incluso visualmente, las relaciones de poder. Como «parece ser igual, pero en realidad no lo es» el sujeto colonial está parcialmente presente. Para Bhabha, parcial significaría incompleto y virtual, es al mismo tiempo semejanza y amenaza. De esta manera, la parte integral de mimicria es ambivalencia. Esta «doble visión», como lo llama Bhabha del ser colonial, su ambivalencia inherente, es, por otro lado, potencialmente disruptiva para la autoridad del sistema colonial. Introduciendo el concepto de ambivalencia, Bhabha no construye su teoría tanto en base a las oposiciones binarias, sino que estudia y afirma la hibridación que surge del encuentro de las culturas y los efectos desgobernados, incontrolables que producen, por las cuales el discurso dominante nunca se preservará en un estado puro. Por lo dicho y contrario a Said, Bhabha no considera que la autoridad colonial pueda reproducir su discurso perfectamente, este discurso padece cambios constantes y, por consiguiente, no puede producir identidades fijas y estables. En la dinámica del encuentro multicultural, la hibridación y ambivalencia siempre se manifiestan, afectando la producción de los significados, como también el proceso de formación del sujeto colonial, a la hora de construir su subjetividad e identidad social.

Las ideas de la teórica hindú Gayatri Chakravorty Spivak añaden a los estudios poscoloniales la parte omitida en la esfera académica, gobernada primariamente por los hombres. Spivak coincide con otros teóricos en el esfuerzo de recuperar las voces de los colonizados y reestructurar su historia. En su artículo *¿Puede hablar el Subalterno?* introduce el término *subalterno*, que se refiere a los excluidos de la historia, los oprimidos que no pueden expresarse, los que la historia mundial no menciona. Su enfoque, sin embargo, tiende a desmantelar el concepto de la subyugación para revelar la existencia de varios niveles de la misma y para demostrar que no todos padecen de la misma fuerza opresiva. Dentro de su estudio, la mujer ocupa un lugar muy importante, siendo ella el ejemplo de violencia-doble. La mujer hindú padece dos sistemas de opresión. Primero, como sujeto colonial en la escena pública. Segundo, como ser sumiso al hombre en la esfera privada, regida por el sistema

patriarcal.¹² La gran contribución de Spivak fue exponer a la crítica la limitación de las teorías de sus contemporáneos, revelando matices dentro de sus objetos de análisis. ¿Podemos realmente hablar solo en términos de «colonizadores – colonizados»? ¿De quién hablamos cuando hablamos de los sujetos coloniales? ¿De una masa homogénea, idéntica, sin rostro, sin diferencias internas? Spivak fue la primera en articular que el poder colonial históricamente se cruzaba con el patriarcado y la interacción de estos dos sistemas impedía que la mujer hindú pudiera expresar su opinión. Los hombres todavía conseguían encontrar la manera de protestar, sin embargo, para la mujer, que se encontraba y aun se encuentra en el fondo de la jerarquía social, no existía la posibilidad de auto-representación.¹³

Otro teórico importante cuyas ideas marcaron el campo de los estudios poscoloniales es Frantz Fanon, autor de origen martiniqués, que centra su análisis en la psicología y la subjetividad de los colonizados. Fanon los define «como» no solo la gente cuyo territorio y labor han sido explotados, sino la gente en cuyas almas el complejo de inferioridad se instaló. Como afirma Loomba, la contribución de Fanon al campo poscolonial es enorme, sobre todo su obra *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*, dado que fue él quien «historizó» el psicoanálisis para afirmar que la estructura de la psique era histórica y que tenía su propia herencia.¹⁴ Fanon intervino directamente en el legado de las teorías racistas del desarrollo biológico y psicológico que atribuían a los pueblos colonizados características innatas por las cuales la colonización de sus tierras se había producido de una manera natural. Contrariamente, Fanon insistió en el hecho de que el colonialismo fue el proceso que dislocó y distorsionó la psique de los colonizados, erosionando su propio ser y su subjetividad. Una exclamación famosa de Fanon es: «El hombre negro no es hombre [...] la experiencia colonial aniquila el sentido de ser del colonizado, lo cierra en la objetividad, por lo que no es “un hombre”»¹⁵ En su obra *Piel negra, máscaras blancas* Fanon nos acerca a la experiencia de personas de raza negra en el mundo construido según las leyes de hegemonía blanca derivada del colonialismo. Fanon concluye que para el sujeto blanco, el negro es todo lo que aparece fuera de su ser, mientras que para el negro el blanco es el destino final, lo que su ser desea. De esta manera, «la negritud» define el sujeto blanco (todo lo que no soy yo y tampoco quiero ser), pero «la blancura» vacía el sujeto negro (lo que no soy yo pero quiero ser). El

¹² Gayatri Chakravorty Spivak: «Can the Subaltern Speak?» En: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ed): *The Post-colonial Studies Reader*, London, New York, Routledge, 2006, p. 34.

¹³ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵ Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*, London, Pluto Press, 2008, p. 1.

sujeto negro no tiene la base verídica de identidad, como el blanco, porque no puede identificarse con algo que la sociedad asiduamente niega a través de estructuras y discursos racistas. Fanon, a partir de unos sueños de sus pacientes negros en los cuales «no tenían color (raza)», analiza cómo los sujetos negros tienden a adoptar «máscaras blancas» (imitar y adaptarse a los códigos blancos) para hacer que el hecho de su negritud desaparezca. La discordancia entre el ser negro y el rostro blanco en una persona manifiesta la condición esquizofrénica de la identidad de los colonizados.¹⁶

Hemos señalado que, según la teoría de Said que se puede aplicar a todo contexto (pos)colonial, la producción cultural servía para fortalecer la hegemonía del centro, generando estructuras del pensamiento basado en la simple oposición «nosotros – ellos». Said nos mostró que el poder operaba a través de las costumbres, leyes, lenguaje, signos, que a su vez, regulaban y creaban las vidas. Resulta claro que los teóricos se acercaban críticamente a los discursos producidos y ponían en enfoque en su desconstrucción para descubrir la ideología que reside detrás. La literatura, como uno de los campos de mayor interés público y mayor distribución en la sociedad, ocupa una posición central dentro de los análisis de los estudios poscoloniales, lo que desarrollaremos en el capítulo siguiente.

1.3. Ejemplos de la literatura poscolonial

El lenguaje y los signos son encrucijadas de varias ideologías. Por esto, la literatura, que es un conjunto artístico e imaginario de lenguaje y signos, se convierte en un espacio muy fecundo para insertar ideologías. Los textos literarios circulaban en la sociedad no solo por su mérito intrínseco, sino también porque formaban parte de otras instituciones, como por ejemplo, el sistema de educación. Debido a ello tenían un papel principal en la difusión de ideas y valores, tanto en el centro como en la periferia. Por esta razón, la literatura es uno de los puntos de partida, es uno de los objetos de análisis principal de la crítica poscolonial.

A continuación, daremos un repaso a la literatura colonial y poscolonial, en un sentido general, con el propósito de ver de qué manera las obras literarias apoyaban o desmentían los sistemas en los que fueron creados, para luego poder situar las obras producidas en América Latina, como también *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz dentro de algunos parámetros aquí trazados. Hablando de la literatura como objeto de análisis de la crítica poscolonial, la

¹⁶ Frantz Fanon, *op.cit.*, p. 74.

dividiremos en tres grupos, conscientes de que en realidad este tipo de clasificación nos pudiera llevar a generalizaciones. El primer grupo son textos producidos durante la época colonial, en gran medida por los colonizadores, que sirven, consciente o inconscientemente, como punto de transmisión de valores de la ideología colonial. El segundo grupo son textos producidos durante y después de la descolonización formal, principalmente por los colonizados, que tratan de refutar la hegemonía establecida, recuperando su espacio, su historia y su voz. El tercer grupo, según lo entendido, estaría formado por los textos que podrían pertenecer al primer y al segundo grupo, dependiendo de la interpretación que se les otorga. Se trata de textos cuyas premisas podrían apoyar ambos puntos de vista y, de alguna manera, ambas causas: transmitir valores establecidos o refutarlos.

El primer grupo es la literatura colonial, escrita entre los siglos XVI y XX, en su mayor parte por los europeos para los europeos. Se caracteriza por usar las vías, fórmulas y el lenguaje del sistema colonial para promover la cultura europea como medida de valores humanos, en resumen – promoverla como superior. Reforzando y perpetuando los estereotipos de la oposición yo – otro, la literatura colonial impartía conocimiento tanto a los europeos como a los nativos sobre la supuesta distinción esencial entre los dos. Esto se reflejaba en el tópico conocido como oposición entre «civilización y barbarie». Se reconocen otros tópicos que solían aparecer. Loomba explica que el imaginario que creaba este tipo de literatura la mayoría de las veces incluía un aire de fantasía al hablar del «mundo extraño del otro». El espacio ajeno era un mundo prohibido, de locura, pasión y vicio, algo que inspiraba curiosidad y temor, que merecía ser conquistado y controlado. La tierra y la naturaleza respiraban este aire fantástico, mientras la población siempre venía designada en plural, como un mismo personaje, pasivo y sin voz. El género femenino ocupaba un sitio especial dentro del discurso colonial. Uno de los ejemplos más ilustrativos y más tempranos es el grabado *Vespucio descubriendo a América*¹⁷, del siglo XVI., que retrata a América como una mujer desnuda, seductora, tumbada en una hamaca, personalizando la tierra virgen, fecunda, pasiva y a punto de conquistar. Detrás de ella se ven los nativos que forman una unidad, es decir, una masa. Loomba señala que Vespucio, como una figura histórica es individualizado, en oposición a los nativos que encarnan el continente entero, tierra para moldear.¹⁸

¹⁷ Grabado de 1580, de Theodor Galle representa a Américo Vespucio «descubriendo» a América. El cartógrafo Martín Waldseemüller dio el nombre a América en el honor de Américo Vespucio, cuyo papel en el descubrimiento del Nuevo Mundo había sido exagerado y falsificado por Vespucio mismo, en sus obras *Mundus Novus* y la *Carta a Soderini*.

¹⁸ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 76.

Otro motivo extensamente usado es el de la violación, en cuyo ejemplo podemos observar como el discurso hegemónico era flexible, desplazándose dependiendo del contexto y sus necesidades. Loomba indica que muchas representaciones literarias contenían el elemento de celebración de la conquista sobre una tierra, metafóricamente ofrecido en una imagen de la mujer violada por los dueños europeos. Sin embargo, algunos eventos históricos produjeron el miedo a las posibles revoluciones de los nativos y la necesidad de comunicar estos pavores para asegurar el *estatus quo* establecido. De pronto, ocurre una especie de intercambio entre los personajes: se introduce a la mujer blanca, que simboliza la cultura europea, como la víctima, en peligro por el apetito sexual insaciable de los nativos negros.¹⁹ Lo dicho nos muestra el fondo manipulativo del aparato Occidental, que consciente e inconscientemente aseguraba su dominio en todos los campos de la vida, fuera y dentro de la colonia.

El segundo grupo lo denominamos literatura poscolonial. Su objetivo y tarea era, una vez formalmente resuelta la situación colonial, empezar a combatir sus consecuencias perdurables, crear una realidad propia, regida por unas expresiones auténticas, que representarían la experiencia, miedos, deseos y contradicciones con los que se enfrentaba el sujeto de la antigua colonia. En el libro *The Empire Writes Back*²⁰ los autores muestran que, aunque los escritores de los países anteriormente colonizados, Nigeria, Jamaica, Pakistan y Singapur, tenían rasgos distintivos, compartían las mismas preocupaciones y objetivos. Como el colonialismo fue, ante todo, una apropiación de territorio, de los recursos y, a continuación, de la gente, la literatura poscolonial, con su narración, dramatización y descripciones, intentaba reanimar el lazo entre la gente y su tierra, el lazo que se había perdido debido a años, incluso siglos, de explotación ajena. Junto a esto, la literatura recuerda la riqueza y la validez de la cultura auténtica, intentando restaurar el orgullo de prácticas, saberes y tradiciones nativas que fueron degradadas sistemáticamente durante el reino colonial.²¹ De esta manera, se remodelaban las formas del arte colonial para que reflejasen la estructura, el estilo y los temas de los modos de expresarse tradicionales, como poesía oral o actuación dramática.

¹⁹ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 79.

²⁰ El libro *The Empire Writes Back, theory and practice in post-colonial literatures* se conoce como la primera obra teórica sobre cuestiones poscoloniales y es uno de los puntos clave de los estudios poscoloniales. Los textos abren debate sobre las relaciones entre literaturas poscoloniales, investigando el lenguaje de los textos, criticando las nociones eurocéntricas de literatura y lenguaje.

²¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: *The Empire Writes Back*, London, New York, Routledge, 1994, p. 19.

Asimismo, la revisión de la historia según nos cuenta *The Empire Writes Back*, formaba un punto clave en el ámbito de la literatura poscolonial. Como hemos notado observando las características de la literatura colonial y el pensamiento Occidental, los sujetos coloniales no tenían voz, como si existieran fuera de la historia, en un mundo parado, en una sociedad atemporal, incapaz de moverse sin la intervención del centro. Por eso, uno de los objetivos más importantes de la literatura poscolonial era reescribir la historia desde la perspectiva de los colonizados. Para conseguirlo, los autores a menudo usaban descripciones muy detalladas, de la gente, lugares, costumbres, para contrarrestar los estereotipos, equivocaciones y generalizaciones que advocaba la literatura colonial.

Destacamos el tercer grupo, a lo mejor innecesariamente, por considerar que se trata de textos bastante importantes para el desarrollo de la consciencia crítica. Son obras, en el mayor número de los casos, escritas por autores conocidos que entraron en el canon Occidental y que ofrecían un espacio de doble interpretación, dejando que el sistema rigiese el significado «oficial», pero al mismo tiempo dejando un vacío abierto, otra vía de entendimiento e interpretación, que podría implantarse en las mentes de los lectores. Son textos de índole ambivalente, pero famosos y ampliamente distribuidos, así que si seguimos la historia de su interpretación o escenificación, podemos observar las tendencias ideológicas de la sociedad de aquel entonces. Ofreceré tres ejemplos brevemente: *Otelo* y *La Tempestad* de Shakespeare y *El Corazón de las Tinieblas* de Joseph Conrad. Como pregunta Loomba, ¿sirve *Otelo* como una advertencia y amenaza contra el amor interracial o es la condenación de la sociedad que no lo permite? ¿Comparte *La Tempestad* la opinión de Próspero sobre la bestialidad de Calibán o dibuja la deshumanización del reino colonial?²² La obra *El corazón de las tinieblas* suele considerarse uno de los objetos más célebres de análisis poscolonial. ¿Revela esta obra la explotación inhumana de las tierras y las poblaciones o perpetúa las creencias antiguas sobre la supremacía blanca y la inferioridad de los colonizados?²³

Con este breve repaso hemos observado la trayectoria del análisis literario que tomó la crítica poscolonial. Hemos visto de qué maneras la literatura podía jugar un papel importante en diseminar el significado como también en deconstruirlo.

²² Ania Loomba, *op.cit.*, p. 74.

²³ La influencia de *La Tempestad* se puede observar en muchas obras latinoamericanas. Sus motivos y referencias a los personajes de Próspero, Calibán y Ariel se encuentran en las obras de José Enrique Rodó, José Martí, Roberto Fernández Retamar y Leopoldo Zea, entre otros. Los autores latinoamericanos a menudo ofrecían nuevas lecturas positivas de los personajes de Calibán y Ariel, tomándolos como símbolos del espíritu de América Latina.

2. AMÉRICA LATINA DENTRO DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

2.1. Los límites de la corriente principal

Al principio de nuestro trabajo hemos ofrecido la definición de colonialismo como conquista y control sobre la tierra y recursos del otro. Viéndolo en su forma explícita, esta definición no encaja sólo con la expansión europea por América, Asia y África a partir del siglo XVI, sino que también es un rasgo distintivo y recurrente de la historia humana, que engloba todo el territorio del mundo. Desde el Imperio romano, las conquistas de los mongoles, el imperio azteca, otomano y tantos otros durante la larga historia de la raza humana, está claro que el colonialismo fue un hecho y una situación constante. Sin embargo, reconocemos que el colonialismo europeo, con sus prácticas y formas de gobernar, alteró el globo de una manera distinta y más profunda que los ejemplos del colonialismo previos. Loomba conecta el colonialismo moderno con la aparición y establecimiento del capitalismo, cuyas formas reestructuraron las economías de los territorios colonizados, atrapándolos en una red compleja de relaciones inseparables con el centro.²⁴ Teniendo esto en cuenta, ¿significa esto que sólo denominamos colonialismo a la colonización europea a partir del siglo XVI? La respuesta es sí. Aunque básica, esta fue sólo una introducción a la pregunta compleja sobre las bases, definiciones y los límites y alcances de los estudios poscoloniales.

Como hemos señalado, el campo académico de los «estudios poscoloniales» surgió en los centros metropolitanos occidentales, con un enfoque bastante cerrado y centrado en los países recientemente liberados tras siglos de poder colonial. Con el paso del tiempo entre los teóricos surgió la pregunta «¿cuándo exactamente empieza y termina la era poscolonial?» Jorge de Alva fue uno de los que propusieron desconectar el término poscolonial de descolonización formal y su pasado «reciente», porque consideraba que, en su mayor parte, los ciudadanos de los países excolonizados y excolonizadores, aún con distancia histórica todavía padecían las opresiones que había establecido el período colonial.²⁵ Siguiendo su postura, diríamos que lo poscolonial no marcaría un después de la descolonización, un después que supondría un fin del sistema como tal. Lo poscolonial, en este sentido, es más una respuesta, una actitud sobre la dominación colonial y sus herencias donde todavía se observan. Así, aparece la necesidad de ampliar el campo de análisis primario e incluir otros territorios.

²⁴ Ania Loomba, *op. cit.*, p. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

Otro problema lo encontramos al hablar de la metodología. Muchos críticos reconocieron el hecho que la teoría que usaba la crítica poscolonial en sus principios (los conceptos de Said, Spivak, Bhabha y otros) pronto se convirtieron en modelos básicos, que se aplicaban a cada objeto de análisis y a cada realidad poscolonial. Sin embargo, el problema que señala Loomba es que los teóricos contemporáneos aún generalizan sobre el poscolonialismo partiendo de un caso específico establecido. Así que, el modelo de Spivak, fundado en la realidad de una parte de la India llamada Bengal del siglo XIX, un contexto muy particular, se hizo modelo privilegiado para observar todo el mundo colonizado.²⁶ Lo mismo vale para la teoría de Said y Bhabha. Así el poscolonialismo se convierte en una condición vaga para describir a la gente de todas partes y de todos los tiempos, sin prestar atención a las variantes locales. Laura Chrisman considera que el binarismo Oriental/Occidental (característico de la teoría principal) suele absorber los continentes y colonias que histórica y políticamente no pertenecen a esta división Norte/Sur, lo que es dañino para el intento de recuperar algunas situaciones específicas y enriquecer el análisis y la teoría. La crítica estadounidense subraya que es importante reconocer diferencias entre sistemas imperiales y coloniales y sus repercusiones históricas y sociales, tanto como enfatizar lo que tienen en común.²⁷

Sin embargo, los discursos europeos sobre «el otro» varían bastante y la particularidad de contextos coloniales y poscoloniales es inmensa. Los sistemas coloniales que establecieron diferentes países colonizadores producían relaciones de dominación e iniquidad comparables y bastante similares. Por esto, solemos pasar por alto que los métodos y circunstancias coloniales eran bastante diversas dependiendo del lugar, momento histórico y relaciones internas (raciales, etc.) dentro de las sociedades. Para empezar, las estrategias de colonización varían dependiendo del poder colonial. Francia e Inglaterra, principales poderes coloniales en América del Norte, forzaron las tribus indígenas a espacios limitados de las reservas indias, sin dejar que pertenezcan a la nueva sociedad establecida. Por otro lado, las sociedades coloniales en América Latina se convirtieron en sociedades «mixtas», aunque los blancos nacidos en la colonia (criollos) y los mestizos (híbridos) dominaban sobre la población nativa que servía de fuerza laboral.²⁸ Asimismo, el proceso de descolonización en partes de Australia, América Latina o África del Sur, donde los blancos colonos formaron sus naciones independientes es diferente de la dinámica de las sociedades donde la población indígena

²⁶ Ania Loomba, *op. cit.*, p. 16

²⁷ *Ibid.*

²⁸ El capítulo «Conquista y Colonia» de *El laberinto de la soledad* está dedicado, por parte, al estudio de las maneras en las que la sociedad de Nueva España, a través de la lengua, la fe y la figura del rey español, incorporaba a los nativos en el nuevo sistema.

derrocó a sus dueños europeos, organizándose sola.²⁹ Esto también nos recuerda que, aunque las consecuencias coincidían a través del globo, no toda la población era oprimida de la misma manera. Incluso dentro de las sociedades híbridas, la jerarquía social era muy compleja. Alva considera que las elites criollas que iniciaron las guerras de la independencia del poder español, en realidad no fueron sujetos coloniales. Incluso, establecieron sociedades a la imagen del centro, manteniendo los valores y el concepto de supremacía blanca de los españoles.³⁰

La cuestión que es aún más problemática es la base hondamente eurocéntrica sobre la cual opera la crítica poscolonial. Loomba resume la opinión de los críticos contemporáneos, que notan que los estudios poscoloniales parecen incapaces de salir del marco eurocéntrico. De hecho, todavía diseminan el conocimiento dentro de las universidades occidentales, dependientes de las filosofías europeas, su lenguaje, sus fórmulas, referencias y maneras de observar la realidad compleja, extrayendo y compendiando la diversidad de otras partes del mundo dentro de la «pregunta poscolonial»³¹. Loomba pregunta ¿cómo podemos abrir o iniciar unas perspectivas que nos permitan ver el mundo nooccidental de una manera auténtica, no a través de la óptica occidental y sus paradigmas conceptuales y narrativos?

En el siguiente capítulo trataremos de situar a América Latina, que, según Peter Hulme, todavía lucha contra los efectos de la dominación colonial y merece ser estudiada desde la perspectiva poscolonial³², dentro de los estudios poscoloniales.

2.2. «Incluyendo a América»

En el capítulo anterior hemos mencionado la necesidad de repensar el campo de los estudios poscoloniales y enriquecerlo con expresiones regionales auténticas. Fernando Coronil señala que en realidad no existe un corpus de trabajos sobre América Latina que se denomine poscolonial. Hay varias causas de ello, primero el mero término poscolonial resulta difuso y problemático, como hemos examinado anteriormente, luego la heterogeneidad inmensa del territorio y naciones latinoamericanas y sus expresiones regionales históricas. Sin embargo, hay que reconocer que las reflexiones sobre el pasado colonial de América Latina y su

²⁹ Ania Loomba, *op. cit.*, p. 8.

³⁰ *Ibid.*, p. 9.

³¹ *Ibid.*, p. 256.

³² *vid.* Peter Hulme: «Including America», *Ariel: Review of International English Literature*, 26:1, 1995.

presente poscolonial existen en abundancia y que de la mayoría de estas reflexiones preceden las discusiones sobre la «era poscolonial» nacidas acerca de los 1980³³. Introduciremos estas obras a continuación, después de ofrecer una serie de pensamientos teóricos que nos ayudarán a diferenciar los contextos poscoloniales de América Latina y del resto del mundo poscolonial.

Elizabeth Marín Hernández, en el capítulo «La teoría latinoamericana contemporánea y la crítica poscolonial» de su doctorado³⁴, indica que los legados coloniales del territorio latinoamericano se diferencian del proyecto poscolonial central, así que sus modelos y categorías no pueden aplicarse de una manera natural. América Latina lleva ya casi dos siglos libre del poder colonial oficial. Si quedaron residuos del sistema colonial, está claro que existe una diferencia importante con los países que todavía se encuentran en el proceso de descolonización. Por esto, como advierte Víctor Bravo hay que tener mucho cuidado al utilizar las categorías que emplea la corriente central poscolonial, igualmente a la hora de declarar una «Latinoamérica poscolonial». Además, una teoría sobre América Latina poscolonial corre el peligro de entrar otra vez en el discurso homogeneizador y organizador, que según Bravo es el marco del aparato teórico poscolonial concebido mediante oposición Oriente/Occidente, un pensamiento muy ajeno a la complejidad del territorio latinoamericano.³⁵

Entrando en discusión sobre las ideas poscoloniales en diálogo con Latinoamérica, Alfonso de Toro sugiere reemplazar el término «poscolonialismo» con el de «poscolonialidad» para designar que principalmente se trata de una actitud intelectual, social y cultural pluralista e internacionalista que abre un diálogo entre la periferia y el centro. Esta idea de Alfonso de Toro la tomaremos como el eje central de nuestra tesis. Hablando de las obras teóricas y literarias latinoamericanas y las ideas de Octavio Paz expuestas en *El laberinto de la soledad*, solo notaremos algunas marcas de poscolonialidad, entendida como actitud que abre el diálogo entre el centro y la periferia. No declararemos las obras «poscoloniales».

El término poscolonialidad, como actitud, sirve como buena introducción a la tesis de Walter Mignolo, teórico argentino y uno de los semiólogos latinoamericanos más conocidos. Según

³³ Fernando Coronil: «Latin American postcolonial studies and global decolonization», *Words & Knowledge Otherwise*, Spring 2013, p. 1.

³⁴ Elizabeth Marín Hernández: «La Teoría Latinoamericana Contemporánea y la Crítica Poscolonial» En: *Multiculturalismo y Crítica Poscolonial: La Diáspora Artística Latinoamericana*, Universidad de Barcelona, 2005, p. 12.

³⁵ *Ibid.*, p. 4.

Mignolo la novedad más importante que introduce la poscolonialidad es el cambio epistemológico/hermenéutico en la producción teórica e intelectual, un cambio que se basa en la aparición de varios *loci* de enunciación de lo poscolonial. En su ensayo «La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales» Mignolo, como otros, empieza por la modernidad. De acuerdo con las ideas de Jürgen Habermas, considera que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo, que nace durante la expansión europea, en el momento cuando esta se reafirma a sí misma como el centro de la historia mundial. La idea de la modernidad, forjada por intelectuales europeos, se establece como *locus* de enunciación, que tiene privilegio sobre otras formas de racionalidad y pensamiento. Mignolo considera que hay dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: la posmoderna (desde los límites de la narrativa hegemónica occidental) y la poscolonial (desde las herencias e historias coloniales).³⁶

Para Mignolo, lo más importante es diferenciar el «hablar desde» y el «hablar de». El eje de esta idea es la distribución de la producción del conocimiento en correlación con áreas geoculturales. Así, el legado del modernismo se observa en el hecho de que la producción cultural del tercer mundo se forma a base de la imaginación teórica del primer mundo. Es decir, si uno es de un país del tercer mundo, un país económico y tecnológicamente subdesarrollado, uno no puede producir ningún tipo de pensamiento teórico significativo, porque la posición privilegiada de la teoría y los modelos establecidos en el occidente domina. Mignolo presta atención al hecho de que la mayoría de los teóricos tempranos del campo poscolonial (Said, Spivak, Bhabha) ocupan una posición ambivalente – entre el primer y el tercer mundo. Nacidos en las excolonias, se formaron como intelectuales en Occidente. En sus discursos, hablan *desde* Occidente, pero no *del* Occidente. Por otro lado, reconoce algunos autores, teóricos, como Fanon, quienes hablan desde la «herida colonial». En su ensayo «The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality» expone la diferencia entre otros teóricos y Fanon, quien no estudiaba o teoretizaba sobre la experiencia de los negros en el Caribe, él y ellos pensaban y escribían desde esta experiencia, desde la herida colonial. El conocimiento

³⁶ En el otro artículo suyo titulado «Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina» Mignolo añade el término posoccidentalismo, argumentando que el cruce y la superposición de poderes imperiales en América Latina se concibieron no tanto en términos de colonización sino de occidentalización. Así, «posoccidentalismo» puede designar la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y Estados Unidos, gestando el discurso de la «identidad Latinoamericana». Decidimos prestar más atención a su concepto de *loci* de enunciación, dado que se refiere más a la corriente principal de la crítica poscolonial, por lo que es más aplicable a la lectura poscolonial de *El laberinto de la soledad*.

que proviene de allí, no pretende desafiar disciplinas, sino descolonizar el saber, enriquecerlo con perspectivas auténticas.³⁷

Así, el objetivo de la teoría, literatura y crítica poscolonial es llegar a este punto, luchar por un desplazamiento de *locus* de enunciación, mejor dicho, construir una razón poscolonial como los *loci* de enunciación diferencial, que hablen *desde* las diferentes herencias coloniales. Marín Hernández explica qué significan los *loci* de enunciación para Mignolo:

Pues la importancia de este posicionamiento radica – continuando con la teoría de Mignolo – en la referencialidad de los *loci* de enunciación y no en su condición histórica. Este tipo de posicionamiento, de una enunciación particular, desde una localidad, deviene en la búsqueda consciente de las sensibilidades diversas, ubicadas en territorios definidos por límites porosos, y que hacen posible – como argumenta Mignolo – un surgimiento teórico acorde a la realidad latinoamericana y a la reflexión sobre una “Razón Poscolonial”, concebida como un grupo de prácticas teóricas diversas, que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales, y generan un pensamiento híbrido, no excluyente, que debe manifestar el inicio y la diferencia de las localizaciones de las distintas historias.³⁸

Según lo que acabamos de señalar, parece que América Latina podría ocupar este sitio articulado por los revisores de la teoría poscolonial, un posicionamiento de «otredad» que tiene la agencia del sujeto y habla desde el lugar narrativo y epistemológico propio, generando sus vías de comunicación con sí mismo, su historia y los otros.

2.3. Pensamiento teórico poscolonial en América Latina

En este capítulo mencionaremos algunos autores y sus obras que aparecen en varios textos sobre poscolonialidad como ejemplos del pensamiento poscolonial latinoamericano. Para empezar, Walter Mignolo en su artículo «La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales» expone una cuestión bastante importante para nuestro estudio, la diferencia entre los *discursos* poscoloniales y las *teorías* poscoloniales. La diferencia, como veremos en la cita de Mignolo, reside en el reconocimiento de la academia:

Las teorías postcoloniales son discursos postcoloniales (políticos, legales, históricos y literarios de emancipación) que tienen la autoconciencia de ser prácticas teóricas en el sentido erudito de la palabra, como los discursos académicos, conectados a las tradiciones y reglas de las instituciones científicas. Por eso hubiera sido muy difícil concebir a Fanon, en 1961, como un teórico postcolonial. Su discurso, pese a ser atractivo y seductor, no ingresaba al marco

³⁷ Walter Mignolo: «The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality» En: Revathi Krishnaswamy and John C. Hawley: *The postcolonial and the global*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2008, p. 120.

³⁸ Elizabeth Marín Hernández, *op.cit.*, p. 14.

conceptual de lo que en la época, era pensable académicamente, como discurso teórico. Fanon se convierte en un teórico postcolonial, después de que la academia conceptualiza una nueva práctica teórica, inventa un nombre que la distingue de otras y la sitúa en un campo académico específico.³⁹

A continuación, Mignolo detecta una serie de preocupaciones que entiende como prototipos del mencionado discurso poscolonial en las obras de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea entre otros. Dichas obras pueden interpretarse como críticas anticoloniales que, sin embargo, contenían conceptos teóricos bastante desarrollados.

Debemos también mencionar el contexto histórico que sirvió como impulso para el crecimiento de estos prototipos del discurso poscolonial. Lo que los precedía fue una serie de discusiones y movimientos, que se iniciaron a finales del siglo XIX, y que trataban de encontrar la identidad latinoamericana, promoviendo las ideas de una América Latina políticamente y culturalmente unida. Las discusiones fueron provocadas primariamente por el imperialismo e interferencia norteamericana en la vida política y cultural de los países de América Latina, pero refiriéndose al mismo tiempo al pasado colonial. Hablando de las características del ensayo latinoamericano José Luis Martínez expone que había tres cauces principales: «la cultura de nuestros países, los problemas raciales, políticos y económicos y la emoción de lo histórico»⁴⁰. Las preocupaciones sobre raza, etnicidad, cultura e historia desembocaron en ideologías como el indigenismo⁴¹, Arielismo⁴², o la idea de «la raza cósmica»⁴³, que encontraban su base en el mestizaje e hibridismo contra la hegemonía blanca europea. Los autores más destacados fueron José Martí, en Cuba, José Vasconcelos y Antonio

³⁹ Walter Mignolo: «La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales», *AdVersus*, Año II,- Nº 4, diciembre 2005, p. 11. Disponible en: http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm (fecha de consulta: 25.7.2017)

⁴⁰ José Luis Martínez: *El ensayo mexicano moderno*, México, Fondo de la cultura económica, 1971, p. 18.

⁴¹ El indigenismo fue un amplio movimiento político, cultural, literario concentrado en la valoración de las culturas indígenas, que se afrentaba a los mecanismos de discriminación y buscaba la incorporación de los indígenas en la vida social y política, como también reconocimiento de las maldades hechas durante las épocas coloniales. Por otro lado, los críticos de la corriente acentúan el hecho que los subalternos, los indígenas no participaron en la creación o la promoción del discurso y que se trataba más de un intento de asimilación y aculturación de las culturas indígenas en la sociedad moderna.

⁴² La corriente ideológica latinoamericana basada en el ensayo «Ariel» del escritor uruguayo José Enrique Rodó, en el cual expone que el Estado latinoamericano tiene que constituirse a partir de y por América Latina. Rodó toma el personaje Ariel de la obra clásica de Shakespeare como símbolo de la espiritualidad de América Latina, que debería fundarse en los ideales grecolatinos de belleza y el ideal cristiano de compasión. Con tales valores del idealismo espiritual los estados latinoamericanos podían iniciar una nueva sociedad y defenderse del neocolonialismo cultural estadounidense.

⁴³ La idea del filósofo mexicano José Vasconcelos expuesta en su ensayo «La raza cósmica». Vasconcelos apoya la idea de la quinta raza del continente americano, que contendría todas las razas del mundo, para iniciar una era universal de la humanidad en *Universópolis*. El mestizaje, sin jerarquías y discriminaciones a base de raza, es el enfoque de su idea.

Caso, en México y José Enrique Rodó, en Uruguay, entre otros. Las ideas se distinguían unas de las otras dependiendo del contexto del país, pero compartían el enfoque y parcialmente la solución; crear su futuro empezando por sí mismo, encontrar lo suyo a partir de su propia realidad y, muchas veces, promoverlo e implementarlo a través de la reforma educativa. Hablando de los precursores del discurso poscolonial, mencionaremos en breve tres autores: Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea, en cuyos ensayos sobre América Latina dentro de la historia de la humanidad podemos encontrar pruebas de la actitud poscolonial. Los tres autores representarían los percusores de los discursos poscoloniales, dado que hablan *desde* América Latina, lo que es uno de los criterios para establecer unos *loci* de enunciación.

Fernando Ortiz, según Catherine Davies en su artículo «Fernando Ortiz's Transculturation: the Postcolonial Intellectual and the Politics of Cultural Representation»⁴⁴ fue una de las figuras esenciales en el debate poscolonial, debido a su teoría de *transculturación*. Ortiz, autor cubano, dedicó su vida al estudio de la cultura afrocubana (organización, religión, música, lenguaje, danza, teatro, historia oral etc.) con el propósito de producir un corpus de estudios etnográficos y etnológicos. En su obra maestra *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*, de 1940, Ortiz describe su término «transculturación» como un proceso de continuo contacto entre distintos grupos culturales. Debido a esta interacción constante las culturas se adaptan mutuamente una a otra. De esta manera se produce un tipo de cultura sincrética que resulta tanto en la pérdida cultural (desculturación), como en la formación de unas costumbres nuevas (neoculturación). Ortiz formuló esta idea como oposición a la idea de *aculturación*, un término angloamericano de aquel entonces, que suponía solo la adquisición de la cultura impuesta (colonizadora) por parte de la cultura recipiente (colonizada). Ortiz no creía que el concepto de aculturación representase bien la cultura rica y vibrante, desde la perspectiva etnológica de Cuba. Davies termina exponiendo que la obra de Ortiz representa una perspectiva poscolonial independiente, *desde* y *de* la periferia, un proyecto que reinscribió, legitimó y celebró su propia cultura dentro de los sistemas occidentales de saber. Las ideas de Ortiz sobre Cuba parten de un *locus* propio, que no se puede intercambiar con «América Latina». Su concepto de la identidad nacional de Cuba es completamente noesencialista, él afirma y celebra el hibridismo de las culturas, lo que le conecta con las ideas de Bhabha, ideas sobre las identidades no fijas, en diálogo persistente. Al final, la contribución de Ortiz al

⁴⁴ Vid. Catherine Davies: «Fernando Ortiz's Transculturation: the Postcolonial Intellectual and the Politics of Cultural Representation» En: Robin Fiddian: *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

campo sociológico y antropológico de estudios latinoamericanos no obtuvo apoyo académico por lo que, como señala Mignolo también, durante mucho tiempo no formaba parte de la teoría oficial. Sin embargo, tuvo una gran influencia al movimiento afrocubano que duró unos 10 años y se fijaba en celebrar las artes afrocubanas.

Por otro lado, la obra entera de Leopoldo Zea, filósofo mexicano, proviene de un tipo de «herida colonial». Zea se centra en la amplia investigación de la filosofía y de la historia de ideas en América, muchas veces directamente relacionando la situación actual latinoamericana con el contexto de los países africanos y asiáticos, reconociendo las similitudes y tareas comunes. Sus obras más destacadas de este campo fueron *América en la historia*, *Latinoamérica y el mundo* y *La esencia de lo americano*, entre muchos otros. Daremos un ejemplo de su pensamiento. Zea empieza su «En torno a una filosofía americana», de 1912, planteando el problema de la posibilidad o la imposibilidad de una cultura y filosofía latinoamericana, que hasta ahora vivía cómodamente en la sombra de Europa. Allí formula las preguntas: ¿Cuál sería lo propio de la cultura americana, de dónde tomar la semilla? , ¿Cómo posicionarse al respecto a la cultura europea? Zea reconoce que esta relación es distinta de la relación que tienen los países asiáticos con la cultura colonizadora. Mientras que los países asiáticos continúan sintiendo el mundo como lo sintieron sus antepasados, lo propiamente americano no se encuentra en la cultura precolombina. Para Zea, aquí reside el nudo del problema: los americanos no se sienten herederos de una cultura autóctona, que ahora carece de sentido para ellos, mientras la cultura europea la sienten ajena. El americano se siente como europeo de origen pero inferior por su circunstancia, por lo que siente desprecio por lo americano y resentimiento por lo europeo. Para Zea, la solución sería que el americano se reconozca como heredero de la cultura occidental y reclame su puesto de colaborador en ella. Zea introduce el derecho a «la ciudadanía universal», exponiendo que la filosofía americana debería ocuparse por temas universales (los del ser, Dios, el conocimiento, el espacio, etc.). Estos temas abstractos tendrían que ser vistos desde la circunstancia propia de los americanos. El objetivo sería dar el punto de vista americano en la historia de ideas universales.⁴⁵

Robin Fiddian en su artículo «America, Americanism and the Third World» señala que, por anticipar la revuelta de los países colonizados contra los países imperialistas ya en los 1940, Leopoldo Zea se posicionó como uno de los precursores más claros de la teoría poscolonial. En la mayoría de sus ensayos Zea no solo plantea la situación de América Latina, sino

⁴⁵ Vid. Leopoldo Zea: «En torno a una filosofía americana», En: José Luis Martínez: *El ensayo mexicano moderno*, México, Fondo de la cultura económica, 1971.

extiende su enfoque a Oriente Medio, India, Indonesia y África. Al problema de cómo liberar a los pueblos colonizados sin imponerles un «modo de ser», Zea ve la solución en la creación de la nueva humanidad y un nuevo sistema global. Fiddian indica que, como hemos visto en la proposición de «la ciudadanía universal» Zea promueve ideas de universalismo, o humanismo universal. De esta manera, se acerca bastante al pensamiento teórico de Fanon, a quien cita en repetidas ocasiones en sus obras. Zea también se ocupa bastante de los movimientos de *indigenismo* y Negritud, viéndolos como expresiones auténticas de los subyugados. En su ensayo «Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana» habla sobre el papel emancipador y subversivo de los dos movimientos, que fueron «banderas de reivindicación del hombre en África y América Latina»⁴⁶. Los movimientos que marcaron un cambio de conciencia hacía la oposición a los fundamentos políticos y culturales del imperialismo, que degradaba a los noblancos. Según Zea, el indigenismo y la Negritud invertían las connotaciones que el sistema colonial quiso darles. Fueron una «afirmación violenta de los negros y los indígenas»⁴⁷.

En Perú, la crítica literaria del periodista y filósofo José Carlos Mariátegui, formaba una parte muy importante dentro de su proyecto revolucionario nacional. Patricia D'Allemand en su artículo «José Carlos Mariátegui: Culture and the Nation» expone que la manera en la que Mariátegui problematizaba la literatura peruana constituía una novedad radical, dado que por primera vez se introducían las ideologías del mestizaje e *indigenismo*. Mariátegui quería establecer una literatura que fuera capaz de erradicar los fundamentos coloniales y expresar verdaderamente el alma nacional. Para él la mediocridad de la literatura peruana provenía del lazo estrecho que todavía tenía con la literatura española y su incapacidad de establecer lazos con la tradición popular peruana e incorporar imaginación popular. Políticamente Mariátegui proponía el *indigenismo*, conciencia de un nuevo Perú como alternativa al régimen establecido. A Mariátegui lo destacamos por su enfoque en la literatura, y en el rechazo de la imposición de criterios nacidos de otras literaturas y es una buena introducción a las obras literarias latinoamericanas que vamos a examinar a continuación, detectando los impulsos poscoloniales.

⁴⁶ Robin Fiddian: «America, Americanism and the Third World» En: Robin Fiddian: *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

2.4. Ejemplos del pensamiento poscolonial en las obras literarias latinoamericanas

La historia de la literatura latinoamericana está íntimamente ligada a la de literatura europea, primeramente por la historia de la colonización. La literatura, como hemos mencionado en capítulos anteriores, es una herramienta ideológica muy importante. Aún después del fracaso del régimen colonial y la independencia política, la literatura latinoamericana conservó sus lazos con la literatura europea, prestando sus formas y estructuras, inspirándose en los movimientos estilísticos y sus tópicos y adaptándolos al contexto latinoamericano. Como indica Erna von der Walde «El realismo y las formas europeas tuvieron y tienen su fuerza hegemónica porque son parte de un proyecto de colonización y de internacionalización de la economía capitalista.»⁴⁸ Europa conservó su estatus del centro (intelectual, académico, artístico) que impartía las ideas a otros espacios. La literatura latinoamericana se consideraba una imitación durante mucho tiempo. La importación de formas ajenas y modelos de escritura, sus estructuras rígidas y sus enfoques narrativos en muchas ocasiones distorsionaban y falsificaban las realidades locales latinoamericanas. A pesar de ello, hay ejemplos, como los modernismos latinoamericanos, que se inspiraban en los movimientos europeos, sobre todo romanticismo, simbolismo y parnasianismo, sin embargo, tomando sus propios rumbos y volviéndose movimientos propiamente auténticos. Como señala Else Viera en su artículo «Ig/noble Barbarians: Revisiting Latin American Modernisms»⁴⁹ los modernismos latinoamericanos, que varían bastante en enfoques y alcances, muchas veces justamente problematizaron las consecuencias del colonialismo, volviéndose con el tiempo, más allá de literatura, en fenómenos de renovación artística, intelectual y cultural con fondos políticos.⁵⁰

Por otro lado, desde la época colonial del siglo XVI hasta por lo menos finales del siglo XIX existían ejemplos de obras de autores latinoamericanos que incorporaban ideas y dicotomías

⁴⁸ Erna von der Walde: «Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad» En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta: *Teorías sin disciplina*, Mexico, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 155. Disponible en: <http://people.duke.edu/~wmignolo/interactiveCv/Publications/teoriassindisciplina.pdf> (fecha de consulta: 4.4. 2018.)

⁴⁹ Vid. Else Viera: «Ig/noble Barbarians: Revisiting Latin American Modernisms» En: Robin Fiddian: *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

⁵⁰ Aunque bastante heterogéneo, podemos extraer algunos de los enfoques comunes del movimiento modernista latinoamericano. Para nuestra tesis destacaremos las más importantes: a) lo hispano como la base histórica, el antecedente, sentirse heredero del legado europeo, b) interés por temas latinoamericanos, especialmente indígenas. Como hemos visto en la obra de Zea también, el principio del siglo XX estaba marcado por un deseo latinoamericano intelectual y artístico de encontrar su sitio dentro de la historia universal, reconociendo el lazo europeo, al mismo tiempo volviendo la mirada hacia lo propiamente americano para incorporarlo en una visión nueva del hombre.

que surgieron durante la época colonial y que formaban ideas esenciales de la literatura colonial (primer tipo en nuestra clasificación en el capítulo 1.3). El mejor ejemplo es la dicotomía «civilización y barbarie», un concepto mental que solía aparecer en la literatura colonial para designar la diferencia inherente entre los colonizadores y los pueblos colonizados. En el capítulo 1.3 hemos examinado la literatura pos/colonial, principalmente creada en Europa o en los países liberados del poder colonial después de la segunda guerra mundial, dividiéndola en tres grupos para facilitar nuestra comprensión. A continuación, analizaremos algunos ejemplos de obras literarias latinoamericanas que de una u otra manera problematizaban el pasado y presente pos/colonial, viendo de qué manera trataban la relación y la influencia entre la cultura y la literatura latinoamericana y la europea. Proponemos la división en dos grupos. El primer grupo señalaría las obras que desde un enfoque temático/ideológico tratan temas tópicos de la época pos/colonial. El segundo grupo constaría de tendencias literarias (recursos) que proponen un cambio estructural dentro de la literatura para marcar una novedad latinoamericana, alejamiento de las pautas europeas, un nuevo *locus* de enunciación.

En el primer grupo destacaremos dos obras argentinas: *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento y *Marín Fierro*, de José Hernández. Ambas obras temáticas que ideológicamente tratan la cuestión «civilización y barbarie» en relación con el pueblo argentino y la cultura europea. *Facundo* (*Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*), fue una obra que tuvo mucha influencia cultural, dado que Sarmiento, a pesar de ser escritor, fue político y presidente de Argentina entre 1868 y 1874. La obra refleja sus opiniones políticas sobre la jerarquía entre los argentinos y los europeos. El personaje principal, Juan Facundo Quiroga, es un militar y político gaucho, caudillo de la provincia de La Rioja. El eje de la crítica y comentario de Sarmiento es justamente el perfil racial y cultural del Facundo Quiroga, es decir, el hecho de que es un gaucho⁵¹. Sarmiento lo trata como antagonista por representar los valores de la barbarie, de los nativos y mestizos. Sarmiento divide la nación argentina en base a raza y costumbres, defendiendo la subyugación de los que representan la barbarie, dado que ello implicaría la transformación de Argentina en un país civilizado. Explícitamente exponiendo que los blancos son la raza más inteligente y la más progresiva de la Tierra, Sarmiento defiende los intereses europeos, concluyendo que para introducir la civilización a

⁵¹ Los gauchos fueron los habitantes de origen mestizo de los campos y las llanuras de Argentina, Uruguay, Paraguay, Chaco boliviano y sur de Brasil. Por sus estilos de vida auténticos, rurales y por formar una parte importante en las guerras de independencia, los gauchos se volvieron uno de los símbolos del alma nacional de los países del Cono Sur de América.

Argentina la subyugación de los nativos y la inmigración europea es necesaria. Su proyecto, políticamente muy articulado, se basó en las antiguas oposiciones implementadas durante la época colonial. Como el primer grupo de nuestra clasificación en el capítulo 1.3, *Facundo* promueve la cultura europea como superior, como medida de progreso y de valores humanos. Posicionando el conflicto entre la civilización y la barbarie (las razas y sus atributos esenciales) en el centro del problema y del proyecto argentino (latinoamericano) la obra de Sarmiento muestra que aún a finales del siglo XIX las antiguas polémicas persistían fuertemente.

La obra que fue igualmente influyente y creada justamente para refutar las ideologías expuestas en *Facundo*, es el poema narrativo *El gaucho Martín Fierro*, de José Hernández. La obra entera consta de tres partes, compiladas bajo el nombre *Martín Fierro*. Se centra en el personaje de Martín Fierro, un gaucho independiente, valiente y solidario, que representa el prototipo de los gauchos, una parte importante y bastante oprimida de la población argentina de la época. A través del protagonista, el propósito de Hernández es elogiar a los gauchos, cuyo nombre hasta entonces se utilizaba como término despectivo, presentar su mérito, su manera de vivir original y libre. Hernández se enfrenta justamente a la lógica racista del sistema colonial, que menospreciaba la población indígena y mestiza (propia), afirmando la supuestamente civilizada (ajena). Un detalle histórico que cabe mencionar es que el estado de Sarmiento ejecutó una conquista propia contra los pueblos indígenas a menudo forzando a los gauchos, como Martín Fierro, que defendieran las fronteras contra los indígenas, en una serie de campañas que desembocaron en la Conquista del Desierto.⁵² Observamos que al final de la obra *Martín Fierro*, en una parte claramente intertextual, el protagonista decide rechazar el sistema por completo y huir al desierto a vivir con los indígenas, concluyendo que es mejor vivir entre «los salvajes», que en «la civilización».

Con descripciones detalladas de la vida de los gauchos, sus costumbres, su habla y las injusticias sociales que sufren, la obra de Hernández reclamó el espacio y el término «gaucho», al que dio voz, convirtiéndolo en un símbolo del héroe nacional. *Martín Fierro* es buen ejemplo de la literatura poscolonial (segundo grupo de nuestra clasificación en el capítulo 1.3) que tendía a restablecer los lazos entre la gente y su tierra, inspirar orgullo por la

⁵² La Conquista del Desierto fue una campaña argentina militar, que se realizó al final del siglo XIX y con la que se conquistaron grandes partes de territorio de la región de la Pampa y de la Patagonia, donde vivían pueblos indígenas. Los pueblos se sometieron al proceso de *aculturación* (mencionado en capítulos anteriores en relación con Fernando Ortiz), perdieron las tierras y fueron deportados por fuerza a reservas de indígenas o trasladados para servir como mano de obra forzada.

cultura auténtica y sus prácticas tradicionales y mostrar que ellas podrían ocupar un punto clave de la formación del sentimiento de la identidad nacional.

Los dos ejemplos, el de *Facundo* y *Martín Fierro*, muestran cómo la literatura temáticamente impone su propia ideología. Ambas obras reconocían el hecho de que el gaucho, de alguna manera, representaba el espíritu argentino. La manera en la que las obras desarrollaron este tópico claramente muestra su afición política y cultural. Por un lado, el desprecio por el espíritu tradicional y la visión de un mundo mejor, civilizado, a condición de la represión de este espíritu. Al otro lado, la celebración del mismo espíritu tradicional, contra la brutalidad injusta de un sistema exclusivo y ajeno.

Cabe mencionar otros recursos literarios que ayudaron a los autores latinoamericanos a combatir las ideas antiguas del sistema colonial. Else Vieira menciona que las categorías estéticas de ironía y parodia eran una de las maneras en la que los autores latinoamericanos problematizaban las relaciones de poder y sus dicotomías, como centro/periferia, modelo/copia, original/traducción. Por ejemplo, el poema *A una urna griega*, del poeta y traductor colombiano Guillermo Valencia, muestra bien cómo las categorías de ironía y parodia, en una traducción, se convierten en herramientas del pensamiento poscolonial. Valencia «traduce» el soneto de John Keats *Ode on a Grecian Urn*,⁵³ en el cual narra como la urna griega (la herencia grecolatina, europea) viajó intacta y segura desde el pasado clásico hasta las manos de Keats, luego llegando a América Latina, donde la «bárbara torpeza» de Valencia la rompió (sin querer), pero ahora, reconstruida y transformada, la urna sigue viviendo.⁵⁴ Como hemos mencionado, inspirado por los impulsos modernistas en América Latina, los autores no negaban lo heredado de la historia europea, pero reconocían y acentuaban su propio potencial artístico. De esta manera, la traducción y otras adaptaciones de los modelos europeos se mostraron como maneras subversivas de expresar subjetividades poscoloniales.

El segundo grupo que destacaremos serán las modalidades literarias que de alguna manera desafiaban paradigmas dominantes de la literatura y del pensamiento europeo, introduciendo la variedad de nuevas realidades. Principalmente hablaremos de la idea europea de «la modernidad» que establece un *locus* de enunciación privilegiado, que se refleja en la producción literaria y en sus formas. Hablando de este asunto Robin Fiddian en su

⁵³ Se trata más bien de la adaptación del soneto de Keats, lo que Bhabha denomina como «traducción cultural».

⁵⁴ Else Viera, *op.cit.*, p. 66.

introducción del libro *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa* menciona varios autores, como Alejo Carpentier, Carlos Fuentes y Eduardo Galeano que criticaron modelos de modernidad e historia, que apoyaban y promovían el estatus «retrasado» de los pueblos colonizados. Como reacción a ello surgieron varias modalidades de expresión que justamente iban en contra de los presupuestos de la literatura europea y su forma neoclásica.⁵⁵ En la literatura latinoamericana, observamos pruebas de representaciones de otras realidades, especialmente en relación con el tiempo narrativo o poético, que no cabían dentro de la lógica europea de la modernidad. Estas temporalidades no encajaban en el esquema del tiempo singular, linear, que caracterizaba el discurso de la modernidad e historiografía del centro. William Rowe lo observa en su artículo «Doing Time in Peru: the Poetics of Multitemporality» en el ejemplo de los poemas reunidos en torno al titulado *Trilce* de César Vallejo. Vallejo, experimentando con el lenguaje y la composición, construye una temporalidad discontinua y múltiple a la vez. La niñez está colocada junto a la madurez, sin una sensación de transformación de la niñez a la madurez, sin crecimiento, sin jerarquías lineales. Vallejo no crea la sensación de la continuidad, lo que va en contra de las nociones singulares de la modernidad histórica del centro. La temporalidad de Vallejo da voces a las prácticas «nomodernas» y las pone en diálogo con las «modernas».

Tendencias similares se encuentran recogidas en dos estilos literarios originarios de América Latina, *lo real maravilloso* y *el realismo mágico*. Los dos movimientos estilísticos compartían muchas características, principalmente, la tendencia de presentar los hechos fantásticos como parte de la normalidad. Alejo Carpentier en el prólogo de su obra *El reino de este mundo* expuso su visión de lo real maravilloso como natural de América Latina, como parte de su patrimonio. Para Carpentier, debido a la historia, geografía, demografía, mestizaje y pluralidad de mitos y creencias de la América Latina, los hechos fantásticos se hacían posibles:

Enfocando otro aspecto de la cuestión, veríamos que, así como en Europa occidental el folklore danzario, por ejemplo, ha perdido todo carácter mágico o invocatorio, rara es la danza colectiva, en América, que no encierre un hondo sentido ritual, creándose en torno a él todo un proceso iniciado: tal los bailes de la santería cubana, o la prodigiosa versión negroide de la fiesta del Corpus, que aún puede verse en el pueblo de San Francisco de Yare, en Venezuela. Y es que, por la virginidad del paisaje, por la formación, por la ontología, por la presencia fáustica del indio y del negro, por la Revelación que constituyó su reciente descubrimiento, por los fecundos mestizajes que propició, América está muy lejos de haber agotado su caudal de mitologías. [...] todo resulta maravilloso en una historia imposible de situar en Europa, y que es tan real, sin embargo, como cualquier suceso ejemplar de los consignados, para

⁵⁵ José Carlos Mariátegui, por ejemplo, fue uno de los primeros que contrastó la homogeneidad de las naciones europeas y su cultura orgánicamente nacional, con la heterogeneidad de la realidad peruana (por la herencia doble española e indígena).

pedagógica edificación, en los manuales escolares. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?⁵⁶

Las ideas de Carpentier dieron el modelo para autores más jóvenes como Gabriel García Márquez y Miguel Ángel Asturias para explorar este sitio propiamente latinoamericano, este *locus* de enunciación, dentro de la literatura mundial. Los dos estilos se presentaron como expresiones auténticas que tanto se habían buscado en América Latina, porque postulaban la peculiaridad del contexto y la identidad latinoamericana, que veían como esencial, y a través de las obras literarias la presentaban al mundo. El realismo mágico llevó la novela latinoamericana a un período de innovación y experimentación que pronto obtuvo reconocimiento y popularidad global, desembocando en el *boom* latinoamericano. Las obras mágicorrealistas trajeron una novedad⁵⁷ a la escena literaria de los años 60 del siglo XX, abriendo el espacio no solo para las literaturas latinoamericanas, sino también para las del tercer mundo.

Sin embargo, podemos observar estos dos fenómenos de una manera más crítica, como lo explica Erna von der Walde:

Desde otro lado, el realismo mágico en las definiciones de Carpentier y García Márquez revela en el fondo una lógica que se llamaría hoy colonizada, para decirlo en términos poscoloniales. Cuando afirman que toda la realidad y toda la historia de América es mágica, cuando postulan desde ahí lo real maravilloso o el realismo mágico como el estilo con el cual se puede abordar esta realidad, cuando Carpentier afirma que la historia es más fantástica que cualquier libro de ficción, cuando García Márquez asevera que no ha inventado nada, sino que todo lo registra de la realidad circundante, cabe preguntar ¿desde dónde se ve, entonces, la magia y lo maravilloso de esta realidad? Si es la realidad para ellos, ¿en dónde se sitúan para postularla como mágica o maravillosa? ¿No será desde una noción implícita de una realidad-real, no maravillosa, desencantada, que de alguna manera atribuyen al mundo moderno? Pero, ¿no es justamente desde la racionalidad moderna que se percibe la magia de esa realidad y la convierte en una realidad «otra»?⁵⁸

Siguiendo las preguntas retóricas de von der Walde, preguntamos: ¿cuya mirada ocupa este sitio privilegiado de poder proclamar la realidad latinoamericana «maravillosa y mágica»? El propio Carpentier notó su propio fallo al declarar que lo real maravilloso condenó a los

⁵⁶ Vid. Alejo Carpentier: «Prólogo» En: *El reino de este mundo*, La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1964.

⁵⁷ En la mayoría de los casos los textos narrativos mágicorrealistas contenían múltiples planos de la realidad, con tiempo y espacio fragmentados e interrumpidos. Se inspiraban por la realidad latinoamericana, los mitos, leyendas, historia, supersticiones, expresiones regionales, prestando atención a los problemas locales.

⁵⁸ Erna von der Walde, *op.cit.*, p. 157.

autores latinoamericanos a ver su propia sociedad con una mirada imperial.⁵⁹ Parece como si el realismo mágico y lo real maravilloso fueran formas de representación de las identidades subalternas, representaciones afirmativas de «el Otro», desde la perspectiva y la mirada occidental, imperial. Como si, regresando a las ideas de Said, la vieja imagen de la realidad extraña y mágica (exótica) de los subalternos ahora estuviera reclamada por los mismos subalternos, para justificarla y defenderla. Von der Walde concluye su ensayo exponiendo que los dos estilos le parecían «lecturas de la otredad que parecieran ser suministradas por el Otro y, en esa medida, que responden a la “corrección política” de creer que se les está leyendo como quieren ser leídos»⁶⁰.

Asimismo, por su popularidad inmensa, por entrar en el canon occidental y por la difusión de estilo por el mundo, el realismo mágico corría el peligro de convertirse en la gran narrativa de «lo latinoamericano», como también en la narrativa de todas las literaturas del tercer mundo. Es el peligro que anunciaron los que buscaban encontrar un sitio para América Latina dentro de los estudios poscoloniales, viéndolo como el sitio de revisión, que no debía convertirse en un discurso homogeneizador y organizador.

Para terminar este capítulo y pasar al contexto mexicano, concluimos que, como señala Marín Hernández, el pasado colonial fue un eje de reflexión de muchos pensadores y escritores latinoamericanos. Durante siglos se analizaron las circunstancias particulares de la larga historia de colonización del territorio latinoamericano, desde la creación de las Indias Occidentales en una primera etapa de expansión, las representaciones de los salvajes y los primitivos dentro del imaginario occidental sobre el Nuevo Mundo, la vida cotidiana de los reinos en esta unidad inmensa idiomática, hasta sus cicatrices formales y mentales que todavía perduran en la memoria colectiva. México, hogar de Octavio Paz, no sólo formaba parte de la historia colonial, sino que fue su primer laboratorio importante, puesto que, con tres siglos de experiencia colonial y casi dos de libertad formal, tiene la más profunda y más temprana experiencia histórica como país poscolonial. A continuación, trataremos de justificar que el pensamiento de Paz, basado en una larga tradición que reflexiona sobre el contexto mexicano en el mundo poscolonial, encaja bastante bien en la teoría de los *loci* de enunciación, dado que, ante todo, habla de un lugar auténtico.

⁵⁹ Stephen Henigman: «Caribbean Masks: Frantz Fanon and Alejo Carpentier» En: Robin Fiddian: *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, p. 171.

⁶⁰ Erna von der Walde, *op.cit.*, p. 172.

3. LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD MEXICANA

3.1. La filosofía de lo mexicano

En *Colonialismo-poscolonialismo*, Ania Loomba acentúa el papel de la oposición binaria nosotros/ellos, Europa/colonias dentro del discurso colonial que servía para generar las diferencias en las cuales se basaban las identidades y, de esta manera, mantener el orden colonial. Sin embargo, menciona que los nacionalistas y anticolonialistas, dentro de los países a punto de independizarse o después de la liberación, se servían de la misma oposición para auxiliar su emancipación completa. Es decir, la liberación, para ellos, dependía del redescubrimiento y rehabilitación de su identidad cultural que el sistema colonial había ahogado. Ese intento es lo que Stuart Hall llama «la búsqueda de la esencia verdadera colectiva», es decir, la búsqueda central de las luchas anticoloniales e identidades poscoloniales.⁶¹

En México, la preocupación por encontrar y concienciar la esencia del pueblo mexicano surgió después de la Revolución mexicana en 1910, convirtiéndose pronto en el tema central del pensamiento mexicano y un tipo de proyecto cultural del Estado. Como lo explica Terry Hoy, el nacionalismo emergente mexicano empezó a articularse a través del arte y de la literatura, así que existía la necesidad de encontrar una perspectiva filosófica que lo apoyaría.⁶² Según Hoy, este pensamiento filosófico fue encontrado en la obra del filósofo español Ortega y Gasset y su concepto del «perspectivismo histórico», que sostenía que la realidad de uno no podía percibirse sin tener en cuenta la perspectiva desde la que uno la observa. En otras palabras, las perspectivas históricas constituían la realidad. De esta manera, la filosofía que podía articular el nacionalismo de algo abstracto y etéreo se convirtió en algo concreto e histórico que se podía aplicar al contexto mexicano. El perspectivismo histórico complementó la necesidad de encontrar la identidad mexicana a través de la filosofía, para desatar la cultura y la identidad mexicana de la europea y percibir las desde el enfoque propio. La nueva filosofía se correspondería a la realidad auténtica mexicana, la explicaría y la guiaría adelante.

⁶¹ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 181.

⁶² Terry Hoy: Octavio Paz: «The Search for Mexican Identity», Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac, *The Review of Politics*, Vol. 44, No. 3., 1982, p. 2. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/1407050?seq=1#page_scan_tab_contents, (fecha de consulta: 25.7.2017.)

José Luis Martínez en su *El ensayo mexicano moderno* cuenta que justamente el ensayo se veía como una de las formas más adecuadas para expresar estas preocupaciones. El tema constante de la gran parte de la ensayística moderna mexicana fue el mismo México, su pasado, presente y futuro. Mientras la ensayística europea que servía de modelo reflexionaba sobre la estética, la política y el moralismo, la latinoamericana (y la mexicana) se enfocaba en los temas nacionales. Es otro ejemplo en donde observamos que las formas europeas ya no guiaban el pensamiento latinoamericano. Martínez señala que no podían registrarse temas morales, religiosos o metafísicos, tan frecuentes del pensamiento francés e inglés. América Latina, junto con México, se volvieron hacia sí mismos. Para Martínez esta particularidad fue típica para los países que aún se encontraban en proceso de formación.⁶³ Lo mismo acentúa Loomba hablando de los países poscoloniales.

Entre muchos psicólogos, críticos literarios e historiadores⁶⁴ que dieron su opinión sobre la esencia mexicana destaca el grupo el Hiperión, grupo de profesores y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México, que activamente promovían el tema de lo mexicano entre 1948 y 1952. Los «hiperiones» más destacados fueron el ya mencionado Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Luis Villoro, Jorge Portilla y Emilio Uranga. El Hiperión quería aproximarse a lo mexicano de una manera interdisciplinaria, combinando varias disciplinas, la psicología, la antropología y la literatura, a base de una filosofía existencialista de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. El objetivo de sus trabajos no solo fue conocer las raíces de lo mexicano, sino también inspirar transformaciones profundas en la sociedad mexicana. El trabajo del grupo inspiró a muchos autores para que desarrollasen su análisis del asunto.

Sin embargo, tal vez la obra más influyente, que asimismo antecedió y encarnaba muchas ideas de la teoría poscolonial, fue *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicada en 1934 por Samuel Ramos, uno de los pioneros de la filosofía de lo mexicano. En *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos, siguiendo el perspectivismo histórico, parte de la realidad mexicana y ofrece una lectura psicoanalítica e histórica de su cultura e identidad. Ramos expone, como resume Hoy⁶⁵, que el problema de México es el resultado de la

⁶³ José Luis Martínez, *op.cit.*, p. 18.

⁶⁴ Destacan Antonio Caso, José Vasconcelos, Justo Sierra, Alfonso Reyes, Julio Torri, Ramón López Velarde, Alfonso Caso, Edmundo O'Gorman entre otros. José Luis Martínez menciona el hecho que los escritores mexicanos pocas veces escribían solo ensayos. En la mayoría de los casos cultivaban varias disciplinas del pensamiento, sea la poesía, la crítica, la antropología, la historia u otro.

⁶⁵ Hoy, Terry, *op.cit.*, p. 3.

imitación de modelos europeos sin anteriormente superar el legado de las revoluciones, dictaduras y parálisis económica. La historia de México la interpreta como una expresión del sentimiento de inferioridad colectivo enraizado en el ser mexicano, resultado de la conquista española, diversidad racial y posición geográfica desfavorable. Para ocultar el sentimiento de inferioridad los mexicanos, como mecanismo de defensa y compensación, suelen exhibir su poder de varias maneras, a menudo violentas, lo que paulatinamente los aísla unos de los otros, debilitando el sentido de comunión nacional.

La teoría de Ramos en muchos segmentos corresponde a la teoría poscolonial, articulada unos 50 años después. Ramos ofrece un psicoanálisis del mexicano, relacionando el hondo complejo de inferioridad, que según él forma la base de la identidad mexicana, con la historia colonial y sus repercusiones. Ramos parte de la observación de la realidad mexicana, analizando el comportamiento de ciertos grupos sociales, teniendo en cuenta su educación y estatus social. Para Ramos, son las conductas que reflejan la inferioridad que siente el mexicano. A lo mejor el concepto más emblemático de Ramos, que encontrará a sus dobles teóricos dentro de la corriente principal de la crítica poscolonial y la de Paz, es el concepto de las máscaras, detrás de las cuales se esconde y protege el ser inconscientemente confundido por su identidad, lugar y la función en el mundo que le rodea. Una de las ideas interesantes que cabe mencionar es la noción que la conquista se produjo porque los españoles encontraron una cultura pasiva que se dejaba conquistar fácilmente. Este entendimiento parte de un hilo esencialista y marca una posición que solían asumir otros teóricos, que luego mencionaremos. Se podría interpretar también, como el producto del propio sentimiento de inferioridad impuesto y heredado por el sistema colonial del que el mismo Ramos hablaba. Otros términos que parecen ejes centrales del pensamiento de Ramos, como «auto-denigración» e imitación, que se manifiesta en la reproducción irreflexiva de las «formas» de funcionamiento europeo (según Ramos las formas francesas), luego ocuparían una parte significativa tanto dentro de la crítica poscolonial como en el pensamiento de Paz.

Entraremos en un análisis más profundo de las ideas mencionadas al relacionarlas con la manera en la que las interpreta e incorpora Paz en su *El laberinto de la soledad*. Notaremos en breve las diferencias de objetivos de los dos autores, estableciendo un vínculo con los nombres representativos de la teoría poscolonial, como Bhabha, Spivak, Said, Fanon, también con las ideas de Octavio Mannoni, que nos quedan por ser presentadas.

3.2. Octavio Paz

La obra extensa de Octavio Paz, poeta y ensayista mexicano, sigue captando el interés de los lectores y críticos. Como uno de los escritores mexicanos más influyentes del siglo XX, Paz obtuvo el reconocimiento mundial, ganando el Premio Nobel en 1990. Fue iniciador de las revistas *Taller*, *El Hijo Pródigo* y *Plural*. Su obra consiste en docenas de obras poéticas y ensayísticas, entre otras *Luna Silvestre*, *¡No pasarán! El arco y la lira*, *La otra voz*, *La llama doble*, *Amor y erotismo*, etc. Entre las obras que más éxito tenían destacan el poema *Piedra de sol* y los ensayos *El laberinto de la soledad* y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, que se hicieron obras clave dentro de la literatura mexicana, como también la latinoamericana. Por sus logros y éxitos en el campo literario, Paz obtuvo gran reconocimiento de sus contemporáneos como Pablo Neruda, Samuel Ramos, Rafael Alberti, Xavier Villaurrutia, Jorge Cuesta y otros.

Las dos áreas de interés que marcaron la vida de Octavio Paz fueron la poesía y las cuestiones sociales y políticas. El propio Paz afirma: «Desde adolescente quise ser poeta y nada más; pero pronto descubrí que la defensa de la poesía era inseparable de la defensa de la libertad. De ahí mi interés apasionado por los asuntos políticos y sociales que han agitado nuestro tiempo».⁶⁶ Octavio Paz nació en 1914, durante la Revolución mexicana. Su padre estaba políticamente ligado a Emiliano Zapata y el movimiento vasconcelista, por lo que tuvo que emigrar, así que el joven Paz inició su educación en Estados Unidos, donde pasó dos años. Durante su vida Paz se identificó con las ideologías izquierdistas, actuando dentro de la Unión de Estudiantes Pro Obreros y Campesinos y apoyando las huelgas estudiantiles. También participó en la Guerra Civil Española, al lado de los republicanos, formando parte de la Alianza de Intelectuales Antifascistas. Decidimos destacar este dato biográfico para mostrar la dedicación política que Paz llevó a cabo durante toda su vida.

Sin embargo, su interés y preocupaciones por los temas sociales no le llevaron a escribir literatura «comprometida», en un sentido estricto. En su expresión literaria Paz optó por los géneros de poesía y ensayo. Su poesía no reflejó su compromiso político y no se podía clasificar como poesía social. Paz comentó este asunto, afirmando que «más que ser un

⁶⁶ Ricardo Pozas Horcasitas: «La libertad en el ensayo político de Octavio Paz», *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58, No. 2 (Apr. - Jun., 1996), p. 12. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/pdf/3540966.pdf?refreqid=search:3dc7f2ff6bb613895d5b4491904c0ddf> (fecha de consulta: 25.9.2017).

hombre político, prefiere ser crítico de la política». ⁶⁷ El don poético y afán por la escritura intimista, en la primera fase, le empujaba a investigar la poética del romanticismo y del modernismo temprano. Durante su estancia en Francia, entró en contacto con el surrealismo, que también adoptó como uno de los fondos de su estilo. Su afán por el estructuralismo literario, uno de las fuentes teóricas de la crítica poscolonial, muestra en su obra *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Sin embargo, el estilo literario de Paz elude encajar en definiciones y etiquetas. Su poesía muestra una considerable diversidad y una versatilidad extraordinaria. Los temas constantes de su obra serían el tiempo, la libertad, la belleza, la sensualidad, el amor y la poesía. Enrique Anderson Imbert ⁶⁸ destaca los sinónimos como «orilla», «límite», «frontera» y oposiciones como «soledad y comunión» como palabras clave de su pensamiento literario. Paz elige motivos universales. Su obra está en diálogo con todas las tradiciones literarias: española y latinoamericana, antigua y contemporánea, norteamericana, europea y oriental haciendo su expresión poética universal y atemporal. Por ello, su obra tampoco pertenece a ningún estilo definido. Todo lo contrario, Paz prefiere experimentar y seguir los cambios constantes que se producen en poesía. Paz señala al respecto: «Me siento heredero de una doble tradición: por un lado la tradición romántica (el surrealismo no es más que la última manifestación del romanticismo) y, por el otro, la tradición crítica del Siglo de las Luces» ⁶⁹. El último se refiere, según Ricardo Pozas, a su tendencia de reflexionar y criticar de manera constante la situación social y política de su entorno. Lo dicho se refleja principalmente en sus ensayos.

Ricardo Pozas en su reflexión «La libertad en el ensayo político de Octavio Paz», considera que a la obra de Paz le caracteriza principalmente la crítica y autocrítica, la consistencia racional y la búsqueda de objetividad, en el análisis de las acciones de sí mismo y de los demás en el tiempo histórico en el que vive. El género del ensayo le permite a Paz satisfacer el deseo de buscar respuestas posibles a las preguntas que le preocupan; las causas y consecuencias de los contextos nacidos de algún momento histórico, una búsqueda de lo íntimo y personal y, al mismo tiempo, universal de las vidas y sus entornos. A pesar de usar la forma de ensayo, como nota Pozas, Paz nunca deja que sus obras expresen certidumbres demasiado seguras de sí mismas. Para él, el ensayo no puede ni quiere expresar verdades simples y siempre contiene su propia negación y crítica. Además, la poesía indudablemente

⁶⁷ Ricardo Pozas Horcasitas, *op.cit.*, p. 6.

⁶⁸ Vid. Enrique Anderson Imbert: *Historia de la literatura hispanoamericana. II. Época contemporánea*, México, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1964, p. 318.

⁶⁹ Ricardo Pozas Horcasitas, *loc.cit.*

domina la expresión artística de Paz. En sus ensayos las imágenes líricas a menudo siguen una reflexión personal y teórica, convirtiendo la obra en una manifestación híbrida y original.

Las trayectorias profesionales de Paz, la de escritor y la de diplomático mexicano le hicieron posible viajar por el mundo y conocer diferentes contextos sociales e intelectuales. Paz tuvo la suerte de pasar tiempo en Estados Unidos, España, Francia, India, Japón y estar rodeado siempre de los intelectuales, poetas, escritores y teóricos, que fueron de los más influyentes de su tiempo. Por esto, a lo mejor, su obra reflejará un afán grande por lo local, particular y su relación con lo global. La posibilidad de acercarse a varias culturas de una manera más cercana produce el enfoque universal de su búsqueda intelectual. Paz consigue, a pesar de las diferencias individuales entre países y hombres, establecer un vínculo entre ellas, entre sí mismo y el otro.

Un ejemplo de esto último dicho lo vemos en su obra *Vislumbres de India*, publicada en 1995 e iniciada durante la década de 1960 cuando Paz actuaba como embajador de India. Junto con reflexionar sobre el impacto que India tuvo en su vida artística, Paz intenta examinar qué en sí sería la India. Lawrence Saez en su ensayo «Trajectories and Aesthetics of India» considera que *Vislumbres de India* es una obra emblemática, por ser uno de los primeros estudios sobre la vida social y política de la India escrita en español. Además, expone que las observaciones de Paz sobre India nos ofrecen una visión poscolonial latinoamericana, una visión bastante única en aquel momento, dado que no era influenciada o impresionada por el impacto del colonialismo anglosajón. Saez cree que Paz identificó la prueba de la India con el pasado ambivalente de México. Paz lo afirmó declarando que siendo mexicano, podía ver las diferencias de India, desde sus diferencias de ser mexicano. Consideró que podía, de cierta medida, entender lo que es ser hindú, por ser mexicano. Por sus experiencias coloniales, los hindús y los mexicanos manejan la experiencia colonial de manera similar, no rechazan el pasado, lo repintan y lo disfrazan, según Paz. A su vez, Vasant G. Gadre opina que el estudio de Paz era bastante superficial y similar a otras malinterpretaciones de la historia y la cultura india, diciendo que «al tratar de comprender la realidad india, sin dominar ninguna lengua india, ha recurrido [Paz] a considerarla parte del prisma del pensamiento occidental y no ha podido penetrar en el alma de la nación india»⁷⁰. Al final, Paz defendió el intento de concebir

⁷⁰ Saez, Lawrence: «Trajectories and Aesthetics of India», *Indian Literature*, Vol. 42, No. 3 (185) 1998, p. 4. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/pdf/23338505.pdf?refreqid=search:0f15477f4b5cb4eea6d0035ad4de0fb6> (fecha de consulta: 25.9.2017).

la India, enunciando que sus pensamientos en *Vislumbres de India*, no son de un especialista, no son frutos del conocimiento, sino del amor.⁷¹ Este último pensamiento suyo lo tomamos como eje de nuestro estudio de *El laberinto de la soledad*.

3.3. Situando *El laberinto de la soledad*

En esta tesina, para ofrecer una nueva lectura del texto, hemos optado por la interpretación desde la perspectiva poscolonial. Intentaremos demostrar que Paz, incluso muchos años antes de la aparición de los primeros textos denominados poscoloniales, era un pensador poscolonial y que, al observar su obra es posible observar unos antecedentes de los principios teóricos de esa corriente posmoderna. Teniendo en cuenta el marco genérico de la obra, que por el momento llamaremos «ensayo filosófico», examinaremos dos asuntos importantes: 1) en qué medida anticipa Paz la crítica poscolonial y 2) en qué medida cae en las «trampas» que articularon los revisores de la crítica, como hemos mencionado en el capítulo 1.4. Cabe mencionar también que haremos un análisis puramente textual de la obra *El laberinto de la soledad*, tomando en cuenta los nueve capítulos, empezando con «Pachuco y otros extremos» y terminando con el «Apéndice: La dialéctica de la soledad», enfocándonos en los lazos que, según Paz, el pasado colonial forma con el presente mexicano. Para seguir con nuestro enfoque en el pasado colonial, no abriremos la discusión sobre el neocolonialismo, la globalización y el imperialismo norteamericano, que Paz acentúa bastante en su obra posterior.

Para hablar de las influencias filosóficas y literarias, el género y la metodología de *El Laberinto de la Soledad*, que ya en sí ofrecen algunas respuestas a las preguntas aquí planteadas, primero hay que presentar en breve el tema de la obra. Enrico Mario Santí en su «Introducción» en la Edición de Cátedra de 2003 resume que el objetivo de Paz es interpretar el ritmo de la historia de México a partir de las apariencias de una serie de mitos nacionales.⁷² Paz mismo presenta su obra como una «respuesta personal a una pregunta personal», dándonos su visión del ser mexicano, un ser en proceso continuo de formación, íntimamente relacionado con su pasado y su entorno. Las manifestaciones de este lazo entre el ser, su

⁷¹ Gadre, G. Vasant : «Vislumbres de la India: viciadas por el prisma de pensamiento occidental de Octavio Paz», *Actas XIV Congreso AIH (Vol. IV)*. 2004, p. 8. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_026.pdf (fecha de consulta: 25.9.2017).

⁷² Enrico Marío Santí: «Introducción» en *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 67.

pasado, su presente y su futuro, las encuentra en todos los campos de la vida social de los mexicanos.

Enrico Mario Santí reconoce gran número de las influencias filosóficas que se pueden observar en *El laberinto de la soledad*, empezando por Hegel y la filosofía y poesía romántica alemana y el existencialismo, hasta la trinidad de Marx, Freud y Nietzsche, que han servido como base de las distintas interpretaciones de la obra durante años. El género, por otro lado, tiene su procedencia en la tradición francesa del moralismo, que se basa en el análisis de las actitudes psicológicas y la crítica de sus consecuencias históricas.⁷³ De ahí que la obra podría interpretarse como ensayo filosófico, porque, de una manera implícita, pretende ser «ciencia menos prueba explícita»⁷⁴. Aunque, el mismo Paz declara sin pretensión que se trata de pensamientos y conclusiones subjetivos. Como hemos concluido en el capítulo anterior, la subjetividad, la habilidad y expresión poética y la inexistencia de citas alejan la obra de un tratado teórico en su sentido puro, colocándola en una línea fina entre la producción crítica y literaria.

Sin embargo, aunque sin mencionarlo en el texto mismo⁷⁵ *El laberinto de la soledad* establece un vínculo fuerte con la herencia intelectual europea. Repetimos la pregunta hecha en el capítulo 1.4.: ¿Cómo podemos abrir o iniciar unas perspectivas que nos permitirían ver el mundo nooccidental de una manera auténtica, no a través de la óptica occidental y sus paradigmas conceptuales y narrativas? En el capítulo 1.5., hemos ofrecido una de las respuestas posibles – la propuesta de Mignolo de los *loci* de enunciación contra la establecida escuela académica occidental.

Si examinamos la obra de Paz desde esta perspectiva el resultado es interesante. *El laberinto de la soledad* como lo mostraremos en los capítulos siguientes, es buen ejemplo de los *loci* de enunciación de Mignolo. Se trata de una producción cultural (*El laberinto de la soledad*) nacida y sumergida en el contexto local que es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio análisis. Sin embargo, la producción opera dentro de los paradigmas del saber occidental (influencias teóricas y formales europeas). Es un *loci* de enunciación apoyada por los métodos del pensamiento occidental, «la producción cultural del tercer mundo y la imaginación teórica

⁷³ Enrico Mario Santí, *op.cit.*, p. 13.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵ Se menciona por parte de otros en el paratexto y por parte de Paz en algunas entrevistas.

del primero». Mignolo también explica que, mientras los *loci* de la producción literaria suelen aparecer en abundancia en los países del tercer mundo (ejemplo de realismo mágico, expresión auténtica y sin precedentes fuertes en el mundo occidental), los *loci* de la producción teórica suelen provenir del primero más que del tercer mundo. *El laberinto de la soledad* es, o pretende ser, una mezcla de producción teórica (por su enfoque psicológico y sociológico), crítica (por su objeto de análisis, la identidad mexicana) y literatura (por su forma de ensayo, imaginación artística y lenguaje poético). Tal como es, *El laberinto de la soledad* puede «hablar» desde el *locus* de enunciación teórica y el *locus* de producción literaria. Por esto, por ser una reflexión auténtica, con mínima referencia a los conceptos europeos que, sin embargo se reconocen en su estructura, diría que es un buen ejemplo de *loci* de enunciación, tal como lo imaginaba Mignolo.

Para asegurarnos, la compararemos con la obra de Ramos, para demostrar que *El laberinto de la soledad* es un ejemplo de los *loci* de enunciación, mientras *El perfil del hombre y la cultura en México* no lo es, tal como lo articuló Mignolo. Para empezar, no se puede negar que la obra de Ramos sirve como una inspiración capital para Paz. Al final, las dos obras comparten la gran mayoría de las ideas principales, lo que se puede ver en la cita siguiente de Ramos, que más o menos resume las conclusiones de Paz.

Me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisionomía nacional propia. Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto ponerse a la altura de la vieja civilización europea y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial.⁷⁶

Por supuesto que podríamos hablar de unas diferencias del contenido y conceptos usados, pero no creo que este enfoque realmente sirva a nuestro análisis. Considero que la gran diferencia reside en el acercamiento entre los dos autores. Observo que Ramos habla (sin estar físicamente allí) *desde* el Occidente *de* la constitución de la psiquis mexicana. Similar a lo que mencionamos antes sobre Said, Bhabha y Spivak, Ramos «estudia» los mexicanos desde la óptica teórica occidental. En su obra Ramos explícitamente menciona sus antecedentes intelectuales, como José Ortega y Gasset, Carl Gustav Jung y Alfredo Adler. Incluso, expone: «quizá existan otras modalidades de carácter cuyo mecanismo deba ser explicado con otros

⁷⁶ Samuel Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa Calpe, 2011, p. 15.

principios científicos. Esto significa que el trabajo es muy incompleto, y quedan aún grandes regiones del alma mexicana por explorar». ⁷⁷ Él mismo ve su proyecto como una investigación científica, como un estudio puramente teórico. Por estar orientado al marco teórico, el análisis de Ramos no llega a los alcances de la meditación de Paz, que confía más en su imaginación poética. Paz, asimismo, habla *desde* la experiencia mexicana, desde la «herida colonial», desde un impulso propio de buscar «una respuesta personal a una pregunta personal», sin depender tanto de las categorías del saber occidental, aunque ellas se noten.

Antes de empezar nuestro análisis cabe repetir la tesis principal para luego desarrollar la argumentación. Loomba indica que el colonialismo debería ser analizado como si fuera un texto, compuesto por prácticas materiales y representativas, que están a nuestra disposición a través de los discursos científicos, literarios, económicos, históricos, arte, música, tradiciones culturales, cuentos populares, lenguaje, incluso rumores. ⁷⁸ Conforme lo dicho, Paz lee los mexicanos como si fueran un texto. Su lectura psicosocial e histórica de los mexicanos anticipa la crítica poscolonial por hacer hincapié en la importancia de los procesos y las formas culturales y sociales que originaron en la época colonial, que se perpetúan, trasciendo las rupturas político-históricas y que persisten en la mente colectiva mexicana, nutriendo las patologías sociales. Para Paz el colonialismo es tan atrincherado en la vida mexicana que, más de dos siglos después de la independencia, es imposible entender el presente del país sin darse cuenta de cómo el legado social y cultural de la era colonial todavía modela la realidad.

Sin embargo, en su análisis Paz no ofrece solo el mero estudio sociológico del lazo entre el pasado y el presente. La parte poética y filosófica de la obra, que destaca Paz incluso en las primeras páginas y que engloba toda la obra, desbordándose por las conclusiones teóricas, se caracteriza por su tratamiento del tema de la soledad, como sentimiento inherentemente humano. La soledad como tema existencial, la condición que comparte toda la raza humana a pesar de su contexto, eleva el pensamiento de Paz más allá de una interpretación histórica de índole causa-efecto. Según Paz todo ser humano padece de soledad, que intenta suavizar estableciendo relaciones interpersonales. Lo que defiere dependiendo del entorno social e histórico es la manera en la que unos pueblos y naciones enfrentan la ansiedad existencial que la soledad provoca. Por el curso específico que tomó la historia mexicana, su pueblo procesa su soledad de una manera diferente. La tesis de Paz es que las patologías sociales que los

⁷⁷ Samuel Ramos, *op.cit.*, p. 14.

⁷⁸ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 94.

mexicanos transmitían durante siglos imponen que las relaciones humanas se establezcan de una manera más oportuna, por lo que los mexicanos no manejan la soledad de una manera saludable. Otro enfoque de la obra es la obvia crítica de la modernidad que Paz expone explícitamente en varias ocasiones. Este «vacío que trae la modernidad»⁷⁹ es una de las cosas que globalmente estorba el tratamiento de la soledad y por esto es una de sus fuentes. No obstante, ambas cosas (la crítica de la modernidad y la crítica poscolonial) no se excluyen. La postura crítica que toma Paz ante la modernidad encontrará raíces dentro de la crítica que formulan las corrientes posmodernas, una de las cuales es la poscolonial, así que las interpretaciones son compatibles.

3.4. La recepción de la obra

Antes de intentar ofrecer una lectura poscolonial de *El laberinto de la soledad*, habrá que pasar brevemente por la recepción de la obra y las interpretaciones que se ofrecían durante ya casi 70 años desde su publicación en 1950. De hecho, *El laberinto de la soledad* roza muchos campos, abriendo varias preguntas, por lo que es un espacio fecundo para distintos tipos de interpretación. Enrico Mario Santí en su «Introducción» exclama que «no sería exagerado decir que México, el mundo hispánico y quizá hasta el mundo moderno no serían los mismos sin este libro»⁸⁰. La reflexión de Paz sobre la cultura nacional no ha sido superada desde los años 1950 por intentos mejores. Los impactos y alcances que propone la obra marcaron una huella eminente en la literatura y cultura latinoamericana. Santí nota que la meditación sobre la soledad y uno mismo en su entorno forman el eje central de muchas obras ficcionales maestras como *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes y hasta *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez. La obra de Paz constituye un punto referente de la ensayística latinoamericana sobre las cuestiones de identidad. Muchos estudios importantes han prestado los argumentos, o el título para hacer cierto homenaje a la obra, como por ejemplo *El laberinto de la hispanidad*, de Xavier Rubert de Ventós o *La jaula de la melancolía*, de Roger Batra.

El impacto se produjo también fuera del campo literario. Las ideas que planteó Paz provocaron discusiones en esferas socio-culturales y teóricas. El concepto de «pachuco»

⁷⁹ Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 120.

⁸⁰ Enrico Mario Santí, *op.cit.*, p. 127.

incitó discusiones políticas que desembocaron en la organización del movimiento chicano⁸¹ en los EE.UU., aunque el mismo concepto ha sido la base de desacuerdo entre los intelectuales del movimiento. Asimismo, la meditación de Paz sobre la Malinche desde entonces se volvió la norma para la mayoría de los textos que analizaban esta figura, causando también polarizaciones dentro de las autoras y lectoras feministas. Podemos notar que la recepción del libro fue bastante ambivalente. Por un lado, como comenta Anthony Stanton en su ensayo «Algunos presupuestos y alcances interpretativos de *El laberinto de la soledad*», desde la recepción inicial, que fue incluso bastante hostil, el libro no dejaba de provocar polémicas. Por otro lado, la obra se institucionalizó y pasó a ser un texto obligatorio en el sistema educativo mexicano, como también una «guía turística» más o menos culta sobre lo mexicano, en palabras de Stanton.⁸² Al final, paradójicamente, el mismo Paz fue consciente de la mitificación de su obra. Él mismo indicó: «*El laberinto de la soledad* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido otra vez en mito»⁸³. Su visión del mexicano se convirtió en una codificación aceptada, lo mismo que el libro intentaba denunciar. En cualquier caso, aunque el libro nunca ha gozado de una interpretación unánime, el legado del *El laberinto de la soledad* es indiscutible.

4. EL ANÁLISIS DE *EL LABERINTO DE LA SOLEDAD*

Antes de indagar en el análisis expondremos la estructura que seguiremos. Para demostrar que Paz fue un pensador poscolonial en el capítulo 4.1 nos acercaremos a los objetos de análisis de los cuatro primeros capítulos del libro, que se pueden resumir como «mecanismos internos» (relaciones interpersonales) con los cuales los mexicanos se encierran en la soledad, para confirmar que muestran el interés poscolonial del autor. En el capítulo 4.2, nos centraremos en «mecanismos externos» (estructuras sociales y políticas) que Paz nota mientras repasa la historia de México. Observaremos también la tesis «hombre es historia» de Paz, que sirve como eje filosófico de la obra viendo de qué manera nuestra interpretación se

⁸¹ Chicano se refiere al estadounidense con ascendencia mexicana, muchas veces a las segundas generaciones de los mexicanos viviendo en los EE.UU. El movimiento chicano, que se inició en la década de 1980 en los EE.UU. fue un movimiento cultural y político que trató de construir una nueva identidad cultural y mejorar las condiciones de vida de los mexicano-estadounidenses. Uno de los objetivos del movimiento fue concienciar sobre la historia y la herencia mexicana y luchar contra los estereotipos étnicos y discriminación social e institucional.

⁸² Anthony Stanton: «Algunos presupuestos y alcances interpretativos de *El laberinto de la soledad*», Actas XIII Congreso AIH (Tomo III), 1998, p. 1. Disponible en:

https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_3_059.pdf, (fecha de consulta: 25.9.2017).

⁸³ Enrico Marío Santí: *op.cit.*, p. 128.

apoya en ello. En el capítulo que sigue, 4.3, recogeremos las referencias explícitas al pasado colonial, tomándolas como pruebas claras del pensamiento poscolonial, pero también mencionando los límites de la interpretación que se podría extraer del texto. Terminaremos centrando los objetivos del texto de Paz, resumiendo lo dicho en capítulos anteriores en una imagen concreta y completa sobre el pensamiento poscolonial de Paz. A lo largo del análisis, compararemos las ideas de Paz con las de otros teóricos poscoloniales para ver similitudes y diferencias de pensamientos o límites de aplicación por causa de contextos desemejantes.

4.1. Mecanismos internos

De acuerdo a lo que sostiene Ania Loomba el psicoanálisis todavía nos provee el lenguaje más elaborado de la constitución de un sujeto y continúa siendo una herramienta muy útil para el análisis de los sujetos coloniales, para los efectos psíquicos del colonialismo y para las dinámicas de la resistencia.⁸⁴ Paz recurre al psicoanálisis como uno de los métodos principales. Como hemos dicho, Paz trata de acercarse de una manera inductiva a lo que constituye la identidad mexicana a través de los productos culturales, artísticos, pero diarios, cotidianos de su vida. Sin embargo, aquí reside otra diferencia entre el análisis de Samuel Ramos y el de Paz. Mientras Ramos se detiene en la psicología, Paz la usa como camino para llegar a una crítica moral e histórica.⁸⁵ La visión de Ramos se fundamenta en el sentido de inferioridad que proviene de la historia colonial. Así, Ramos lee los ejemplos de las conductas de los mexicanos como consecuencia y prueba del sentido de inferioridad. Mientras tanto, Paz lee las costumbres, el lenguaje, los mitos y todo el tejido de interacción entre la sociedad e individuo como la causa de la soledad. Paz observa los procesos culturales y sociales como causas de choque dentro de la identidad, causas que tienen su origen en la conquista, incluso antes, y que siguen arrastrándose por la historia de México de los últimos cinco siglos. Santí afirma que, a diferencia de Ramos, no es el presente social sino el pasado histórico y su continua repetición lo que constituye el drama interno del individuo.⁸⁶

⁸⁴ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 149.

⁸⁵ Enrico Marío Santí: *op.cit.*, p. 74.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 75.

4.1.1. El conflicto central

Para Paz, el sentimiento de soledad particular que caracteriza a los mexicanos está enraizado en las circunstancias históricas. El problema principal es la reacción del mexicano ante tal legado. Para Paz, los mexicanos han denunciado su origen.⁸⁷ El mexicano moderno no quiere ser ni español ni indígena. Los niega y se niega a sí mismo como mezcla. Se ve como abstracción, como un hombre. Se convierte en el hijo de la nada. El principio suyo es él mismo.⁸⁸ Lo que Paz identifica como ejemplos de conducta, mecanismos sociales, que durante siglos nutren este exilio de esencia son el disimulo y el ninguneo, como maneras de constituirse y funcionar. Lo interesante es que para Paz, toda la población mexicana está encarcelada dentro de estas formas sociales. Paz no hace diferencia entre el obrero y el empresario, la condición posmoderna (poscolonial) los afecta a todos.

Es curioso que Paz empiece su primer capítulo «Pachuco y otros extremos» con el ejemplo de los emigrantes de origen mexicano viviendo en Los Ángeles. Incluso, menciona que «muchas de las reflexiones nacieron fuera de México, en Estados Unidos»⁸⁹ Según el texto, parece como si en el momento de observar la «atmósfera vagamente mexicana de la ciudad» pero llena de gente [mexicanos] «que flota, no se mezcla ni se funde con el mundo norteamericano», que «no acaba de ser, no acaba de desaparecer», le surgieran a Paz ideas de matiz poscolonial.⁹⁰ Estando en Estados Unidos Paz tuvo la experiencia continua de ver cómo se comportaba la gente (mexicana) en un lugar que no era de su origen. Incluso, en un lugar cuya cultura (estadounidense) es dominante, articulada, orgullosa: cultura que, en aquél entonces, empezaba con su conquista cultural del mundo. Este encuentro principal de dos culturas en un espacio, es lo que hace que nazca el pensamiento sobre la desubicación de los mexicanos, no solo al encontrarse físicamente en el espacio ajeno, sino en su propio espacio. El primer capítulo sirve para ilustrar a los pachucos, los «seres que se disfrazan, temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos»⁹¹, un extremo donde podría llegar un ser en discordancia con sí mismo y dar el modelo de interpretación que se aplicaría a todo el pueblo mexicano. Empezando por los mexicanos que sienten un choque visible y perceptible, (entre su origen

⁸⁷ Notamos una cita implícita de ideas de Leopoldo Zea, sobre todo su «En torno a una filosofía americana», que ya mencionamos en el capítulo 2.3.

⁸⁸ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 225.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 147.

⁹⁰ Recordamos que Paz vivía en India en la década de 1960, por lo que tiene experiencia con las culturas poscoloniales.

⁹¹ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 148.

difuso y la cultura de la nueva tierra que habitan) nos acerca al problema de todos los mexicanos, un problema similar pero internalizado, un choque invisible, choque de identidad y desubicación de origen.

Sigue con el análisis ofreciendo otro «ejemplo extremo», observando la conducta y la expresión radical de los jóvenes de origen mexicano que viven en el Sur de los Estados Unidos. Paz observa a los «pachucos», jóvenes desubicados física y psíquicamente, cuya identidad está vaciada de raíces, sin posibilidad, intención o deseo propio, de fundirse con la vida norteamericana. El pachuco es un ser extremo «huérfano de valores», es rebeldía, un choque encarnado de dos culturas, y él niega a ambas, afirmándose a sí mismo como hijo de la nada. Desde su vestimenta, su lenguaje y comportamiento, todo en el pachuco reta a la sociedad estableciéndose en un vacío sin origen.

Dos conceptos posteriormente introducidos por Homi Bhabha nos aclararán el conflicto central que le interesa a Paz. El primero, ya mencionado es *mimicria*, el camuflaje del ser colonial. La ambivalencia forma parte esencial de la *mimicria*, dado que uno puede ajustarse a la cultura dominante, pero la transformación nunca será completa, siempre se quedará un marco de diferencia que establecerá las relaciones de poder. En el caso de los mexicanos que describe Paz, la *mimicria* como concepto no puede aplicarse por completo. Paz observa que «aunque tengan muchos años de vivir allí, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con estadounidenses auténticos. Lo que me parece distinguirlos del resto de la población es su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan.»⁹² Ellos no se esfuerzan en integrarse, parecen estar en un limbo de desubicación que ellos mismos no entienden. Incluso, en el caso de las bandas de jóvenes pachucos, pasa justamente lo contrario de lo que supone la *mimicria*. Los pachucos subrayan, acentúan las diferencias con todo su ser, atrayendo autohumillación y escándalo. Paz dice «el hibridismo de su lenguaje y de su porte me parece indudable reflejo de una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar: el norteamericano y el mexicano. El pachuco no quiere ser mexicano, pero tampoco yanqui».⁹³

Sin embargo, el interés de Paz sobrepasa el mero choque entre lo norteamericano y lo mexicano. Lo entenderemos al tratar de relacionar las ideas de Bhabha sobre la hibridación y ambivalencia con los objetos de análisis de Paz. Según Bhabha el sujeto poscolonial siente

⁹² Octavio Paz, *op.cit.*, p. 148.

⁹³ *Ibíd.*, p. 153.

una ambivalencia profunda, una dualidad, a la hora de tratar de identificarse a sí mismo, por el choque entre las herencias y culturas que siente dentro. El resultado saludable que podría surgir es una hibridación como nueva base de identidad propia.⁹⁴ Los mexicanos en Estados Unidos y los pachucos encajan en esa definición de hibridación, pero con una diferencia importante. En el caso de los mexicanos no es primario el choque entre la cultura mexicana y la estadounidense. Este choque sirve más como contexto externo y otro cargo más sobre la identidad. El conflicto verdadero, anterior y superior al primero, reside dentro de la identidad mexicana, la irresoluta herencia ambivalente española e indígena. Esto es el centro de la ambivalencia para los mexicanos y lo que Paz desarrolla en capítulos que siguen.

Añadiendo aun el fondo de un país extranjero, crea otro choque y la suma de los dos se hace más visible en la conducta. Por ello el nombre «Pachuco y otros extremos». Paz lo ve como extremo donde podría llegar la identidad mexicana y es extremo por el fondo externo, de habitar un país extranjero. Sin embargo, el mismo conflicto reside en todos los mexicanos, lo que intenta mostrar a lo largo de la obra. La comparación con los conceptos de Bhabha, que se suelen tomar como centrales en la crítica poscolonial, muestra tres hechos sobre el objetivo de Paz: 1) que le interesan contextos y sujetos que merecen el análisis poscolonial, 2) que Paz hace un buen trabajo detectando las vías de análisis e interpretación que luego reconocerá la crítica poscolonial y, 3) que el contexto mexicano es bastante diferente de lo que principalmente estudiaba la corriente central.

Por otro lado, se podría discutir si el propio Paz cae en las trampas del discurso colonial. Al comparar levemente las dos culturas que encuentra en Estados Unidos, describe la «atmósfera vagamente mexicana de la ciudad» y «la mexicanidad – gusto por adornos, descuido, fausto, negligencia, pasión y reserva» en un mundo norteamericano «hecho de precisión y eficacia»⁹⁵. Paz evoca las antiguas oposiciones binarias entre lo deseado/no deseado, que la literatura colonial promovía dentro de la estrategia hegemónica europea. Esto obviamente no es el propósito de Paz, sino que su finalidad es observar y ofrecer un análisis crítico de la situación dada, pero podemos discutir si con solo aludir a los tópicos, la descripción de Paz sirve como un tipo de «profecía realizada», perpetuando los estereotipos antiguos en la mente de los lectores. Lo mismo pasa con la reacción de los estadounidenses ante los pachucos. Los observan como unos seres míticos y por lo tanto peligrosos, algo híbrido, perturbador y

⁹⁴ Homi K. Bhabha: «Signs Taken for Wonders» En: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ed): *The Post-colonial Studies Reader*, London, New York, Routledge, 2006, p. 41.

⁹⁵ Octavio Paz, *op. cit.*, pp. 147-8.

fascinante, con virtudes eróticas poco comunes o una perversión agresiva, seres que encarnan libertad, desorden y lo prohibido, por lo que deben ser suprimidos. Alguien con quien solo es posible tener un contacto secreto, a oscuras.⁹⁶ La descripción se parece mucho a las relaciones descritas en la literatura colonial entre los viajeros del centro y la población de la colonia, hombres y mujeres incontrolables, sexualmente potentes y peligrosos, seres prohibidos, incluso fantásticos. Estas descripciones se pueden interpretar como arma de doble filo. Por un lado, son las pruebas que los conceptos binarios todavía persisten, creando cierto tipo de xenofobia enraizada en el antiguo sistema colonial. Por otro lado, puede servir de base que justamente fortalece estos tópicos.

Hemos mencionado que los pachucos sirven como un modelo reducido del mexicano moderno en general. Para Paz, la cuestión de origen está en el centro del drama interno, que produce la soledad y la angustia. Como los pachucos, que «exhiben una voluntad casi fanática de ser pero no afirman nada concreto»⁹⁷ los mexicanos guardan la dualidad irreconciliable de su ser, su condición poscolonial, y la viven y reviven actuando conforme unas formas de conducta social. Estas formas sociales, que se crearon en algún momento de la historia y servían como mecanismos de supervivencia, que mencionaremos a continuación, para Paz, ahora no ayudan a superar el conflicto central, incluso refuerzan el mexicano en su soledad. Los mecanismos que funcionan a nivel de la formación y mantenimiento de la psiquis, que reconoce Paz, son el disimulo y el ninguneo. El mecanismo que funciona a nivel social es el amor por la forma, que analizaremos en el segundo capítulo. Intentaremos establecer un lazo entre dichos mecanismos y los postulados de la teoría poscolonial.

Antes de entrar en detalles del estudio de Paz, me parece importante señalar una omisión potencial en su análisis. Hemos visto que aunque muchos textos sobre poscolonialidad pretenden describir la «condición poscolonial» o «el sujeto poscolonial» a través de los conceptos como hibridación, ambivalencia, fragmentación y diversidad, dichos estudios resultan incompletos porque no reconocen lo importante que es destacar las diferencias entre tipos de categorías coloniales y poscoloniales y cómo instancias como clase, género, ubicación, raza, casta o ideología influyen el posicionamiento de los sujetos diferentes dentro de la situación (pos)colonial. Esta crítica coincide con la de Gayatri Spivak cuyo análisis descubre las jerarquías ocultas dentro de la simple división colonizadores – colonizados, insertando «la mujer no blanca» como categoría oprimida tanto por el sistema

⁹⁶ Octavio Paz, *op.cit.*, pp. 151-2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

colonial como por el sistema patriarcal. En relación a esto nos preguntamos ¿de quién habla Paz cuando habla de los mexicanos?

No hay duda de que Paz describe el hombre mexicano. Parece relativamente consciente de la red de interacciones sociales género / clase / raza pero no entra en análisis de cómo cada uno define a la condición mexicana. Parece que le satisface hablar de una colectividad homogénea llamada «Mexicanos», con mayúscula, aunque intuye y alude que existan variantes dentro de la experiencia. A pesar de ello, toma la posición relativamente pasiva y decide no entrar en discusión. Esto se manifiesta, de una manera más visible, al hablar de las mujeres mexicanas. Paz las menciona en unas tres ocasiones en el libro, siempre colocando a la mujer en relación sujeto (hombre) – objeto (mujer) con la finalidad de hacer el ejemplo y describir mejor la conducta masculina. Dice «Cuando nos enamoramos nos “abrimos”, mostramos nuestra intimidad, ya que una vieja tradición quiere que el que sufre de amor exhiba sus heridas ante la que ama. Pero al descubrir sus llagas de amor, el enamorado transforma su ser en una imagen, en un objeto que entrega a la contemplación de la mujer – y de sí mismo»⁹⁸. Esto es un ejemplo banal de cómo Paz usa la posición de la mujer para crear el fondo, para aclarar sus ideas sobre el hombre. No es ella el sujeto ni es su condición la que le interesa de momento. En otra ocasión proclama que las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren y que su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su «rajada» herida que jamás cicatriza.⁹⁹ La descripción parte de una visura esencialista, observando a la mujer como un instrumento, de quien no se pide consentimiento y que participa solo pasivamente. «En el mundo hecho para los hombres, la mujer es solo un reflejo de la voluntad y querer masculinos»¹⁰⁰ Paz, obviamente, pinta la imagen de la sociedad, la descripción que ofrece sobre la posición de la mujer en la sociedad mexicana corresponde a los valores de la sociedad mexicana de aquel entonces, una sociedad profundamente influida por el sistema patriarcal. A primera vista, Paz da la impresión que su opinión al respecto no importa de momento, está aquí a presentarnos a un análisis objetivo de la realidad observada. Él expone unos tópicos generalizados de la mujer mexicana, mostrándola a través de los estereotipos de prostituta/mujer libre y de madre virgen/víctima. Sin embargo, termina diciendo que habría que preguntar a las mexicanas por su opinión, que el respeto inmensurable que reciben en los espacios públicos es a veces una manera hipócrita de sujetarlas e impedirles que se

⁹⁸ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 177.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 171.

expresen.¹⁰¹ Así, Paz muestra que reconoce la injusticia y ofrece su opinión sobre la importancia del diálogo, la igualdad de sexos y la necesidad de contribución femenina en pintar la imagen completa.

Por otro lado, Paz menciona la relación Europa / (EE.UU.) – México (centro – periferia), hablando del hibridismo irreconciliable como centro del drama interno. Sin embargo, no menciona la categoría de la raza, es decir, la población indígena que todavía existe en México. Mientras Ramos incluye a los indígenas como factor importante dentro del estudio de la realidad mexicana y estudia la relación entre los mestizos e indígenas, Paz no muestra interés por la situación psicosocial de los indígenas en México, lo que es legítimo si recordamos que el objeto de su análisis es el mestizaje como base del problema de la identidad mexicana.

La cuestión de clase tampoco está articulada, incluso se niega. Se intuye al introducir los personajes de «Don Nadie y Ninguno» del que hablaremos a continuación, que existen dos tipos de experiencias, que podrían considerarse relacionadas con la cuestión de clase. Al otro lado, en su lamentación sobre la posición del obrero en el sistema actual capitalista, Paz orienta la crítica completamente hacia la modernidad, identificando la humanidad entera como víctima del sistema, moviendo el enfoque de los mexicanos. Incluso, explícitamente borra las fronteras que designarían diferentes tipos de experiencias exponiendo que «las reacciones habituales del mexicano no son privativas de una clase, raza, o grupo aislado, en situación de inferioridad. Las clases ricas también se cierran al mundo exterior y también se desgarran cada vez que intentan abrirse».¹⁰² Así, podemos concluir que Paz es consciente de las diferentes posiciones que uno podría ocupar dentro de la sociedad mexicana, pero conforme a su finalidad principal de mostrar la manera específica en la que los mexicanos manejan la condición humana, que es la soledad inevitable, decide mantener la descripción generalizada de la experiencia mexicana, intuyendo que existen variantes. Continuaremos teniéndolo en cuenta.

4.1.2. Procesos culturales y sociales

Para Paz, el conflicto particular del mexicano se manifiesta en las máscaras que lleva, en el muro hermético que arraiga, alejándose del mundo, de los otros y de sí mismo, preservándose en su soledad. La idea principal, que reflejan varios comportamientos y mecanismos de defensa que detecta Paz, es no dejar que algo o alguien penetre en la intimidad y privacidad.

¹⁰¹ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 173.

¹⁰² *Ibid.*, p. 209.

El mexicano inconscientemente teme el mundo exterior, por lo que reacciona ante todo con desconfianza y recelo. Para el mexicano, la vida se le presenta como una lucha y él nunca baja la guardia. Está en continua espera de un ataque, nunca dejando de defenderse y guardarse. No resulta sorprendente que el estoicismo y el culto de la hombría sean características deseables. El machismo es solo una armadura de invulnerabilidad ante el mundo peligroso, mundo del que desconfían. Las máscaras corresponden al disimulo, al impulso de fingir, crear otra realidad diferente a la suya, para, nueve veces, no sentirse en peligro de ofensivas ajenas, para no «rajarse». Para Paz, el que simula no deja nunca la simulación, la mentira se convierte en el fondo de su personalidad, se hace inseparable de su ser. Simulando, inventando, aparentando, el mexicano elude su propia condición, es al mismo tiempo un refugio y un atajo. Octavio Paz concluye:

Quizá el disimulo nació durante la Colonia. Indios y mestizos tenían, como en el poema de Reyes, que cantar quedo, pues «entre dientes mal se oyen palabras de rebelión». El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo. Y ahora no solo fingimos nuestra cólera sino nuestra ternura. Cuando pide disculpas, la gente del campo suele decir «Disimule usted, señor». Y disimulamos. Nos disimulamos con tal ahínco que casi no existimos.¹⁰³

Esta parte es bastante importante porque nos revela el vínculo explícito entre el presente y el pasado. Históricamente, los colonizados tenían que simular, tenían que abandonar sus cultos para incorporarse a la religión católica, tenían que obedecer el orden de una sociedad trasladada del mundo ajeno, que no se correspondía a sus necesidades, creencias y valores. Para pertenecer, para actuar, tener poder de ciudadano en la nueva comunidad, había que suprimir toda la configuración mental y social que uno vivía hasta ahora, para, simulando, inscribirse a la realidad de, en este caso, a Nueva España. La tendencia de pasar la vida disimulando y llevando máscaras parece ser el legado directo del tiempo de la colonia. Hace tres siglos el mencionado mecanismo servía para, primero sobrevivir, luego adaptarse a la nueva situación, obtener agencia del sujeto en una sociedad restringida y finalmente establecer una identidad nueva. Ahora esta forma social heredada y petrificada en un tiempo que no corresponde a la realidad de un México libre del poder ajeno, solo arrastra a los mexicanos al centro de un conflicto antiguo, irresoluto, condenándolos a revivirlo íntimamente cada día. La simulación como mecanismo ahoga el desarrollo, ahoga la emancipación de la psique que debería haber seguido la liberación física de los territorios.

¹⁰³ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 179.

Estas conclusiones de Paz tienen muchas similitudes con las ideas de Frantz Fanon. Fanon centra su análisis en las diferencias raciales, lo que no se aplica al contexto del mestizaje mexicano. Sin embargo, en lo que insiste Fanon en su obra, y que lo vincula con Paz, es la deshumanización (en su caso del sujeto negro, en nuestro caso del mexicano) como producto directo del colonialismo. Loomba menciona que para Fanon «el colonialismo es, de hecho, la causa, que generó diferencias psicológicas en líneas raciales, convirtiendo el sujeto negro en la nada»¹⁰⁴. Según la impresión de Paz, los mexicanos parecen pasar vidas disimulando, «haciéndose transparentes y fantasmales», lo que en realidad implica la continua negación de uno mismo. El disimulo como *modus operandi* de la vida conlleva consigo otra tendencia que introduce Paz: ningunear.¹⁰⁵ Para Paz, el mundo de apariencias que habita en el mexicano sobreentiende una negación de su profundidad, de su ser. Así, como se niega a sí mismo, niega a los otros también. Según Paz, el ningunear es una operación que consiste en hacer de «alguien», «ninguno». La nada se individualiza, se hace ninguno.¹⁰⁶ Paz introduce el concepto con la metáfora de Don Nadie y Ninguno, que ve dos vías en las que la nada puede manifestarse en la sociedad de entonces.

En el caso de Don Nadie, «el padre español de Ninguno» la fachada de «una persona cumplida» es la que esconde la nada. Es un hombre público, influyente, con amigos en todas partes, es embajador, banquero, hombre de empresa, militar, político, es aparentemente «alguien», tiene voz y apariencia, aunque su presencia sea «vacía y vocinglera». Ninguno es la manifestación tímida y resignada de la nada. Es el que espera, sonriendo, silencioso, que no tiene voz aunque quiera decir algo, es casi inexistente en la escena pública. Otros lo ningunean, lo anulan y de esta manera ninguneándose a sí mismos. Don Nadie y Ninguno son, en realidad, dos caras de la misma moneda, incluso pueden coexistir en el mismo hombre. Es lo que reside detrás de la fachada de máscaras, el arquetipo de la situación colonial. Don Nadie, como el mismo Paz indica «el padre español» que, como el negro de Fanon, trata de adaptar los modelos de «Alguien» y convertirse en Alguien, y Ninguno, el indígena, reducido a la nada personificada, sin voz, sin acceso, sin posibilidad. El desequilibrio que produce el indígena Ninguno y el español Don Nadie, ambos en la misma persona, y la raíz del desequilibrio, es lo que examinaremos a continuación. Como señala Paz:

¹⁰⁴ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 143.

¹⁰⁵ El verbo ningunear según la RAE significa no hacer caso de alguien, no tomarlo en consideración o menospreciar a alguien.

¹⁰⁶ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 180.

Todas estas actitudes indican que el mexicano siente, en sí mismo y en la carne del país, la presencia de una mancha, no por difusa menos viva, original e imborrable. Todos nuestros gestos tienden a ocultar esa llaga, siempre fresca, siempre lista a encenderse y arder bajo el sol de la mirada ajena. Ahora bien, todo desprendimiento provoca una herida. A reserva de indagar cómo y en qué momento se produjo ese desprendimiento, debo apuntar que cualquier ruptura (con nosotros mismos o con lo que nos rodea, con el pasado o con el presente), engendra un sentimiento de soledad. En los casos extremos —separación de los padres, de la Matriz o de la tierra natal, muerte de los dioses o conciencia aguda de sí— la soledad se identifica con la orfandad.¹⁰⁷

4.1.3. El mito en el fondo

¿A qué mancha se refiere Paz en la cita anterior? ¿Por qué orfandad? ¿Cómo estas dos cosas podrían explicar el disimulo, la desconfianza y la reserva cortés, la ironía, el hermetismo y otras características de la conducta mexicana que revelan una organización profunda? Para Paz, la historia de México contiene la respuesta a todas estas preguntas y justamente en el período colonial fue donde se encontraban las raíces de dichas actitudes y formaciones. Paz examina la persistencia de ciertos mecanismos observando los mexicanos, sus contemporáneos, que resultan mejores espacios de estudio que ciertos textos históricos. El lenguaje, según el psicoanalista francés Jacques Lacan, es el perfecto punto de partida. Para Lacan, el lenguaje precede la individualidad, es primario, incluso, el individuo nace en el lenguaje por lo que el lenguaje construye la subjetividad del individuo. Como existimos en el sistema simbólico del lenguaje, usándolo no transmitimos sólo nuestros pensamientos sino toda la carga histórica, mitológica, colectiva, que, en el momento de pronunciación, sigue creando nuestra subjetividad. En psicoanálisis, las palabras y las imágenes son centrales para el análisis de procesos históricos que operan dentro del subconsciente de uno. Así, ninguna declaración que opera en el lenguaje es «inocente».¹⁰⁸

En el capítulo «Los hijos de la Malinche» Paz extrae del lenguaje diario, que como hemos visto según el psicoanálisis, contiene respuestas del fondo inconsciente, una expresión idiomática y «maldita» que se suele gritar en momentos de éxtasis durante el aniversario de la Independencia, como también en otras fiestas; «¡Viva México, hijos de la Chingada!» La expresión sirve como un tipo de identificación y afirmación de uno mismo, de la nación y del México, frente a los demás, estableciendo lo que es mexicano. En resumen; los mexicanos son hijos de la chingada. Es Malinche, la traductora y amante indígena de Cortés que, según los historiadores, jugó un rol bastante importante en la conquista de las partes centrales de

¹⁰⁷ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 200.

¹⁰⁸ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 37.

Mesoamérica. Paz enumera innumerables significados del verbo *chingar* que más o menos siempre connotan un tipo de destrucción, fracaso, engaño brutal, agresión. El mismo verbo, que es penetrar con fuerza al otro, tiene cierto poder mágico, casi mítico. Lo chingado (participio) es lo inerte, lo abierto, representa el principio femenino, es la hembra, mientras que el que chinga (verbo) es activo y cerrado, es el que abre por fuerza y entra. Para Paz, la expresión y su explicación contienen la alegoría histórica, la representación de la dialéctica de «lo cerrado» y «lo abierto» y la metáfora perfecta de las raíces secretas del problema principal. Para Paz, es el mito de la creación y la herencia, donde el símbolo del Padre es la figura histórica de Hernán Cortés, el símbolo de la Madre es la Malinche, mientras el Hijo es el pueblo mexicano.

Para Paz la Malinche es el arquetipo de la Madre, pasiva, violada, la auténtica herencia indígena que se entregó, seducida por los españoles.¹⁰⁹ El encuentro es la Conquista, una violación de la tierra nativa y de cuerpos de las indígenas, violación que engendró a los mexicanos, los hijos de origen conflictivo, «hijos del rapto o de la burla»¹¹⁰.

Según Homi Bhabha y su idea de hibridismo y ambivalencia, las identidades poscoloniales siempre oscilan, nunca consiguen componerse perfectamente. La imagen que tienen de sí mismos es siempre doblada, ocultada e implica estar en dos lados simultáneamente. No es «un yo colonizador», como tampoco «el Otro colonizado» sino la distancia inquietante entre los dos. La llaga del hibridismo hecho de dos herencias históricas y culturales que no se unieron pacíficamente todavía late dentro del ser mexicano que, enfrentado al imperativo de tomar lado, opta por la parte española. Es importante subrayar que, como hemos indicado anteriormente, el hermetismo, el culto del machismo, la desconfianza y el lema de no rajarse no solo reflejan las antiguas técnicas de supervivencia durante el período colonial, también corresponden al congénito trauma de elegir entre herencias conflictivas y la decisión de ponerse al lado de la más opresiva. Aunque Paz dice que el mexicano condena en bloque toda su tradición y no quiere ser «ni indio ni español, tampoco quiere descender de ellos»¹¹¹ observando algunas normas no escritas de conducta social y la estructura política y formal del estado mexicano, parece claro que la parte española prevalece, aunque ambas se puedan calificar como no deseadas.

¹⁰⁹ Lo expuesto es la interpretación que hemos extraído del texto del Paz. Sin embargo, como la Malinche es una figura muy importante dentro del imaginario teórico y artístico mexicano, seguramente podemos interpretar su rol histórico y simbólico de diferentes maneras, incluso positivas.

¹¹⁰ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 211.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 225.

La analogía español / masculino / activo / cerrado y al otro lado indígena / femenino / pasivo / abierto se ve claramente en la interacción diaria que mencionamos anteriormente. Paz dice que «es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del «macho» con la del conquistador español. Ese es el modelo – más mítico que real – que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos: caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria. Todos ellos son «machos», «chingones».¹¹² Y los Don Nadie, añadimos nosotros. Es a lo que se aspira, aunque no traiga ningún consuelo. Aunque Paz mismo no lo dice explícitamente, parece que «la máscara» que utiliza Fanon para designar la imitación de los valores del grupo que domina, para los mexicanos es la cultura española. La máscara blanca del hombre mestizo. La diferencia enorme de los contextos sugiere que no podemos adaptar el concepto libremente a la realidad mexicana. Dos siglos de independencia han gestado mucha materia histórica que suavizó el choque primario de angustia por la herencia. Sin embargo, repasando la historia de México en los capítulos «Conquista y Colonia», «De la Independencia a la Revolución» y «La inteligencia mexicana» Paz nos aclara la tendencia mexicana de buscarse en formas «blancas» ajenas. Si no las españolas, entonces en las europeas, las universales.

4.2. Mecanismos externos

Oprimir el verdadero ser, como hemos visto en el capítulo «Procesos culturales y sociales» es la espina dorsal de la manera mexicana de afrentar, o refugiarse, de su choque interno. Hasta ahora hemos mencionado las formas de índole interpersonal que demuestran esta opresión, manifestándose en la relación con el entorno y con uno mismo. Por encima, existen otras pruebas de este complejo que se detectan en el mismo funcionamiento del estado, en las formas políticas, económicas, burocráticas e intelectuales ajenas que México intentaba ajustar a su realidad irresoluta para salvarse del exilio de identidad. El concepto de mimetismo de Bhabha, en un nivel más abstracto. ¿Con qué puede uno oprimir, a nivel estructural, su verdadero ser? Con formas, con leyes, cultos, religiones e ideologías. Según Santí, la forma es tanto el sinónimo de autorepresión, un rasgo de carácter individual (la simulación), como la «sustancia primigenia», ente metafísico al cual corresponden las corrientes históricas y universales – Conquista, Colonia, Independencia, Reforma, Porfirismo, Revolución.¹¹³ Como concluye Paz: «Toda la historia de México, desde la Conquista hasta la Revolución puede

¹¹² Octavio Paz, *op.cit.*, p. 220.

¹¹³ Enrico Marío Santí, *op.cit.*, p. 109.

verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de una Forma que nos exprese»¹¹⁴.

4.1.2. El amor por la «forma»

Es interesante que Paz no empezase su repaso histórico por la Conquista. Él considera que la conquista de México sería inexplicable sin el fondo cultural y político que lo precedía.¹¹⁵ La cultura mesoamericana constaba de muchos pueblos con semejanzas religiosas, políticas y míticas, que fueron, en un momento, absorbidas por el Imperio azteca. La superposición de las creencias y formas aztecas, sin embargo, no garantizaba la unificación religiosa, pues no afectaba el fondo de las múltiples creencias de los pueblos sometidos. Lo mismo más tarde vuelve a pasar con la introducción del catolicismo. Simbólicamente, Paz ofrece la metáfora de la «pirámide azteca» para describir la tendencia histórica, que se repetirá durante la historia mexicana, de superponer una forma por otra, dejando que las capas anteriores que se quedan abajo sigan viviendo detrás de la superficie supuestamente unificada. Como señala Santí «A su vez, el recubrimiento iniciado por los aztecas y repetido por los españoles se vuelve a repetir por los criollos, nuevos creyentes en otra ideología: la liberal de independencia»¹¹⁶. Así propone su visión de la historia mexicana de disfrazarse, añadiendo cada vez nuevas formas sin reconciliar la mezcla básica abundante de realidades previas.

Al terminarse la Conquista, España establece el nuevo estado, sujetando la diversidad cultural (ya dos bases – la pluralidad de pueblos mesoamericanos bajo el factor unificador, el Imperio azteca) a la nueva unidad de la lengua castellana, la religión católica y el rey español. Según Paz, la Nueva España fue una sociedad abierta y un organismo viviente, gracias a la religión católica. Lo que ella les ofrecía a cada miembro de la nueva sociedad era la posibilidad de formar parte otra vez en un orden cósmico. Los indígenas, abandonados por sus dioses, expulsados de sus ciudades y hogares y terminada su era cósmica, cuyo fin se anunciaba antes, abrazaron el catolicismo, recreando así la conexión con el ciclo de la vida y la muerte.

El resultado, que todavía designa el pueblo mexicano, fue la mezcla de dos creencias. Resulta obvia la motivación intrínseca de los indígenas, la institución católica les aseguraba la entrada a la vida pública, por lo que aceptaron el bautismo y el respeto por la Iglesia. La mayoría de los nuevos creyentes no podía comprender por completo el fundamento de sus nuevas

¹¹⁴ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 311.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹¹⁶ Enrico Marío Santí, *op.cit.*, p. 113.

convicciones, tampoco se metían entusiasmados en la vida católica. Sin embargo, parece que la mezcla se internalizó durante tres siglos de la Colonia, formando la base religiosa que la actualidad de Paz todavía guardaba. El ejemplo más ilustre es la Virgen de Guadalupe, en cuyo culto se centra el catolicismo mexicano. Se trata de una Virgen indígena, cuyo lugar de aparición corresponde al antiguo santuario dedicado a la diosa azteca. Es la Madre (contraposición de la Madre humillada Malinche) que representa el refugio de los abandonados. «La Virgen es consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos.»¹¹⁷

De alguna manera, honestamente adorando a la Madre de los huérfanos, los mexicanos contemporáneos de Paz resucitan y viven cada día una situación primordial, la ruptura fundamental de la «primera capa» de su identidad, el abandono de sus dioses, la caída de su estructura vital y la llegada de la nueva que, a pesar de imponerles su realidad, les ofreció el nuevo hogar. Paz señala que no fue solo por fingir que los indígenas llamaban «tatas» a los misioneros y «Madre» a la Virgen. Es un ejemplo que encaja bien en la teoría que Homi Bhabha examina en su ensayo «Signs Taken for Wonders». Aquí, Bhabha indica que la autoridad colonial, a pesar de sus esfuerzos, nunca puede replicarse idénticamente. El artículo trata sobre la transmisión de la Biblia en India colonial y cómo se sometió a un proceso de hibridación mientras estaba presentada a los nativos. Concluye que la presencia colonial es siempre ambivalente, una fisura entre lo original y lo transformado por diferencias en repeticiones. Igual a la Virgen de Guadalupe, una figura católica pero de fondo indígena, los mexicanos contienen en su identidad la ambivalencia entre la herencia indígena y española, y, como hemos articulado antes, parecen optar por la española.

¿Por qué optan por la herencia española cuando la niegan en la misma manera como a la indígena? Paz cuenta que «lo español» de aquel entonces, temporada que marca el emblemático cambio del siglo XV al siglo XVI, consistía en dos empresas: la medieval y la renacentista. La España de aquel entonces constaba de la herencia profundamente enraizada en la Edad Media, con un pie ya en la era renacentista, que lentamente influía en las expresiones artísticas y la perspectiva filosófica.¹¹⁸ Paz considera significativo que la parte más viva de la herencia española en México es justamente la herencia renacentista, abierta a

¹¹⁷ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 223.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 238.

la universalidad, en contrario con el casticismo, tradicionalismo y españolismo que se veneró durante la Edad Media.

Justamente esa «voluntad de universalidad» pudo ser la que dirigía el pensamiento mexicano a la hora de formar nuevas estructuras sociales después de la Independencia, hacia tiempos contemporáneos.¹¹⁹ Citando a Leopoldo Zea, Paz concuerda con su idea que América es la actualización del espíritu europeo.¹²⁰ A América no lo ven como un territorio, con su propio pasado y presente, sino como una idea, una invención del espíritu europeo en el momento en que éste se universaliza, se percibe a sí mismo como una utopía, una idea universal y se encarna en una tierra nueva. La herencia del espíritu europeo renacentista, la voluntad de universalidad, es la que cogieron las sociedades huérfanas a la hora de independizarse y empezar a moldear su presente y futuro. Como México se ha hecho contra su pasado, contra «dos inercias y dos casticismos» el indígena y el español, negando a la tradición colonial y la precortesiana, como nos explica Paz en su ensayo, se reconoció e instaló en los valores universales. Fue el racionalismo francés en que, según Paz, se inspiran los sistemas políticos y artísticos. Rompiendo con la tradición México rompe con sí mismo, proclamando una concepción universal y abstracta del hombre. Concluye Paz «nuestra historia no es sino un fragmento de la Historia universal. Siempre, excepto en el momento de la Revolución, hemos vivido nuestra historia como un episodio de la del mundo entero. Nuestras ideas, asimismo, nunca han sido nuestras del todo, sino herencia o conquista de las engendradas por Europa»¹²¹.

Para Paz, la Independencia, la primera forma después de la Colonia, carecía de ideas y postulados auténticos. La aristocracia nativa compuesta de criollos que la ejecutó, sin en realidad cambiar la estructura colonial, creó la nueva sociedad a base de la constitución europea y estadounidense, que partía de la revolución Industrial, un contexto completamente diferente del mexicano. De esta manera solo se enmascaró la prolongación del viejo orden español. Paz señala que «la ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la ocultaba. La mentira política se instaló en nuestros pueblos casi constitucionalmente. El daño moral ha sido incalculable y alcanza a zonas muy profundas de nuestro ser»¹²². Por otro lado, la Reforma supone una negación triple: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo, con el objetivo de sustituir las huellas de

¹¹⁹ Esta tendencia de basarse en lo español y dirigirse hacia lo universal marca la época de Paz también. Lo reconocemos en los ejemplos ya mencionados, en las ideas sobre la raza cósmica y el Arielismo, como también en las soluciones propuestas por Leopoldo Zea.

¹²⁰ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 316.

¹²¹ *Ibid.*, p. 315.

¹²² *Ibid.*, p. 265.

la tradición colonial por una idea utópica, basada en los postulados abstractos del liberalismo europeo: la libertad de la persona humana. Sin embargo, se trata de un principio impuesto por una minoría intelectual, que deseaba fundar a México sobre unas nociones generales de hombre, libertad e igualdad, sin tener en cuenta las circunstancias verdaderas de la vasta población.¹²³ A continuación viene el porfirismo, basado en el positivismo que otra vez impone el contexto de la burguesía europea de un momento histórico específico, a la realidad mexicana, simulando ser una idea auténtica y aplicable. Paz concluye su repaso histórico diciendo que después de cien años de luchas México ha perdido toda su filiación histórica por la superposición de formas jurídicas y culturales que asfixiaban e inmovilizaban la realidad mexicana.¹²⁴

La Revolución mexicana, por otro lado, a pesar de no tener ideas claras e ideales del todo altruistas, por primera vez inicia y promueve la vuelta a los orígenes. Empezando por las raíces indígenas, los zapatistas deseaban construir una sociedad conforme su pasado para llegar a un futuro auténtico. Es un estallido original, una búsqueda y un regreso, un sumergimiento de México en su propio ser, un intento de reconquistar el pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente.¹²⁵ La Revolución es la única forma que cumpliría con los requisitos expuestos por Paz: partir de su propio contexto y crear una sociedad a partir de ello.

Es interesante que Paz, en realidad empiece su análisis por el dominio azteca sobre las múltiples culturas mesoamericanas y no por la llegada de los españoles y su dominio sobre «la cultura mesoamericana». Paz anticipa no solo la teoría poscolonial, sino incluso su crítica avanzada y tardía, la que reconoce la imposibilidad de establecer los límites estrictos entre las supuestas causas y efectos. Hubiera sido mucho más fácil decir que la Conquista fue el punto inicial de toda esta cuestión, los españoles conquistaron a la población indígena americana lo que singularmente marcó el comienzo de ambivalencia interna del individuo y la incapacidad de la comunidad de encontrar una forma que expresaría el verdadero ser. Contrariamente, con una mirada muy posmoderna de relativizar la verdad obvia y única, Paz busca la respuesta en la profundidad de la historia anotada, diseccionando y descifrando los matices y niveles de las aún más antiguas pruebas de vida en el territorio mexicano. Paz afirma: «Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los

¹²³ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 272.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 277.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 292.

españoles y la de los aztecas.»¹²⁶ Es un pensamiento muy avanzado que se resiste a las conclusiones exclusivistas, tratando de captar la «verdad probable» en toda su complejidad extrema.

Esto implica dos cosas. Por un lado, la postura de Paz corresponde a la advertencia de muchos teóricos, como Spivak y Kwame Anthony Appiah¹²⁷, que critican la tendencia de idealizar y elogiar al pasado precolonial y nativo, viéndolo como cultura explotada pero de herencia rica que espera ser reconstruida.¹²⁸ Según Santí, la adoración romántica de la Imagen de los aztecas, que él simbólicamente ve en el Museo de Antropología, en realidad oculta el hecho que la usurpación azteca de la cosmología tolteca, y la de otros pueblos, justamente inicia la «dualidad psíquica y moral» que sigue a los mexicanos durante siglos, como también su tendencia de simular y encerrarse.¹²⁹ De este entendimiento, el conflicto surge antes de la Conquista, o mejor dicho, el contexto precortesiano «preparó todo para que se inicie la Conquista».

Por otro lado, esto lleva a la conclusión bastante desesperada desde el punto de vista de la teoría sobre sus objetos de análisis, la que mencionamos en la introducción de este trabajo. Esta postura relativiza el término colonial (que definimos en relación con la aparición del capitalismo) y afirma que el colonialismo fue un rasgo recurrente de la historia humana y que, como tal, cada tipo de colonialismo tuvo influencia significativa. Dicha conclusión ampliaría tanto el alcance de la crítica poscolonial que casi la eliminaría, pues convertiría a la «poscolonialidad» en una vaga condición de toda la gente, extendida por todas las partes del globo, abarcando todos los tiempos históricos. Buscando las respuestas en el periodo antes de la Conquista europea que trajo la reestructuración de la economía conforme los principios del capitalismo emergente, Paz excede los límites establecidos de la crítica poscolonial.

4.1.3. «Hombre es historia»

Lo que Paz entiende sobre la relación entre el hombre y la historia, resumida en su declaración «hombre es historia», nos aclarará ambos problemas que acabamos de mencionar. Paz divide su obra en dos partes, la primera representa el análisis sociológico y psicoanalítico del mexicano moderno, a partir de los mitos y conductas sociales. La segunda parte ofrece el

¹²⁶ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 240.

¹²⁷ Kwame Anthony Appiah es el filósofo anglo-ghanés, cuya obra trata temas africanos y afroamericanos, desde una perspectiva de los estudios culturales, también rozando el campo de la crítica poscolonial, como en su artículo «Out of Africa, Topologies of Nativism».

¹²⁸ Ania Loomba, *op.cit.*, p. 18.

¹²⁹ Enrico Marío Santí, *op.cit.*, p. 131.

recorrido histórico por el pasado mexicano, la filosofía de la historia de México. Al final, Paz concluye que «las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida en que nuestro carácter las explica a ellas. Ambas son lo mismo. Por eso toda explicación puramente histórica es insuficiente – lo que no equivale a decir que sea falsa»¹³⁰. Las dos partes del libro se complementan, como señala Santí, sería erróneo comprender que la parte histórica del libro sirve como explicación de los síntomas, las neurologías del mexicano moderno, como el contenido latente del carácter manifiesto. Este no es el objetivo de Paz, que imagina el lazo entre el hombre y la historia como mucho más dinámico y dialéctico. Para Paz, el hombre no es un mero fruto de la historia, como tampoco es historia el mero fruto de la voluntad y acción humana. Su relación es recíproca, el hombre no está en la historia, el hombre es la historia.¹³¹ A primera vista, la interpretación de esta declaración corre el peligro de entrar en una equivocación, de inscribir en el pensamiento de Paz el hilo esencialista.

Por ejemplo, en el capítulo «Todos santos, Día de Muertos» Paz explica la herencia actual del culto azteca de la muerte, que, como la vida, carecía de autonomía. La muerte, da igual si tomó la forma del sacrificio humano u otra, era impersonal, servía para alimentar el ciclo creador, para otra vez dar la vida a la tierra, al cosmos, a los hombres. «El azteca era tan poco responsable de su vida como de su muerte.»¹³² Con la traición y el abandono colectivo de los dioses aztecas, el pueblo mexicano encuentra el refugio en la religión cristiana que, aunque personaliza la vida (cada uno está responsable de su redención), otra vez la vincula estrechamente a la muerte, que representa un tránsito que nos introduciría a la vida ultraterrena, que es su verdadero objetivo. Paz entiende la indiferencia del mexicano ante la muerte como otra cara de su indiferencia ante la vida, para el mexicano, ambos carecen de significado.

La teoría de Octavio Mannoni, uno de los teóricos que observan las relaciones de poder en la situación colonial como consecuencias de diferencias innatas entre las naciones, a lo mejor podría aplicarse a este caso. Mannoni, en su *Prospero y Caliban: La Psicología de Colonización* expone que algunos pueblos son naturalmente más adecuados para ser colonizados. Es así, según Mannoni, por su irresoluto complejo de dependencia, por el que veneran a sus antepasados y trasladan la veneración a los colonizadores. Las relaciones de poder equivalen a las diferencias psíquicas entre los que sienten la necesidad de cierta

¹³⁰ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 209.

¹³¹ *Ibid.*, p. 160.

¹³² *Ibid.*, p. 190.

dependencia, que se quedan colonizados, y los que sienten la necesidad de demostrar su superioridad, que terminan colonizando.¹³³ Para Mannoni, no todos los pueblos pueden ser colonizados, solo el primer grupo.¹³⁴ Mientras él sostiene que existen las diferencias psíquicas entre los que desembocan en posicionamientos diferentes, Fanon defiende la postura de que el colonialismo y la dominación son las causas de las disimilitudes entre las personas y los grupos.¹³⁵ Como indica Loomba, en el contexto de trabajo de Fanon, la criminalidad de los argelinos, su impulsividad y la violencia de sus homicidios no son consecuencias de cierta organización cerebral, sino el producto directo de la situación colonial. El colonialismo es lo que debe verse como psicopatológico, es una enfermedad que deforma las relaciones humanas y la imagen de uno mismo.

Paz parece apoyar ambas posiciones. Para él, la historia no es únicamente la causa sino también el síntoma, esta dirige el carácter, así que el carácter también es histórico. Uno es espejo del otro, pero, como señala Santí, no se trata de reflejos idénticos. Uno es analogía del otro, el Carácter es *como* la Historia, la Historia es *como* el Carácter.¹³⁶ Paz no cree que los mexicanos sean esencialmente destinados a pasar su destino ocultándose detrás de formas ajenas, alejados de sí mismos y del mundo. Las condiciones sociales y culturales no son determinadas únicamente por la trayectoria de la historia, son recreadas día a día por los patrones de conducta. Al mismo tiempo, los patrones de conducta son productos de la misma historia, lo que quiere decir que son mutables, pero suelen volverse «inherentes» si uno no los hace conscientes. Así caemos en la trampa esencialista y es lo que Paz intenta superar.

Después de tantos siglos de ocultarse y de callar, para Paz, ha venido el tiempo para despertar. La finalidad de este libro es hacer a los lectores (a los mexicanos) más conscientes del tejido casi inextricable de factores históricos y mitológicos, que se vuelven profecías realizadas así dirigiendo el futuro de México. El objetivo de Paz concuerda con el de Fanon cuando dice: «Lo que emerge es la necesidad por la acción conjunta del individuo y del grupo entero. Como psicoanalista, debería ayudar a mis pacientes para que estén conscientes de su subconsciente y abandonen sus intentos de "ser más blanco", pero también para que actúen en la dirección de cambio de la estructura social.»¹³⁷ Para Paz, un México auténtico es un México fiel a sus propios instintos. Es reconocer el pasado colonial, tanto todo el producto

¹³³ Otra vez, podríamos establecer lazos con las ideas de Samuel Ramos.

¹³⁴ Ania Loomba: *op.cit.*, p. 140.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹³⁶ Enrico Marío Santí, *op.cit.*, p. 111.

¹³⁷ Frantz Fanon, *op.cit.*, p. 74.

psicosocial que engendró tres siglos de Nueva España, como el contexto verdadero de sociedades precortesianas. Es reconocer el pasado y el presente poscolonial que se manifiesta en la perpetuación del conflicto inscrito de dos herencias irreconciliables (no tanto por naturaleza sino por decisión de no reconciliarlas) en plano privado y la continua identificación con unas formas históricas de índole universal que se mostraron inútiles, en el plano común. Según Paz, tanto cada mexicano, como la filosofía, la inteligencia y la política mexicana tendrá que afrontar esta ambigüedad de la tradición y de la misma voluntad de ser¹³⁸ para por fin transformar el país en una sociedad realmente moderna, la que repiensa, habla, actúa y crea desde su *locus* de enunciación, un lugar comfortable, conforme con su pasado y la realidad de su presente.

4.3. El pensamiento poscolonial de Paz

Después de ofrecer un análisis del pensamiento de Paz, resumiremos los lazos explícitos que lo unen con el discurso poscolonial para demostrar que merece el título del precursor del dicho. La pregunta que hicimos en el capítulo 3.1. nos guiará. ¿En qué medida anticipa Paz la crítica poscolonial y en qué medida cae en las «trampas» que dejó el legado de la literatura colonial? Lo que sostenemos puede extraerse de una sola cita de Paz:

El Imperio que funda Cortés sobre los restos de las viejas culturas aborígenes era un organismo subsidiario, satélite del sol hispano. La suerte de los indios pudo ser así la de tantos pueblos que ven humillada su cultura nacional, sin que el nuevo orden —mera superposición tiránica— abra sus puertas a la participación de los dominados. Pero el Estado fundado por los españoles fue un orden abierto. Y esta circunstancia, así como las modalidades de la participación de los vencidos en la actividad central de la nueva sociedad: la religión, merecen un examen detenido. La historia de México, y aun la de cada mexicano, arranca precisamente de esa situación. Así pues, el estudio del orden colonial es imprescindible. La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial —sea en sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos—nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores.¹³⁹

La cita resume unos puntos clave que se relacionan directamente con la crítica en cuestión. Primero, el ser mexicano que Paz observa y ofrece en su estudio es indudablemente un ser poscolonial. Es un ser inconsciente de la inmensa carga colonial, antigua y duradera, que dicta su condición poscolonial y las «neurologías» que surgen por consiguiente: el hermetismo, la desconfianza, el disimulo. El mito del gran Chingón y la Chingada humillada, como un arquetipo de la situación primordial del origen mexicano, se instala profundamente en la parte

¹³⁸ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 318.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 241.

atávica de su mentalidad. Es un ser que condena su origen y reniega su hibridismo, por lo que está atascado en la soledad, incapaz de dar rienda suelta a su potencial como individuo y colectivo, como sociedad, como nación y país. La cuestión de origen, su mestizaje, que siempre oscila entre las definiciones, producto de un encuentro violento, está en el centro de su ansiedad. Paz ha indicado varias veces a lo largo del libro que para él la historia de México contiene la respuesta. Para él, las épocas anteriores nunca desaparecen completamente, el hilo de la historia complementa la formación de la identidad y viceversa, por lo que los mexicanos se ven como una especie de profecía realizada, siempre bajo el dominio de algún pueblo, de alguna idea, o de sus mismos fantasmas del pasado.

La segunda cuestión importante que se deja extraer de la cita anterior es la mención de otros contextos poscoloniales. Paz destaca varias veces la analogía entre el pueblo mexicano y los otros que se encontraban bajo el poder ajeno. Paz señala: «La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables. También ellos arrastran en andrajos un pasado todavía vivo. Hay un misterio mexicano como hay un misterio amarillo y uno negro.»¹⁴⁰ Paz reconoce claramente las similitudes entre la gente que ha vivido una opresión colonial diciendo que «esclavos, siervos y razas sometidas se presentan siempre recubiertos por una máscara, sonriente o adusta»¹⁴¹ conectándolo con el disimulo, la desconfianza, la reserva cortés, la ironía y hermetismo notado en la conducta mexicana. Todos esos son «rasgos de la gente dominada que teme y que finge frente al señor»¹⁴². Por otro lado, reconoce que la situación de México difiere de otros contextos.

Si no es posible identificar nuestro carácter con el de los grupos sometidos, tampoco lo es negar su parentesco. En ambas situaciones el individuo y el grupo luchan, simultánea y contradictoriamente, por ocultarse y revelarse. Mas una diferencia nos separa. Siervos, criados o razas víctimas de un poder extraño cualquiera (los negros norteamericanos, por ejemplo), entablan un combate con una realidad concreta. Nosotros, en cambio, luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos. Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros. Su realidad es de un orden sutil y atroz, porque es una realidad fantasmagórica. Son intocables e invencibles, ya que no están fuera de nosotros, sino en nosotros mismos.¹⁴³

Es decir, el mexicano contemporáneo para Paz es una encarnación de la lucha entre dos polos opuestos que tuvo lugar hace cinco siglos y desembocó en una situación colonial, una lucha que se internalizaba durante los cinco siglos por el miedo de atreverse a ser, por patrones de

¹⁴⁰ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 202.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 210.

conducta y por estructuras políticas. Da igual que ha pasado tanto tiempo, desaparecidas las causas, persisten los efectos, como subraya propio Paz.

Hablando de la literatura (pos)colonial en el capítulo 1.3., hemos mencionado tres grupos. Nuestra segunda pregunta sería en cuál de los tres colocar *El laberinto de la soledad*. Hemos mencionado que Paz a veces evoca imágenes que la crítica poscolonial luego reconocerá como neurálgicas para el estudio del discurso pos/colonial, como si intuyera a qué iba a prestar la atención la crítica, o a lo mejor, inconscientemente estuviera él mismo bajo la capa del significado establecido por la hegemonía que promovía el centro. Observemos la cita siguiente:

Para un europeo, México es un país al margen de la Historia universal. Y todo lo que se encuentra alejado del centro de la sociedad aparece como extraño e impenetrable. Los campesinos, remotos, ligeramente arcaicos en el vestir y el hablar, parcos, amantes de expresarse en formas y fórmulas tradicionales, ejercen siempre una fascinación sobre el hombre urbano. En todas partes representan el elemento más antiguo y secreto de la sociedad. Para todos, excepto para ellos mismos, encarnan lo oculto, lo escondido y que no se entrega sino difícilmente, tesoro enterrado, espiga que madura en las entrañas terrestres, vieja sabiduría escondida entre los pliegues de la tierra. La mujer, otro de los seres que viven aparte, también es figura enigmática. Mejor dicho, es el Enigma. A semejanza del hombre de raza o nacionalidad extraña, incita y repele.¹⁴⁴

Usando el lenguaje poético, componiendo imágenes como «espiga que madura en las entrañas», Paz consciente o inconscientemente entra en el vocabulario de la literatura colonial. Podemos sostener que Paz, relacionando al mexicano con la tierra, adornándolo con epítetos, evoca los antiguos recursos literarios, que persisten en la mente colectiva, de contrastar los protagonistas colonizadores, urbanos, modernos, con la población colonizada, secreta y prohibida. El mismo arquetipo de la Madre Malinche y el nacimiento de los mexicanos se funda en la idea de violación, concepto que corresponde a las tramas de la literatura colonial, el eje central de dominación de un hombre (nación) sobre la mujer indígena (naciones inferiores). A pesar de esto, teniendo en cuenta el propósito explícito de Paz de concienciar el tejido complejo de causas y efectos, reacciones y tendencias que se penetran mutuamente, estas imágenes extraídas del imaginario colonial no podrán ocultar el alcance de su análisis crítico poscolonial. Si tomamos en cuenta la intención, *El laberinto de la soledad* pertenecería al segundo grupo: la literatura que busca un nuevo nacimiento del espíritu auténtico, que quiere, de alguna manera, empezar de nuevo reescribiendo las bases.

¹⁴⁴ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 202.

La visión de Paz, como escritor, del carácter mexicano, la fusión de lo filosófico, psicológico e histórico, es penetrante pero muestra la falta de una validez empírica. Su especulación se basa en percepción, no en casos prácticos o estadísticas. Asimismo, Paz no actúa conscientemente dentro de los bordes de una teoría establecida como Bhabha, Spivak y de cierta medida Fanon, no es teórico, es poeta. Sin embargo, su análisis problematiza, a través del método multidisciplinario, muchos aspectos de la historia, el presente y la posible trayectoria futura mexicana. Aunque se reconocen los lazos, es difícil hacer una comparación completa entre las nociones de Paz y las de otros teóricos, aplicar la mimicria de Bhabha (contexto de India recién liberada) o las máscaras blancas de Fanon (contexto de raza negra en un mundo blanco) con la realidad que le interesa a Paz, una realidad en donde el rechazo interno del mestizaje forma el choque principal psíquico que se manifiesta en la estructura social. A pesar de ello, hemos podido concluir que los análisis son de índole similar, comparten el objetivo y la dirección de pensamiento.

Hay que recordar también que el enfoque del análisis de Paz nunca está directamente centrado en la crítica del pasado colonial, más que esta crítica es un subproducto lógico de las ideas de Paz sobre modernidad y la particularidad de la situación mexicana. Ciertamente, Paz hace hincapié en dos cosas; que la soledad es la condición humana, compartida por todos los seres, y que uno de sus fuentes es la alienación como producto de la era moderna. La modernidad y la soledad afectan a todos y engloban el mundo entero. «Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y moral, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres.»¹⁴⁵ Paz no muestra una finalidad clara de denominar la época colonial la culpada por todo lo que sigue histórica y psíquicamente, se distancia de una acusación directa introduciendo el lema «hombre es historia» que ofrece cada vez que se le presenta la pregunta «¿A qué echar la culpa?» En este sentido, las raíces de la crítica poscolonial resultan derivadas de la amplia crítica socio-histórica, que, a su vez, tampoco toma la forma de discurso analítico y académico, sino que se disfraza de pensamientos poéticos y narraciones de un ensayista y poeta bastante preocupado por un asunto. La índole poética y el valor literario de la obra de Paz nos muestran algo también sobre su deseado lectorado. Paz escribe el libro, empezando inductivamente por su propia experiencia (un mexicano en el extranjero) y su propia preocupación por el estado de su ser y el de sus compatriotas mexicanos. Lo edifica sobre la lectura perspicaz de las

¹⁴⁵ Octavio Paz, *op.cit.*, p. 319.

costumbres, el lenguaje, los mitos, toda la tela de interacción entre la sociedad mexicana y su individuo, para al final dedicarlo a los mexicanos mismos, lo entrega a ellos para evaluarlo.

Conclusión

En esta tesina hemos explorado el lugar de América Latina dentro de los estudios poscoloniales. Hemos presentado la crítica poscolonial, que surge como una de las tendencias posmodernas que problematiza los paradigmas del pensamiento occidental moderno. Hemos observado cómo se institucionalizan los conceptos de la primera corriente de la teoría, los conceptos de Said, Bhabha y Spivak, dentro de la disciplina académica occidental llamada «estudios poscoloniales». Hemos planteado el enfoque bastante cerrado de la corriente teórica principal, que se refleja en los postulados de la teoría, que a su vez, resultan inaplicables a otros territorios con un pasado colonial. Hemos visto cómo autores como Walter Mignolo y Alfonso de Toro, críticos latinoamericanos, apoyan la idea de que América Latina, con su pasado y presente, podía hablar desde unos *loci* de enunciación, que expresarían una heterogeneidad y pluralidad de experiencias, justamente lo que hasta entonces había faltado al enfoque académico de la crítica poscolonial. Pasando por el pensamiento teórico y literario latinoamericano hemos notado una actitud que podríamos denominar «poscolonial», demostrando que el interés por los temas que problematizaban el pasado colonial y el presente poscolonial existieron durante mucho tiempo. Llegando al contexto mexicano hemos visto como justamente la búsqueda de la esencia nacional, un tópico recurrente en la historia de espacios poscoloniales, era el tema principal del pensamiento de la época de Paz, incluso mucho antes. Al final, observando la vida y obra de Paz, hemos hecho un análisis de su obra *El laberinto de la soledad* desde la perspectiva de la crítica poscolonial.

Hemos concluido que *El laberinto de la soledad*, vacilando en un espacio entre literatura y teoría, treinta años antes de la aparición de los primeros textos de la crítica poscolonial, intuye las preocupaciones de esta corriente teórica, estableciéndose, sin embargo, en la periferia de las nuevas tendencias de la teoría, las que se preguntan ¿dónde poner los límites de la crítica poscolonial? Hemos notado que Paz observa las implicaciones de la «condición poscolonial» de una manera más honda y más vasta que muchos teóricos principales. Con la distancia temporal de casi tres siglos, Paz opera con mucho más material psico-cultural, socio-histórico vivo y petrificado de los residuos de los sistemas antiguos. Sus preocupaciones van más allá de la época colonial, incluyendo en su análisis la «cultura pura indígena», atravesando también a ella con un ojo crítico, relacionando la completa carga histórica con el momento

actual para demostrar que «desaparecidas las causas (la época colonial), persisten los efectos (la condición poscolonial)» ¿Quiere esto decir que los territorios de África y Asia deberían prepararse para la misma lucha interna y externa en sus próximos cinco siglos? La respuesta no necesariamente será negativa. Si el individuo toma consciencia de su formación de ser, introspectivamente ve la manera en la que él mismo maneja su conflicto central, observa como la sociedad fallidamente trata de «curarle», ocultándole esta verdad y guardando las formas antiguas no aplicables, uno puede liberarse de la angustia, uno puede aceptarse y actuar conforme su ser. El primer paso es reconocer su autenticidad, sea ella pura, mestiza, compuesta por herencias deseables o no deseables, colonizada o colonizadora.

Ania Loomba reconoce que si los estudios poscoloniales quieren sobrevivir de una manera significativa y sostenible, tienen que sumergirse profundamente dentro del mundo contemporáneo, empezando por las circunstancias locales y las instituciones e ideas coloniales que las siguen moldeando. Como un buen ejemplo de los *loci* de enunciación de Mignolo, hemos demostrado que el intento de Paz elude la corriente de la primaria narración poscolonial, académica y eurocéntrica, estableciéndose en el mismo contexto local, empezando por ello y terminando para ello. Concluimos que su particularidad formal, el alcance teórico de su perspectiva y la aplicación de su pensamiento al contexto mexicano lo hace un ejemplo verdadero tanto de la literatura poscolonial, como de la reflexión sobre la misma.

Bibliografía:

Anderson Imbert, Enrique: *Historia de la literatura hispanoamericana. II, Época contemporánea*, México, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, (1954) 1964.

Ashcroft Bill, Griffiths Gareth, Tiffin Helen: *The Empire Writes Back*, London, New York, Routledge, (1991) 1994.

Bhabha, Homi K.: «Signs taken for wonders» En: Bill Ashcroft, Gareth Griffins, Helen Tiffin (ed): *The Post-colonial Studies Reader*, London, New York, Routledge, (2001) 2006.

Broker, Peter: *Modernism/Posmodernism*, London, New York, Longman Group UK Limited, 1992.

Chakravorty Spivak, Gayatri: «Can the Subaltern speak?» En: Bill Ashcroft, Gareth Griffins, Helen Tiffin (ed): *The Post-colonial Studies Reader*, London, New York, Routledge, 2006.

Coronil, Fernando: «Latin American postcolonial studies and global decolonization», *Words & Knowledge Otherwise*, Spring 2013, Disponible en:

https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v3d3_Coronil%20.pdf (fecha de consulta: 15.6.2017).

De Toro, Alfonso: «Postcolonialidad en Latinoamérica en la Era de la Globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?», Universität Leipzig, Centro de Investigación Iberoamericana. Disponible en: <https://patriciolepe.files.wordpress.com/2013/07/la-postcolonialidad-en-latinoamc3a9rica-alfonso-de-toro.pdf> (fecha de consulta: 1.9.2017).

Fiddian, Robin: *Postcolonial Perspectives on the Cultures of Latin America and Lusophone Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

Frantz Fanon: *Black skin, white masks*, London, Pluto Press, 2008.

Gadre, G. Vasant: «Vislumbres de la India: viciadas por el prisma de pensamiento occidental de Octavio Paz», *Actas XIV Congreso AIH (Vol. IV)*. 2004, Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_026.pdf (fecha de consulta: 25.9.2017).

Hoy, Terry: Octavio Paz: «The search for Mexican identity», Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac, *The Review of Politics*, Vol. 44, No. 3, 1982, pp. 370-385. Disponible en:

https://www.jstor.org/stable/1407050?seq=1#page_scan_tab_contents (fecha de consulta: 25.7.2017).

Hulme, Peter: «Including America», *Ariel: Review of International English Literature*, 26:1, 1995. Disponible en:

<https://journalhosting.ucalgary.ca/index.php/ariel/article/viewFile/33703/27742>, (fecha de consulta: 10.4.2018).

Loomba, Ania: *Colonialism-postcolonialism*, London, New York, Routledge, 1998.

Marín Hernández, Elizabeth: «La teoría latinoamericana contemporánea y la crítica poscolonial» En: *Multiculturalismo y Crítica Poscolonial: La Diáspora Artística Latinoamericana*, Universidad de Barcelona, 2005, Disponible en:

http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2008/07.EMH_CAP.6.pdf?sequence=8 (fecha de consulta: 20.7.2017).

Mignolo, Walter: «La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales», *AdVersus*, Año II,- Nº 4, diciembre 2005, Disponible en:

http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm (fecha de consulta: 25.7.2017).

Mignolo, Walter: «The logic of coloniality and the limits of postcoloniality» En. Revathi Krishnaswamy y John C. Hawley (ed.): *The postcolonial and the global*, Minneapolis, University of Minesota Press, 2008.

Paz, Octavio: *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 2001.

Pozas Horcasitas, Ricardo: «La libertad en el ensayo político de Octavio Paz», *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58, No. 2, 1996, pp. 3-20, Disponible en:

<http://www.jstor.org/stable/pdf/3540966.pdf?refreqid=search:3dc7f2ff6bb613895d5b4491904c0ddf> (fecha de consulta: 25.9.2017).

Ramos, Samuel: *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Madrid, Planeta Mexicana, Espasa Calpe, 2011.

Saez, Lawrence: «Trajectories and Aesthetics of India», *Indian Literature*, Vol. 42, No. 3 (185) (1998), pp. 177-180, Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/pdf/23338505.pdf?refreqid=search:0f15477f4b5cb4eea6d0035ad4de0fb6> (fecha de consulta: 25.9.2017).

Said, Edward: *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985.

Santí, Enrico Mario: «Introducción» En. Enrico Mario Santí (ed.): *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid, 2001.

Stanton, Anthony: «Algunos presupuestos y alcances interpretativos de El laberinto de la soledad», *Actas XIII*, Congreso AIH (Tomo III), 1998, Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_3_059.pdf, (fecha de consulta: 25.9.2017).

Von der Walde, Erna: «Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad» En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (ed.): *Teorías sin disciplina*, Mexico, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 155. Disponible en: <http://people.duke.edu/~wmignolo/interactiveCv/Publications/teoriassindisciplina.pdf> (fecha de consulta: 4.4. 2018.)