

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**"ANÁLISIS CRÍTICO DE LA FORMACIÓN DE LA IDIOSINCRASIA
MEXICANA Y SU MANIFESTACIÓN LITERARIA EN *PEDRO PÁRAMO*
DE JUAN RULFO"**

Un acercamiento desde la Sociología y la Crítica Literaria.

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
SOCIOLOGÍA:**

PRESENTA

OLGA PATRICIA POLANCO TAPIA

ASESORA: PERLA DEL ROSARIO BARRERA GARCÍA

México, D.F., Abril del 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

A la memoria de mi padre y de mi hijo Daniel.

A Fernando, porque en tu compañía descubrí potenciales de mi misma que desconocía y hoy me ayudan a enfrentar los grandes retos de mi vida.

A esos seres luminosos, que como ustedes Verónica y Mariana, han dado color y calor a mi vida.

A esa energía vigorosa que me acompaña y que me dio el equilibrio indispensable para llevar a buen término este trabajo.

A mis afectos más entrañables: mi familia y amigos.

“En nuestra vida personal, logramos convertirnos en nuestros propios amos, cuando los motivos inconscientes que antes nos motivaban, irrumpen súbitamente en nuestra conciencia y los podemos controlar. Así nos volvemos visibles ante nosotros mismos del papel hasta entonces oculto a nuestros ojos.”

Karl Mannheim

“La oportunidad de una relativa emancipación del determinismo social, aumenta en la misma proporción en que nos damos cuenta de ese determinismo.”

Karl Mannheim

ÍNDICE

	Página
Introducción	7
1. Diversos enfoques sobre ideología y poder	
1.1 Una perspectiva sobre los elementos de control y poder en la civilización de Occidente. Robert Muchembled	13
1.2 La ideología como concepto sociológico, según Karl Mannheim	28
1.3 Concepto marxista de ideología y su funcionamiento en la sociedad capitalista	42
1.4 Concepto de hegemonía en Antonio Gramsci	52
1.5 Diferentes puntos de vista sobre la Teoría del Poder	53
2. La construcción de la idiosincrasia mexicana	
2.1 La narrativa historiográfica del México posrevolucionario, como instrumento ideológico para la construcción del mito moderno de Nación	61
2.2 La esencia del mexicano y su idiosincrasia se definen a través del discurso oficial	70

2.2.1	Samuel Ramos (1897-1959)	73
2.2.2	Octavio Paz (1914-1998)	77
2.3	Planteamientos no esencialistas y propuestas sobre la identidad mexicana	88
2.3.1	Revisión crítica del manejo de inferioridad asociado a la dominación colonial	90
2.3.2	Roger Bartra: el mito del <i>edén subvertido o violentado</i> , como mediación cultural de legitimación política	93
2.3.3	Revisión del canon de identidad del mexicano, por Carlos Monsiváis, Roger Bartra y Lorenzo Meyer	98
2.3.4	Una revisión feminista: Blanca López de Mariscal, Julia Tuñón Pablos y Margo Glantz	111
3. Análisis de la novela <i>Pedro Páramo</i>		
3.1	Algunas consideraciones teóricas acerca de la convergencia entre la Literatura y la Sociología	126
3.2	Consideraciones generales sobre Juan Rulfo y su obra	139
3.3	Antecedentes históricos de la novela	143

3.4	<i>Pedro Páramo</i> como propuesta literaria para abordar una situación histórico social específica	149
3.5	Configuración del espacio y análisis sociológico en <i>Pedro Páramo</i>	156
3.5.1	Las mujeres en <i>Pedro Páramo</i>	167
3.6	El fenómeno de la orfandad y el padre ausente	172
	Conclusiones	187
	Fuentes:	
	Bibliografía y hemerografía	197

Introducción.

Pedro Páramo, novela en que la realidad histórica se presenta mediante el discurso ficcional, me motivó a reflexionar en torno a nuestra identidad como mexicanos, a preguntarme qué fenómenos culturales, hechos históricos o mitos civilizadores influyen en la idiosincrasia que determina nuestra conducta, participación o limitación social, en fin, nuestra forma de expresarnos y la forma cómo afectamos a nuestra sociedad.

Tanto el arte como la literatura develan visiones parciales o fragmentadas de la realidad, expresan símbolos y significaciones sublimes o prohibidas, soportables o insoportables de las relaciones a las que aluden, que pueden no ser reales y que sin embargo se evocan y al mismo tiempo reflejan una idiosincrasia que subyace en ellas. Por ello la obra de Rulfo propicia un diálogo nutricional entre la literatura y las ciencias sociales.

Comala es un pueblo que muestra las condiciones deplorables del campo mexicano, después de la Revolución de 1910, donde el cacique es el dueño de la tierra y de la vida de los hombres y especialmente de las mujeres. La dominación observada en la novela, nos muestra la forma exacerbada en la que aquella impacta a sus pobladores; con el fin de no pasar inadvertida.

Ahí donde la dominación atrae nuestro interés por el impacto que tiene en un entorno social determinado, toma sentido investigar que hay detrás de ese sistema social que la propicia y mantiene.

En *Pedro Páramo* se conjugan la ficción y la historia; que es a la vez fuente y punto de partida de análisis e interpretación interdisciplinaria que generará mayor conocimiento sociológico, sobre nuestra diversidad cultural.

Ya que existen numerosas formas de abordar la identidad del mexicano, lo que me propongo en la presente tesis, es mostrar una idiosincrasia multifacética que no caiga en esencialismos.

En el primer capítulo se presentará el marco teórico de esta investigación, que ayudará a ubicar, entender y analizar el concepto, interés de clase, objetivo, funcionamiento e importancia de la ideología y el poder en la sociedad, así como la forma en que incide en nuestra conducta individual y colectiva.

El primer inciso aborda una perspectiva acerca de los elementos de control y poder en la civilización de Occidente (siglos XII al XVII), destacando el tema del diablo en el imaginario colectivo, con la idea de acercarnos a una mejor comprensión sobre la influencia que esta representación imaginaria –símbolo del mal- tuvo en los fenómenos políticos, sociales, intelectuales y culturales de la época y la forma en que éstos nos afectan. La aparición satánica fomenta la obediencia religiosa y también el reconocimiento del poder de la Iglesia y del Estado, consolidando el orden social por medio de una moral rigurosa.

Para el siglo XIV se consolida una cultura conquistadora que integra la culpabilidad individual de origen moral y religioso, definida por un sentido de superioridad y un deseo de expansión; de esa forma Europa crea los instrumentos de su futura dominación del mundo, utilizando la culpabilidad individual como arma de desarrollo colectivo, acentuando el carácter diabólico de la mujer, ya que se consideraba que el demonio utilizaba el cuerpo - especialmente femenino - para poner en peligro su alma, por tal motivo el acento demonológico se puso sobre el cuerpo y el sexo.

Lo anterior legitimaba el discurso y a la vez mito civilizador de los eruditos y soberanos de ese tiempo, en el sentido de establecer reglas y sanciones para expulsar al diablo, sobre todo del cuerpo femenino y así

establecer el origen de la hegemonía patriarcal como base de la civilización de Occidente, así como de sus territorios conquistados.

Enseguida se abordarán los diferentes planteamientos de Karl Mannheim, Karl Marx y Antonio Gramsci,¹ acerca del papel de la ideología y la forma como se transmite a la sociedad a través de instituciones ideológicas tales como la familia, la iglesia, la educación, la cultura, los medios de comunicación, etc., así como reflexiones de M. Weber, M. Foucault y J. Baechler acerca del poder.²

En México, durante el proceso histórico posterior a la Revolución Mexicana de 1910, surge la necesidad de legitimar y consolidar la naciente fuerza hegemónica de poder a través de una nueva ideología, por ser ésta elemento de cohesión social para la aceptación incondicional e incuestionable del papel social que le toca desempeñar a cada individuo en la reproducción del ciclo productivo. Con este tema inicia el segundo capítulo.

En este contexto, surge el relato historiográfico –entre los años 1932-1934-, como uno de los elementos que contribuye a la construcción de una identidad común en el imaginario de las comunidades indocampesinas.

Para hacer coincidir la ideología de Estado con la construcción del nacionalismo y de esa forma forjar la estructura de la sociedad capitalista, aparentando que los intereses de todas las clases sociales se tomaban en cuenta en el proyecto de desarrollo, dichos gobiernos posrevolucionarios se dieron a la tarea de desarrollar estudios sobre la caracterología del mexicano, a través de prestigiados sociólogos,

¹ Si bien K. Marx es precursor de A. Gramsci y K. Mannheim, mi marco teórico tiene mayor apoyo en K. Mannheim, razón por la cual inicio el capítulo con este último autor.

² El tema y los autores son abordados por el sociólogo Gilberto Giménez, en “Los fenómenos del Poder”, en *Poder, Estado y Discurso*. UNAM, México, 1977.

ensayistas y filósofos mexicanos, apologistas del Estado. Dichos análisis fueron tan lacerantes, que repercutieron hondamente en la autoestima de la población y lograron transmitir el mensaje de inferioridad que por inferencia recae también en incapacidad racial que ha caracterizado a nuestra sociedad durante casi un siglo.

También se estudiará el papel de la mujer en el proceso de transición de la Conquista española y particularmente el de Malinche, mito y a la vez arquetipo que ha sido utilizado para justificar la degradación femenina y la cual prevalece en la idiosincrasia mexicana.

Respecto a los estudios sobre lo mexicano, propongo analizar los que a mi juicio han sido los más representativos: Samuel Ramos (1934) y Octavio Paz (1950), cuyos ensayos fueron reconocidos, validados y transmitidos a la sociedad durante largo tiempo. En la presente tesis, observaremos que ambos planteamientos pierden su validez, ante la objetividad histórica expuesta por una nutrida corriente crítica encabezada por: Roger Bartra, Lorenzo Meyer y Carlos Monsiváis y desde el feminismo por Blanca López de Mariscal, Jean Franco, Margo Glantz y Julia Tuñón Pablos, entre otros.

A poco tiempo de ese período surge también un movimiento intelectual independiente y crítico, formado durante la Revolución que presenta una nueva perspectiva de la experiencia revolucionaria. Aquí emerge la pluma genial de Juan Rulfo con su novela *Pedro Páramo* - tema del tercer capítulo -; no obstante, haber sido editada hasta 1955, sabemos que comenzó a ser elaborada en 1947 y que la narración de su historia se desarrolla en el umbral de la etapa armada de 1910 y concluye después de la guerra Cristera en 1929. En esta obra me interesa mostrar las formas de expresión social y de poder de esta época, porque trazan un hilo conductor entre las instituciones patriarcales tradicionales con las modernas.

En este último capítulo, trato de responder a la siguiente pregunta ¿Cómo puede tener validez el discurso ficcional dentro de un análisis sociológico?

Enseguida, presentaré algunos datos sobre Rulfo, quien por su interés y conocimiento pudo haber sido un erudito historiador; se nutrió además de múltiples disciplinas como la geografía y la antropología, que le sirvieron como herramientas para entender con claridad al país, así como para dar respaldo a su narrativa. Al respecto, su biógrafo, A. Vital comenta:

La ficción del jalisciense (Rulfo) registra flujos subterráneos de México: captura los sedimentos, los cauces profundos por donde pasan los mitos que nos animan; la violencia en la vida cotidiana de las comunidades rulfianas es además un indicio muy doloroso de las crisis que provoca el surgimiento de una nueva época y su difícil convivencia con las ya existentes. Por eso al escritor también le interesaban la historia documentada, la antropología, la geografía; esto es, le importaban disciplinas que abstraen reglas y tendencias generales para comprender los conjuntos: la literatura y las distintas ciencias humanas le permitían enfocar los problemas desde ángulos complementarios.³

Después se abordará la forma en que Rulfo confronta en *Pedro Páramo* la problemática social de una comunidad campesina que vive al margen de los paradigmas surgidos de la nueva etapa capitalista posrevolucionaria, donde los campesinos viven bajo el dominio de un cacique que se comporta como señor feudal de la edad media.

Rulfo nos muestra entonces un universo campesino apegado a sus tradiciones ancestrales; ajeno, alejado y aparentemente incomprensible a la modernidad.

Al leer esta novela, nosotros, lectores de las grandes urbes, podemos hacernos una idea de las vivencias de las comunidades rurales, a pesar de que nuestras experiencias de vida sean diferentes. Además se hace

³ Alberto Vital. *Noticias sobre Juan Rulfo*. Ed. RM. Tokio, 2003, p. XI.

palpable que no puede existir una definición generalizada de identidad nacional, como sostienen Ramos y Paz; con ello se confirma que los discursos nacionalistas tenían la finalidad de homogeneizar a la sociedad y de tocar nuestras fibras sentimentales, detrás de lo cual se ocultaba el verdadero interés del Estado: ejercer un control sobre las masas para consolidar el poder político, necesario en el capitalismo.

A través del análisis de la novela, se ejemplificará la relación entre Sociología y Literatura. Enseguida me interesa destacar cómo se percibe el fenómeno de la orfandad y el padre ausente ya que por un lado Octavio Paz lo asocia al momento histórico en el que los españoles suplantaron las sociedades prehispánicas, imponiendo su propia cultura a sangre y fuego, a partir de lo cual surge el mito del edén subvertido o violentado, tema controversial abordado y criticado por Roger Bartra. Por otro lado, la óptica rulfiana nos lo presenta como tema y mito ineludible de la novela; ante este fenómeno es interesante observar la diversidad de formas en que los personajes asumen su propia orfandad, ya sea simbólica –como es el caso de Abundio y Juan Preciado- o real, en el caso del propio Pedro Páramo y Susana San Juan.

Este mismo tema nos conduce al arquetipo patriarcal, la figura del padre cruel y autoritario en la figura del cacique, quien viola a las mujeres del pueblo y manda matar a los hombres que se oponen a sus intereses para expandir sus tierras, como una expresión de abuso de poder.

Por último, trato de responder a la siguiente interrogante ¿Es válido el planteamiento de que la orfandad influye en la identidad colectiva y en la idiosincrasia del mexicano?

Capítulo 1. Diversos enfoques sobre ideología y poder.

1.1 Una perspectiva sobre los elementos de control y poder en la civilización de Occidente. Robert Muchembled.

En *Los cuadernos de la cárcel*, Antonio Gramsci¹ observa que en todo hombre está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive y en la cual concurren influencias diversas y contradictorias, provenientes de las clases dominantes (gobernantes), quienes a su vez son motivadas por sus propios intereses de clase. A esa influencia asimilada en la conciencia tanto individual como colectiva, que nos da una concepción del mundo se le llama ideología y tiene por referente común el ámbito de lo simbólico –incluido el inconsciente–, entendido éste como cualquier relación, soporte o acontecimiento que permita vincular una idea, significado o representación de orden moral, religioso o filosófico, con la realidad; obteniendo como resultado control y cohesión social.²

Así la ideología de las clases dominantes influye sobre las clases subordinadas, a través de varios canales, como la escuela, la religión, la milicia y los medio de comunicación.

Por lo tanto, la religión como instrumento del poder dominante, es utilizada para transmitir su ideología y funge como mediadora entre la concepción superior de los grandes intelectuales y las masas populares.

Bajo esa premisa, se propone el análisis del diablo como figura simbólica de gran fuerza en la cultura de Occidente.

El diablo, elemento vinculado al concepto del bien y del mal relacionado con el tema religioso y moral, es explorado por el

¹ Los *Cuadernos de la cárcel*, constituyen los apuntes que A. Gramsci redactó en la cárcel, entre 1929 y 1935, una de sus líneas de investigación es la relación entre cultura y pueblo, misma que se vincula a su vez con el problema de hegemonía. Gruppi, Luciano, El concepto de hegemonía en Gramsci. Ed. Cultura Popular, México, 1978, pp. 89 y 90.

² Gilberto Jiménez, “El debate interminable en torno a la ideología”, en *La teoría y el análisis de las ideologías*, Universidad de Guadalajara, Ed. SEP, COMECOSO, México, 1988, pp. 13-15.

historiador Robert Muchembled, como mito civilizador, el cual independientemente de su veracidad, tiene un impacto social y cultural en Europa occidental, a partir del siglo XII, como una forma de control social por parte de la Iglesia y el Estado.

El diablo convencional se transforma paulatinamente en la figura del mal y ésta se vincula a los hombres y a su destino personal e incluso al futuro de su civilización a través de la culpabilidad.

Dice Muchembled que estrechamente vinculadas, la historia del cuerpo, la cultura y el vínculo social, constituyen las líneas de fuerza de un cuestionamiento que abarca el segundo milenio de la era cristiana.³

El impacto que el diablo ha tenido en nuestra cultura, recibida a través de la civilización occidental –independientemente de que sea mito o realidad –, nos conduce a un análisis sobre su influencia en las conductas individuales y colectivas.

Estas representaciones imaginarias influyen en los fenómenos colectivos a través de múltiples estructuras mediadoras⁴ existentes en una sociedad. Todos los medios de transmisión tienen su importancia, desde el cine, hasta las ilustraciones para niños, pasando por las fotonovelas y telenovelas, las series televisivas, la publicidad o incluso las costumbres urbanas y rurales. La cultura y su vínculo con el individuo y su sociedad son piezas clave para tratar de explicar los elementos que conforman la estructura o entramado social, por ello conforman un antecedente significativo que une nuestra experiencia de siglos pasados con nuestra modernidad, unificando y a la vez diferenciando las características de cada época.

Las sociedades propician vínculos entre sus miembros con el fin de homogeneizar los grupos a través de procesos ideológicos, es decir,

³ Robert Muchembled, *Historia del diablo*, siglos XII-XX, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2000, contraportada.

⁴ Estructura mediadora es el conjunto de instituciones u organizaciones a través de las cuales se difunden conceptos, ideas o planteamientos que conducen a nuevos conocimientos. Karl Heinz Hillman, *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, Editorial Herder, Barcelona 2001, pp 315 y 566.

se tejen en torno a sus miembros redes de relación constituidas por símbolos poderosos entrecruzados, pero también prácticas concretas que ayudan a cohesionar el cemento colectivo, uniendo al individuo con el todo, desde su nacimiento hasta su muerte.

Íntimamente relacionado con este fenómeno, surge el imaginario colectivo, o la "imaginería" que se entiende como la creencia colectiva, asimilada y unificada por la cultura social.

Por lo tanto cualquier indicio por más sutil que sea, es útil para comprender como se mantiene unida una civilización, cómo evoluciona, cómo perdura; ya sea que se refiera al arte, a la literatura o a los objetos de la vida material; la noción de cultura se define como un rasgo de unión que da sentido global al universo humano al cual se aplica y se expresa en la vida cotidiana de sus integrantes.⁵

Lo anterior es justamente el sustento que justifica mi investigación, ya que México como país necesita explorar elementos, indicios, influencias y fenómenos que nos acerquen más a entender y conocer la dinámica que nos moldea, que teje nuestra cultura e idiosincrasia de una manera incesante y que sin embargo con frecuencia se llega a creer que son los seres humanos quienes deciden su destino.

La Demonología se divide en diferentes etapas:

I. Satanás entra en vigor a partir del siglo XII, período en el que no se concibe una entidad imaginaria terrible y obsesiva, sino hasta fines de la edad media en el siglo XV. La invención del diablo y el infierno es un modelo radicalmente original; no es sólo un fenómeno religioso de gran importancia, también señala un enorme impulso de vitalidad occidental, pues se experimentan nuevas concepciones de la Iglesia y del Estado, de donde surgen formas inéditas de control social de las poblaciones.

El diablo impulsa a Europa hacia adelante porque él es la cara oculta de una dinámica prodigiosa destinada a conjugar los sueños

⁵ *Ibidem*, p19.

imperiales heredados de la Roma antigua y el cristianismo vigoroso, definido por el Concilio de Letrán en 1215. Occidente forma así los rasgos de unión culturales destinados a fortalecerse considerablemente en los siguientes siglos.

Como antecedente de esta dinámica, Muchembled explica el origen del bien y el mal: se estima que el éxito del cristianismo ha sido utilizar el modelo narrativo del mito cósmico del combate primordial entre los dioses, donde la condición humana es lo que está en juego, de acuerdo a la cual un dios rebelde – el diablo – hace de la tierra una extensión de su imperio para reinar en él mediante el poder del pecado y de la muerte, el demonio es combatido por el hijo del creador, Cristo, a través de la crucifixión, que paradójicamente combina la derrota y la victoria, de esa forma la función de Cristo es la de ser liberador potencial de la humanidad frente a Satanás, su adversario por excelencia.

Se dice que Dios ha permitido el mal para de ahí extraer el bien, de esa forma, el pecado se convierte en una estructura benigna del universo, para quien se encuentre en estado de gracia y así obtener la redención; así el enemigo de Dios se transforma en el medio de conversión.

Dice Muchembled que los cuatro últimos siglos anteriores a la Edad Media, Occidente es ante todo cristiano, lo cual da a la religión un lugar primordial. Sin embargo también se integra con los fenómenos políticos, sociales, intelectuales y culturales; así la reafirmación de Lucifer es parte de un movimiento conjunto de la civilización occidental, una germinación de símbolos poderosos constituyentes de una identidad colectiva nueva, con sus correspondientes contradicciones.

Se trata de nuevos modelos de relaciones entre los hombres expresados a menudo en el lenguaje de la religión y de la cultura, pero fundamentalmente destinados a reforzar las bases sociales. Cabe destacar que la cuestión del poder constituye el fondo del

problema, que se define en términos de institución eclesiástica o de ambiciones principescas.

Este largo período es el comienzo preparatorio de la proyección de Occidente fuera de su territorio, es decir de su expansionismo colonial.

La imagen del diablo se considera elemento dinámico de esta etapa evolutiva, pues forma parte de un sistema unificador de explicación de la existencia humana que favorece a las clases más emprendedoras de Occidente, oponiéndose cada vez más al universo masivamente encantado y fragmentado, en el cual siguen viviendo las poblaciones agrícolas y las masas urbanas.

II. Continuando con Muchembled, a partir del siglo XIV Se acentúan los rasgos maléficos del demonio y trasciende del mundo religioso al laico, para universalizarse; ahí se expresan concretamente el poder, la soberanía y las formas de dependencia.

El discurso sobre Satanás cambia de dimensión en el momento en que se esbozan teorías nuevas sobre la soberanía política centralizada, ante las cuales cede lentamente el universo de las relaciones feudales de vasallaje en Europa y de esa forma se inicia el dominio en Francia, Inglaterra y norte de Italia; así la escenificación satánica fomenta la obediencia religiosa y también el reconocimiento del poder de la Iglesia y del Estado, consolidando el orden social por medio de una moral rigurosa.

A partir del siglo XIV, la evocación detallada de los suplicios infernales da el ejemplo de una justicia divina implacable, sin apelación, en contraste con una práctica terrestre a menudo ineficaz. Lenta e insidiosamente esta evocación habitúa a las poblaciones a pensar que la señal misma de la soberanía reside en el poder de la justicia divina. Se abre así un camino que conduce a un estado de justicia más severa, a un rey capaz de manejar en nombre de Dios, un arsenal de suplicios adaptados a la gravedad de los crímenes. De esta forma se induce a los fieles culpables a intentar redimirse mediante la

confesión, la devoción y el sacrificio; de esta forma el poder de la iglesia cobra vigor.

De esa forma se afianza la amenaza del infierno y del diablo, la cual sirve como instrumento de control social y de vigilancia de las conciencias, incitando a corregir las conductas individuales, al tiempo que se revierten las creencias populares basadas en una continuidad de la vida más allá de la muerte; así la conmoción de este mundo encantado reafirma la conquista cristiana del siglo XIV.

Emerge así una cultura conquistadora que integra la culpabilidad individual de origen moral y religioso, en un campo interpretativo global definido por un sentido de superioridad y un deseo de expansión; de esa forma Europa crea los instrumentos de su futura dominación del mundo, utilizando la culpabilidad individual como arma de desarrollo colectivo.

En la Francia del siglo XV, el poder real progresa con la asociación de estas ideas en la esfera política y con la ayuda de los intelectuales, artistas y sabios de la época, cabe suponer que la ideología se utiliza desde entonces como herramienta subliminal para penetrar en la conciencia social.

La omnipotencia de Satanás evoca una conspiración maléfica que sólo un poder consolidado puede vencer. De esta forma, los poderosos aconsejados por los clérigos, apoyados de una Providencia soberana justificaban su poder como una misión cristiana sobre las Cruzadas, la reconquista española sobre los moros y la consolidación de la monarquía imperial francesas y otros poderes europeos.

III. Muchembled dice que esta veta demonológica produjo en el siglo XV la caza de brujas, dramatizando en exceso la figura del diablo.

Para entonces la cultura del diablo no sólo evocó pensar el destino de una conducta reprobatoria y el poder supremo de castigar, delegado por Dios. También propició pensar a cada uno que su propio cuerpo era el espacio privilegiado donde se enfrentaban el bien y el mal. El hecho de imaginarse a Satanás dispuesto a introducirse en el interior

de cualquier ser, debía de producir un sentimiento de angustia extrema y conducir a una lucha por mantenerlo lo más alejado posible, ya que inclusive podía invadir el cuerpo de los pecadores para transformarlos a su imagen o en la época de la gran caza de brujas, poseer el cuerpo en una forma totalmente endemoniada. Se estima que el miedo a los animales en el fin del medioevo revelaba un temor a la bestia interior en el ser humano.

Entre lo sagrado y lo diabólico, entre el santo y el demonio, el deber de cada uno era doblegar aquello que lo aproximaba demasiado a las bestias, al tiempo que los instaba a "trabajar mucho, comer poco y flagelarse con frecuencia como su hermano asno"⁶, pues el espíritu debía ser capaz de gobernar las pasiones y los apetitos.

Esta concepción legada a nuestro tiempo se relaciona con el proceso de civilización de las costumbres propias de Occidente.

En síntesis, el miedo a sí mismo se intensificó, probablemente más en las elites culturales y políticas que en el seno de las poblaciones rurales, al tiempo que se abría la posibilidad para seguir el modelo de santidad, reservado a un reducido número de fieles, dando a sus miembros la sensación de participar en una obra divina deslumbrante.

Este proceso mental reside en una culpabilidad acentuada, sobre todo si no se puede llegar a controlar la bestialidad que se lleva dentro. El ojo de Dios está en ese cuerpo imperfecto y sufrido, el demonio también se encuentra allí si se le tolera. Esta fue la característica del dinamismo de Occidente.

A propósito de la secta de las brujas, se mezclan nuevos elementos en relación directa con los demonios, a fin de imprimir un mayor terror a sectores más amplios de la sociedad. El poder pontífice fue el telón de fondo de un cambio dogmático más sigiloso que trascendió el temor de los herejes y que adoptó un arquetipo imaginario obsesivo: la brujería demoniaca. El mito del Aquelarre cobró verdadera

⁶ *Ibidem.*, p 47.

importancia a partir de los años 1428-1430 bajo el impacto de una ola de procesos de brujería y el florecimiento de una literatura inspirada por ellos; este tema se retomará en la siguiente etapa.

IV. Continuando con Muchembled, lo esencial se jugó menos en torno al tema del Aquelarre, que en relación con la desnudez de los cuerpos, como una expresión del pecado original.

Sin embargo los humanistas y artistas habían reencontrado la belleza física de los cánones antiguos y la despojaban del sentido de culpa, refiriéndose a ella como Boticelli al neoplatonismo, que permitía creer que un cuerpo desnudo magnífico hacía simplemente visible la belleza interior, la del alma.

Nuevamente es la religión quien le imprime un sello distintivo. En la Biblia, la muerte está relacionada con el pecado, con el demonio y con Eva que la ha hecho entrar en el mundo al inducir a Adán a cometer el pecado original.

Desde luego, el acento puesto sobre la responsabilidad femenina en materia de brujería definió la antítesis del culto mariano, además los códigos antiguos resaltaban el carácter diabólico de la mujer desnuda. No se podía prohibir el hecho de mostrar el sexo de Venus, los encantos de Diana o los atractivos de una mujer en el baño, sin embargo era necesario recordar que la apariencia era engañosa, incluso peligrosa.

La gran caza europea de brujas se desató a partir de 1580, tanto en los sectores protestantes como católicos.

Los procesos de brujería daban lugar al tema de la demonología ya que transformaban una teoría teológica compleja en una realidad observable. Encarnaban al demonio, fundamentalmente tan incognoscible como Dios, en el acusado hombre o mujer y al hacerlo trasladaban la lucha celestial entre el bien y el mal al corazón del hombre, abriendo el capítulo temible de la culpabilidad personal de cada uno. De esta manera, el diablo pasaba del mundo externo al interno.

La confesión del "brujo" se asociaba con el mito de una confesión individual, propuesta como referencia a fin de incitar a los pecadores a la introspección, al examen de conciencia sistemático contra las trampas de un demonio tanto más peligroso, cuando se consideraba que había usado su cuerpo para poner en peligro su alma.

Esta es la razón por la cual en lo sucesivo el acento demonológico se puso sobre el cuerpo y el sexo.

La verdadera fuerza central del mito reside en lo sucesivo en la definición de un cuerpo humano que se ha vuelto fundamentalmente maléfico, consagrado a una sexualidad contra natura. Las vías de introspección pasan por una culpabilidad en cuanto al uso del propio cuerpo y del propio sexo.

Los actos sexuales más graves como la homosexualidad, la sodomía y el incesto conducirán a la pena capital, a menudo en la hoguera, la cual acrecentaba la relación con la herejía o la brujería. Las ejecuciones de ese tipo se multiplicaron por ejemplo en Francia y los Países Bajos, por esa razón el sentimiento de culpa invitaba a cada uno a controlar la bestia que se escondía en él, ya que el peor pecado imaginable era entregar el cuerpo y alma al demonio, lo cual se convertía en un elemento primordial de la construcción demonológica asociada con la brujería y denunciada en lo sucesivo por todas las autoridades.

Como corolario de lo anterior, hacia finales del siglo XVI, toda esta cultura demonológica derivó en la necesidad de controlar de cerca a ese "ser imperfecto" que era la mujer. En términos históricos, se fundamenta la superioridad masculina y se explica la sujeción femenina al conjunto de la sociedad; en el fondo se teme a la mujer por su sexualidad y porque es dadora de vida, lo cual le confiere un poder que era necesario subyugar en una sociedad eminentemente patriarcal. [...] "ella engendra monstruos si no se limitan sus apetitos excesivos y si el hombre se deja arrastrar por el placer, más que por

el deber de procreación dictado por Dios".⁷ De esa forma se demuestra el interés en el cuerpo femenino, eminentemente inquietante.

Entre los temas religiosos de la época, predomina la idea del pecado; se decía que la mujer lo practicaba sin vergüenza, "en primer lugar el de la lujuria, el más frecuentemente cometido, luego la envidia, la vanidad, la pereza y finalmente el orgullo".⁸

En el universo de los eruditos y específicamente de los médicos, la naturaleza femenina pertenecía al costado sombrío de la obra del Creador, más próxima al diablo que la naturaleza del hombre, inspirada por dios. Para los contemporáneos del siglo XVI, la mujer era inferior por naturaleza, es decir por voluntad divina.

Dice Muchembled que en el Medioevo la sexualidad había llegado a ser una apuesta del poder, la cual se vio progresivamente restringida por prohibiciones y por imágenes culturales capaces de desencadenar sentimientos de angustia o culpa. El tema del microcosmos corporal conectaba estrechamente los actos de cada individuo con los acontecimientos que sucedían en el gran mundo, lo cual fue utilizado por la propaganda religiosa para intensificar el sentimiento de pecado en caso de transgresión ya que ponía en peligro el orden del universo.

La intervención de los poderes civiles, urbanos y reales se basaba en una obediencia que comenzaba por la capacidad de saber dominar las pasiones animales del sujeto.

La formación del Estado moderno se basó en la consolidación de la unidad familiar, primer eslabón indispensable de una cadena social sólida que aseguraba el poder del príncipe y la devoción a dios. En la Francia de 1530 se forjó un nuevo contrato entre el Estado y la familia, numerosos edictos reales ratificaron la autoridad paternal y sus medios de control, incluso sobre el matrimonio de sus hijos,

⁷ *Ibidem.*, p 102.

⁸ *Ibidem.*, p 92.

además se acentuó la hegemonía masculina con el derecho del marido a decidir la separación matrimonial en caso de necesidad. El adulterio femenino, mucho más castigado que el del hombre, condujo al encierro de estas mujeres en un convento, dejando al esposo la libertad de hacer volver a la culpable si él lo deseaba.

Al asumir así el control de la sexualidad femenina, mediante un arsenal de leyes sobre el matrimonio y sobre las desviaciones sexuales más graves, el rey y sus jueces introducían una metáfora patriarcal. La reafirmación de la autoridad del Estado pasaba por la de los maridos sobre las mujeres y por la de los padres sobre los hijos. El contrato social de la época se basaba en el predominio de la influencia masculina y de la estructura familiar en los mecanismos administrativos del Estado.

La constante religiosa seguía siendo la lucha primordial del bien contra el mal. Sometida a las mismas presiones de conjunto que su compañero, la mujer debía disciplinarse y apartarse del pecado de una manera específica. Para ella el control social no ponía énfasis en la indisciplina, la violencia y la ebriedad, características del macho, sino en la sexualidad. Las ordenanzas municipales se referían más a menudo a su propósito de adulterio y de fornicación y se desarrollaba una ideología relativa al matrimonio, prescribiéndole ser casta, modesta y silenciosa. Se consideraba el cuerpo femenino sexualmente abierto a la invasión masculina a causa de su "útero siempre activo y exigente"⁹

La imagen del cuerpo, asociado a la de la muerte y a los fantasmas recién comenzaba en el mundo rural europeo y se asociaba a conceptos aún complejos que tenían que ver con lo sobrenatural, perteneciente al imaginario rural de la Europa medieval, por ello podemos concluir que la categoría de realismo mágico – asociada a la literatura de Juan Rulfo – encuentra sus orígenes en esta época.

⁹ Lynda Roper, citada por Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 111.

Deducimos que en la Europa medieval, la cultura mágica local contribuía a convalidar las creencias populares que del diablo se tenían y más aún, aquella del hombre en su lucha contra el mal, con lo cual se legitimaba el discurso y a la vez mito civilizador de los eruditos y los soberanos en el sentido de establecer reglas y sanciones para expulsar al diablo, sobre todo del cuerpo femenino y así establecer el origen de la hegemonía patriarcal como base de la civilización de Occidente, así como de sus territorios conquistados. Debido a que en México se creó el mismo modelo, inferimos que en nuestra civilización antecesora se originaron las bases de nuestra cultura, que posteriormente llegarían a México a través de la Conquista española y se asimilarían a nuestra idiosincrasia.

Dice Muchembled que la declinación de la cultura demonológica, tiene lugar a mediados del siglo XVII debido a una ola racionalista y científica que presagiaba los debates de ideas de la Ilustración del siglo XVIII, así como un replanteamiento más global de las formas de sentir y de pensar, hasta entonces predominantemente trágicas de la vida.

El origen del cambio no es solamente intelectual o religioso, procede de una verdadera revolución mental, visible en numerosos aspectos de la existencia, constituida por el "desencantamiento" del universo. La ciencia encontraba ecos en la medicina, la cirugía y la anatomía, que escudriñaban el cuerpo, descubriendo poco a poco que no podía transformarse al capricho de supuestas voluntades divinas o diabólicas.

El occidente europeo comienza a transitar por el camino del pluralismo, hasta entonces combatido por las iglesias y que sólo los estados absolutistas todavía intentan prohibir, conducido por sus élites dirigentes, sus pensadores, sus artistas, sus ciudadanos instruidos. Más tarde, sobre la ruta de la Ilustración filosófica, se producirán fracturas más profundas, nacidas de la crisis de la conciencia europea.

En la *Dioptrique* de Descartes, publicada en 1637, éste se inserta en un largo movimiento de promoción de la conciencia individual contra la tiranía de las verdades impuestas, so pena de persecuciones virulentas.

Europa occidental extingue así sus hogueras de la Inquisición en el momento mismo en que el comercio adquiere un nuevo vigor, para fundar la prosperidad del continente en el siglo XVIII.

Esta evolución, al principio lenta y luego acelerada en la época de los filósofos, jugó un papel importante al acentuar la declinación de la figura demoniaca, por lo menos en las clases urbanas en crecimiento incesante.

Leora Auslander evoca una asociación histórica estrecha entre la idea de nacionalidad y las cosas de las que uno se rodea: "Las personas existen a través de sus objetos".¹⁰ Continuando con Muchembled, sin hablar de una verdadera sociedad de consumo, aún incipiente en el siglo XVIII, salvo quizás en París, las nuevas relaciones establecidas por los hombres con los accesorios de su vida y con su propio cuerpo sugieren un cambio radical. Los placeres de la vida, las preocupaciones higiénicas, el desarrollo de la medicina, el retroceso de la muerte, la búsqueda de emociones, el uso creciente de estimulantes como el chocolate, el té o el café, los comportamientos sexuales más libres, son indicios, entre muchos otros, que reflejan una tendencia hedonista.

Esta tendencia socialmente limitada, pues la vida de los más humildes mejoró poco o nada, socavó los cimientos del cristianismo severo de comienzos del siglo XIX. Regresaron incluso las creencias populares y las prácticas supersticiosas que se creían desaparecidas, la afirmación lenta de cierto derecho al secreto de conciencia, especialmente en materia sexual; de esa forma Satanás se adaptó a los nuevos cambios. Este demonio, menos poderoso y menos terrible,

¹⁰ Leora Auslander, *Taste and Power. Furnishing Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp 25, 27 y 422-423, citada por Robert Muchembled, *op. cit.*, pp 188 y 189.

que ayuda a descubrir tesoros o preparar filtros, ya no carga sobre sus espaldas la imagen angustiada del Dios terrible que estaba íntimamente asociada con el señor de los infiernos y de las brujas, así abandona el terreno de las prácticas sociales, para refugiarse en los mitos y los símbolos. En el fondo, el demonio no existe sin el hombre que lo piensa.

El mundo lleno de almas, saturado de fuerzas y de símbolos se vacía repentinamente para los científicos. Sólo los poetas y los literatos conservan un apego a estos universos de signos, abiertos a la ensoñación y a los fantasmas y al hacer esto, levantan una barrera contra el racionalismo militante, limitando el peligro de una verdadera introspección vertiginosa, demasiado reveladora de cosas que el sujeto no necesariamente desea conocer de sí mismo.

Siguiendo a Muchembled, un cambio radical se observa en la Europa del siglo XIX, la imagen del diablo, transformada profundamente, se aleja de la representación de un ser aterrador, exterior a la persona humana, para convertirse cada vez más en una figura del mal que cada uno lleva dentro de sí. Existen múltiples variaciones entre estos dos extremos, una legada por el cristianismo obligatorio del pasado, la otra surgida de las filosofías diversas y a veces contradictorias que existen en cada país y en cada categoría social.

Para concluir, es importante precisar que el diablo no desaparece, ni siquiera bajo el duro ataque de la razón, de la ciencia y de la industrialización. Su imagen continúa asediando la representación imaginaria occidental, pero deja de referirse exclusivamente al dogma religioso, para adherirse a diversos movimientos intelectuales, culturales, y sociales de los siglos XIX y XX, donde adquiere importancia una definición más interiorizada del demonio, íntimamente asociada con el hombre, es decir, se aumenta el temor a sí mismo, el cual se enfrentó con fuerzas opuestas, como el psicoanálisis que propició la desmitificación del problema, así como el vigoroso impulso del optimismo proveniente de la Ilustración.

Todo ello abrió paso a una búsqueda de la felicidad inmediata y a un hedonismo lindante a veces con el placer de consumir productos “endiabladamente buenos”. Lo trágico, lo que no nos gusta o preferimos evadir se encuentra así encubierto, disminuido, a veces negado.

La prolongación creciente de la duración de la existencia, los progresos médicos espectaculares, la muerte oculta, el placer de vivir sin trabas, son testimonios de un enfoque que niega la angustia y reduce el espacio del miedo, en un siglo marcado por la más firme creencia económica y material jamás registrada, dispensadora de abundancia, sobre todo para los países primermundistas, ya que para las economías periféricas como la mexicana, sólo se promociona la ilusión – para la mayoría de la población – intangible de lo que la publicidad promete a través de mensajes abiertos o subliminales de los diferentes medios como el cine, la radio, televisión, propaganda escrita o las modas que pregonan la libertad, el placer del individuo y la felicidad inmediata.

1.2 La ideología como concepto sociológico, según Karl Mannheim.

“Sobre las diversas condiciones sociales de la existencia, se levanta una serie de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y conceptos de vida diversos y plasmados de un modo peculiar.

La clase entera las crea y las forma, derivándolas de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes.

El individuo suelto, a quien se le imbuye de la tradición y la educación podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta.”

Karl Marx.¹¹

Las ideologías anteceden, enmarcan o están implícitas en los grandes fenómenos sociopolíticos que nos circundan; indudablemente se manifiestan en nuestro entorno nacional, así como en el renovado orden de dominación transnacional.

Karl Mannheim nos dice que las ideologías son construcciones interpretativas, que, consciente o inconscientemente buscan justificar y estabilizar un determinado orden social en beneficio de un grupo particular; su función reside en ocultar la verdadera naturaleza de la desigualdad en una sociedad específica.¹²

La noción de ideología incluye desde sus orígenes un concepto epistemológico, el cual inevitablemente genera una problemática del discernimiento entre lo falso y lo verdadero; esta problemática se relaciona con la dominación, y ésta a su vez con la ignorancia que esclaviza o la verdad que libera o redime.

¹¹ Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Imprenta Nacional de Cuba. La Habana, 1970, p. 254.

¹² Karl Mannheim (1895-1947), consultado en este tema, fue profesor de las universidades de Budapest, Heidelberg, Francfort y Londres. Analiza a través de la Sociología del Conocimiento, la ideología como concepto sociopsicológico colectivo fundamental que subyace a la acción social. En su análisis combina el método hermenéutico con el de la explicación funcional de los procesos sociales.

Bajo esta premisa, el mundo de las ideas, a través de las cuales se desarrolla el pensamiento y el aprendizaje, queda obstruido por la ideología.¹³

En los albores del pensamiento, el humanismo griego, nos propone obtener el conocimiento a través de la búsqueda del ser, desde un punto de vista ontológico. Platón -como precursor del idealismo filosófico-, nos introduce en el conocimiento del mundo, a través del Mito de la Caverna, mismo que se presenta enseguida como una metáfora ilustrativa que nos invita a la reflexión.

En el Mito de la Caverna, Platón narra:

En una caverna oscura, están varios prisioneros desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tienen que estar inmóviles y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; no pueden ver la luz del día, ni los objetos y personas del exterior. Sólo captan unas sombras que se proyectan en el fondo de la caverna; afuera hay un camino y más lejos un fuego que origina esas sombras.

-¡Qué extraña escena describes -dice Glaucón a Platón- y qué extraños prisioneros!

-Iguales que nosotros -responde Platón-, porque ¿crees que los que están ahí han visto o escuchado otra cosa de sí mismos o de sus compañeros, sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?¹⁴

¹³ Etimológicamente, idea significa visión. La idea podría definirse como la visión que de las cosas posee la inteligencia humana. Por lo tanto, las ideas son elementos del pensamiento y el conocimiento. Abelardo Martínez Cruz: *Léxico de Antropología*. Ed. Laia, Barcelona, 1975

¹⁴ Guillermo Quintás Alonso: *Platón, La República*, libro VII. Universitat de Valencia. Ed. GUADA Litografía, S.L. Valencia, 1997.

Entonces no hay duda de que esos hombres no tendrían ninguna otra realidad, más que las sombras de los objetos fabricados, tal como ocurre en la ideología.

Uno de los prisioneros logra escapar y al principio queda deslumbrado por la luz del día. Poco a poco se acostumbra a mirar maravillado, los objetos que antes ni sospechaba, ya que al acercarse a la realidad, goza de una visión más clara y verdadera. Después se pone a contemplar la noche y el cielo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, por último el sol, pero no su imagen reflejada en el agua, sino el propio sol tal cual es en sí mismo, el sol que produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible.

Conmovido, regresa con sus compañeros, pero éstos no creen lo que les narra; están convencidos de que la única realidad es la que ven y conocen en el fondo de la caverna.

¿Qué significado tiene esta narración?

Los prisioneros simbolizan a la mayor parte de la humanidad; la caverna representa el mundo sensible en el cual habitamos; el exterior es el mundo intelectual de las ideas; el fuego representa la idea más perfecta, que es el bien.

En general, los hombres percibimos sólo las sombras de la verdadera realidad, la cual subyace "en el exterior de nuestra caverna", es decir, en otro plano invisible a nuestras captaciones cotidianas. Al respecto, Platón nos ilustra: el modo de ser que constituye al hombre puede ser modificado por la educación, "del mismo modo que se infundiera vista a unos ojos ciegos"¹⁵

En nuestro mundo inteligible, lo último que se percibe, es la idea del bien, pero una vez que se descubre, inferimos que es ella la causa de todo lo benéfico para el ser humano y la fuente de la verdad y el conocimiento. Tiene que asumirla, quien quiera proceder sabiamente en su vida pública o privada.

¹⁵ Guillermo Quintás, *op. cit.*, p. 27.

El prisionero que se escapa, sería el filósofo, como representante de la intuición de las ideas. Pero sus narraciones acerca de un mundo superior, son despreciadas por los demás prisioneros, por lo que sus esfuerzos por transmitirles el conocimiento exterior son infructuosos. En esta escena contradictoria, encontramos que los valores que unos honran, otros los desprecian, hasta el punto de estar dispuestos a sufrir cualquier otro destino.

Otra representación sobre la alegoría de la caverna, nos describe una

sociedad cerrada. En su polis, también podemos descubrir las posibilidades de la nuestra acerca del gobierno y los gobernantes, al exponer la metáfora del Filósofo-Rey. Platón da cuenta de la ley que regula el ejercicio del poder: tenerse a sí mismo como fin y única razón de ser de la actividad. Por otra parte, se nos presenta un individuo entregado al conocimiento y para el cual, el ejercicio del poder carece de todo atractivo "¿Qué puede liberar a los guardianes de la seducción que el poder ejerce, sino la educación (y el conocimiento)?"¹⁶

Platón no pretende revertir la situación real hacia la opuesta, sino que describe la opuesta para revertirla a la situación presente, de acuerdo con "el ideal de honestidad en los asuntos públicos".¹⁷

En tal contexto, se atribuye a la alegoría de la caverna, la pretensión de ser sólo un ideal social, dentro del mundo racional en que vivimos y así continuará mientras la sociedad siga conformándose con atribuir sólo a las *sombras*, su única fuente de conocimiento sobre la realidad, en lugar de reconocer que tanto la razón como los ideales pueden unirse para construir una nueva perspectiva viable para la comunidad.

Por otro lado, Mannheim nos propone abordar el tema del pensamiento para llegar al conocimiento social, que nos permitiría

¹⁶ Guillermo Quintás, *op cit.*, 22.

¹⁷ Gadamer, H.G. *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale, 1990, pp 72-74, citado por Guillermo Quintás, *op. cit.*, p. 22.

una intervención reguladora para orientar nuestro destino político y social, hasta ahora inaccesible al control intelectual y a la crítica.

Por lo tanto, es necesario inferir en el pensamiento que subyace al hecho social para validar la objetividad del conocimiento, eliminando la percepción parcial y el razonamiento incorrecto y en cambio, apoyarlo en sólidos métodos de observación y análisis.

Algunos sociólogos pretenden que la ciencia social debe limitarse a estudiar sólo las causas de los fenómenos reales porque dicha ciencia nada tiene que ver con lo que debe hacerse, sino más bien con lo que puede hacerse y la forma de llevarlo a cabo, entonces la Sociología debería ser exclusivamente una disciplina instrumental que proporcione medios y no una disciplina normativa que fija fines o metas. Pero al estudiar lo que es, no puede ignorarse lo que debería ser.

En la vida humana, los motivos y los fines de la acción forman parte del proceso por medio del cual, ésta se realiza y son indispensables para ver la relación de las partes con el todo. Sin el fin, la mayoría de los actos no tendría significado ni interés para nosotros.

En la vida social no podemos dejar de considerar los valores y los fines de los actos, sin perder de vista el sentido de éstos.

En nuestra conducta, siempre se manifiesta una presunción o esquema valorativo más o menos claro o explícito. Por lo tanto hay una distinción bien fundada entre los hechos objetivos y subjetivos que resulta de la observación externa e interna.

Si las ciencias sociales tratan de objetos que tienen sentido y valor, el observador que se esfuerza en comprenderlas deberá forzosamente hacerlo por medio de categorías, que a su vez dependen de sus propios valores y sentidos. El sociólogo, como observador, adopta la posición introspectiva y comprensiva ante determinados hechos sociales.

Mannheim ha tratado de descubrir la relación específica entre los grupos de intereses reales en la sociedad y las ideas y formas de

pensamiento que dichos intereses adoptan. Ha logrado demostrar que las ideologías, es decir, el conjunto de ideas que dirigen la actividad hacia el mantenimiento del orden establecido, no sólo desvían el pensamiento del objeto de la observación, sino que también sirven para fijar la atención sobre aspectos de la situación que de otra manera permanecerían ocultos. De esta forma se ha logrado forjar un instrumento eficaz para una fecunda investigación empírica.

El hecho de que la conducta siempre tiene un sentido, no garantiza la conclusión de que dicha conducta es el producto de una reflexión y de un razonamiento conscientes. Bajo este contexto, las ideas no nacen espontáneamente, sin embargo el acto precede al pensamiento, es decir que en vez de suponer la existencia de un intelecto puro, los pensadores modernos estudian las condiciones sociales reales de las que juzgan la inteligencia y el pensamiento, aquí toma sentido la afirmación popular: "soy yo y mi circunstancia", donde se entiende que la existencia del ser humano está determinada por su entorno y de sus actos dependerá su pensamiento.

Si, como parece no sólo estamos condicionados por los sucesos que transcurren en nuestro mundo, sino que al mismo tiempo somos un instrumento para moldear nuestra realidad, no se puede declarar o determinar de una manera plena cuáles son los fines de la acción hasta que el acto no esté concluido.

Uno de los factores que contribuyen a agravar el problema de la objetividad en las ciencias sociales, es que en ese dominio, el observador forma parte de la cosa observada y por consiguiente está personalmente influido por ella; además es preciso tener en cuenta el hecho de que la vida social y por lo tanto la ciencia social tiene que ver en su mayor parte, con creencias referentes a los fines de la acción.

Si admitiéramos que esos impulsos básicos que se designan con el nombre de "intereses", son realmente las fuerzas que al mismo tiempo engendran los fines de nuestra actividad práctica y enfocan

nuestra atención intelectual, dicho reconocimiento nos ayudaría a ser más conscientes de nuestra realidad.

Mannheim considera que los factores que impiden o perturban en el entendimiento humano, el funcionamiento de la razón, son los mismos factores dinámicos que constituyen las fuentes de la actividad humana. Por lo tanto, se propone analizar las situaciones sociales concretas en las cuales surge el pensamiento y se desenvuelve la vida intelectual. Dicha teoría psicosociológica del conocimiento mismo, parte inicialmente del esfuerzo por desentrañar la relación que existe entre la experiencia y la reflexión, el hecho y la idea, la verdad y la creencia, para pasar luego al problema de la interconexión entre el ser y el conocer.

Para ello se requiere la indagación de los motivos que se hallan detrás de la actividad intelectual, es decir, de un análisis de la manera y de la forma que influyen sobre los propios procesos del pensamiento, para lo cual se propone utilizar como método de análisis a la Sociología del Conocimiento.

Al analizar la mentalidad de un período o de determinada capa de la sociedad, la sociología del conocimiento trata no sólo de las ideas y de las modalidades del pensamiento, sino de todo el ambiente social en que aquellos surgieron; para ilustrar dicho concepto, cito a la idiosincrasia mexicana, como una expresión cultural que surge a partir de un entorno ideológico-social y que puede estudiarse dentro de un contexto histórico determinado.

Una comprensión adecuada de semejante fenómeno, ayudará a formarse un concepto más preciso del papel que desempeñan las ideas en los movimientos políticos y sociales, así como el valor del conocimiento como instrumento para controlar la realidad social, considerando que en toda sociedad existen individuos cuya función especial consiste en acumular, conservar, formular de nuevo y difundir la herencia intelectual del grupo.

La ideología es el conjunto de ideas, opiniones, creencias o principios que sirven para difundir y manipular un grupo o clase social para garantizar el poder, dominio o control sobre otros grupos o clases sociales, para reproducir las condiciones que lo hacen posible; la idiosincrasia surge en el seno de la ideología, su diferencia nos la proporciona su etimología, ya que *idios* significa propio, *synkrasis*, temperamento, entonces es la manera de ser característica de una persona o de un pueblo¹⁸

Idiosincrasia es el modo de ser propio de un individuo, un grupo o una sociedad, determinado por su cultura, su historia y su ideología¹⁹.

Por lo tanto, la idiosincrasia responde a las condiciones de cada formación nacional y en el caso de la mexicana, es necesario estudiar su historia y su cultura, para entenderla y asumirla como es.

La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales. Queda claro que sólo el individuo es capaz de pensar. No existe una entidad metafísica, como sería el espíritu de grupo, que piense por los demás, en cuyo caso, el individuo se limitaría a reproducirlo como autómatas. Así mismo, sería un error deducir que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente de acuerdo a la experiencia de su propia vida.

Como resultado del impulso por el conocimiento real de nuestras sociedades, hoy en día se manifiestan y expresan mentes libertarias que cuestionan, critican, evidencian y denuncian fenómenos políticos, ideológicos, a través de las diferencias áreas y disciplinas que conforman nuestra sociedad, como el periodismo, la sociología, la antropología, la cultura, el arte, la literatura, etc.

¹⁸ *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. Madrid, Ed. Gredos, 1987, p. 331.

¹⁹ Luis Fernando Lara,, *Diccionario del Español usual en México*. Ed. Colegio de México, SEP. México, 2002.

Es importante considerar que la sociología del conocimiento se enfoca más en captar el pensamiento de una situación histórico social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente diferenciado.

En toda sociedad existen grupos sociales, cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales y se considera que disfrutan del monopolio en la formación de la concepción del mundo y de su sociedad. En el seno de estas sociedades, surgen grupos reducidos de personas críticas, que cuestionan la legitimidad del grupo dominante. En términos marxistas, estas serían las formas de conciencia que pueden lograr un equilibrio de intereses y eventualmente contribuir a sociedades más democráticas y estables, desde el punto de vista social. Sin importar la inclinación política de la que se trate; observamos dicho fenómeno lo mismo en sociedades capitalistas, como la estadounidense, así como en las socialistas, como la cubana. El problema de los orígenes sociales del pensamiento y de su arraigo en la acción cobra sentido cuando se reflexiona sobre las raíces sociales del conocimiento en una situación social específica, ya no tanto por conocer la verdad como tal, sino por entender cómo un mismo mundo aparece diferente, según el individuo que lo observe. Por ejemplo, cuando se están inculcando desde la infancia los mismos significados de las palabras y los mismos modos de inferir ideas a una sociedad, se observa que sólo un reducido grupo puede asumir posturas crítica y divergentes de pensamiento.

Continuando con la idea de Mannheim, de que se considere el pensamiento en conexión con la forma de existencia a la que está vinculado; en la discusión política de las democracias modernas, en que las ideas eran más claramente representativas de ciertos grupos, la determinación social y existencial del pensamiento se volvió más fácilmente visible. En principio, la política fue la primera que descubrió el método sociológico en el estudio de los fenómenos

intelectuales. Nos dice Mannheim que básicamente las contiendas políticas fueron las que permitieron percibir a los hombres, los motivos colectivos inconscientes que siempre orientaron al pensamiento. La discusión política fue desde el principio, algo más que una argumentación teórica, pues desenmascaró los motivos inconscientes que ligaron la existencia del grupo con las aspiraciones culturales y con sus argumentos teóricos, penetrando a las raíces sociales de la teoría.

El descubrimiento de esas raíces sociales del pensamiento, asumió al principio, la forma de dicho proceso. Al mismo tiempo que disolvía la concepción unitaria y objetiva del mundo, el hombre común y corriente, veía surgir en su lugar, una multiplicidad de concepciones divergentes del mundo y los intelectuales, una irreconciliable pluralidad de estilos de pensamiento. Entonces apareció en el espíritu público la tendencia a descorrer el velo que ocultaba los motivos inconscientes del pensamiento de un grupo, así surge el concepto de Ideología.

El concepto de *ideología* refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación, que sencillamente son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. La palabra *ideología* incluye también el concepto de que en ciertas situaciones, el inconsciente colectivo de ciertos grupos, no puede ver con claridad el verdadero estado de la sociedad, ya que las ideas son sólo "reflejos deformados de su situación en la vida, anticipaciones de sus intereses inconscientes"²⁰, así esa "arma" de revelación y descubrimiento de las fuentes inconscientes de la existencia intelectual, que es la ideología, se ha vuelto accesible para todos.

La riqueza de este hallazgo consiste en que el hombre actual, está en posibilidad de diagnosticar concretamente su situación individual y

²⁰ Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 74.

social; los acontecimientos exteriores se comprenden en toda su dimensión y constituyen el previo requisito histórico de la conciencia crítica y científica de uno mismo.

Este nivel de autoconocimiento –a través de la educación y la cultura–, sería la meta social deseable para México. Inferir en la intrincada ontología de nuestro pensamiento, nos conduce al análisis de nuestra historia y a entender nuestra realidad social actual, tarea a la que pretendo contribuir con este análisis.

En la vida personal, el dominio y la vigilancia de uno mismo se desarrolla, cuando en nuestro tránsito por la vida, tropezamos con un

obstáculo que nos muestra una nueva forma de nuestra existencia. Aún en nuestra vida personal, logramos convertirnos en nuestros propios amos, cuando los motivos inconscientes que antes nos motivaban, irrumpen súbitamente en nuestra conciencia y los podemos controlar. Así nos volvemos visibles ante nosotros mismos, del papel hasta entonces oculto a nuestros ojos. En ese momento, se nos revela súbitamente la íntima conexión entre el papel que desempeñamos y nuestras motivaciones, por un lado y nuestra manera de percibir el mundo, por el otro. De ahí la paradoja inherente a esa experiencia, a saber, la oportunidad de una relativa emancipación del determinismo social aumenta en la misma proporción en que nos damos cuenta de ese determinismo.

Este ejemplo de la forma en que la extensión de nuestro conocimiento del mundo se halla íntimamente relacionada con el creciente reconocimiento de sí mismo y el control de la persona cognoscente, no es accidental ni superficial. El proceso de la propia expansión del individuo constituye un ejemplo típico del desarrollo de toda clase de conocimiento determinado por una situación, es decir, de aquel conocimiento que no sea meramente una simple acumulación objetiva de información sobre hechos y sobre sus relaciones causales, sino que se preocupe por comprender la

interdependencia interna del proceso de la vida. La interdependencia interna puede percibirse únicamente con el método de interpretación que Mannheim llama de comprensión y las etapas de tal visión del mundo están ligadas a cada paso con el proceso de autoesclarecimiento individual, el cual permite la extensión de nuestro conocimiento del mundo circundante y no sólo tiene vigencia respecto del individual conocimiento de sí mismo, sino que constituye también el criterio para el conocimiento del grupo por sí mismo. De esta forma se descubre la realidad en la forma en que ella aparece al sujeto en el curso de su propia capacidad de experiencia y es transmitida al grupo.

Mannheim nos señala, que si se enfoca el problema desde este ángulo, la incertidumbre que se tenía en la sociedad, se convierte en el suelo en que la ciencia social recoge ideas enteramente nuevas. Éstas se resumen en tres tendencias principales: en primer lugar, la tendencia a la autocrítica de las motivaciones inconscientes colectivas, en cuanto a que determinan el pensamiento social moderno; en segundo lugar, la tendencia al establecimiento de un nuevo tipo de historia del pensamiento capaz de interpretar los cambios en las ideas en relación con los cambios histórico sociales y por último, la tendencia a la revisión de la epistemología (teoría de la ciencia o del conocimiento) que hasta ahora no ha tomado en cuenta lo bastante la naturaleza social del pensamiento.

Para Mannheim, hay dos sentidos distintos y separados del término ideología, uno particular y el otro total.

El concepto particular de ideología se refiere a la deformación de la realidad, es decir, a disimulaciones e intentos deliberados para engañar al prójimo. Las ideas expresadas por el sujeto se consideran en tal forma como funciones de su existencia. Esto significa que las opiniones, las afirmaciones, las proposiciones y los sistemas de ideas no se aceptan por su valor aparente, sino que se les interpreta a la

luz de la situación vital de aquel que las expresa. Significa además que el carácter específico y la situación vital del sujeto, ejercen una influencia sobre sus opiniones, sus percepciones y sus interpretaciones, es decir, que el pensamiento del hombre es resultado de su circunstancia histórica y social.

Su particularidad se vuelve patente cuando la oponemos al concepto total más amplio de ideología, es decir a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de grupo.

Mannheim considera que el concepto particular de ideología, analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. La sospecha de que un adversario tiene su propia ideología, no por ello es excluido de la discusión, dicho conocimiento servirá como marco de referencia.

Es diferente cuando se trata del concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, es decir a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes, entonces tocamos el punto de vista teórico, cuando consideramos no sólo el contenido, sino la forma y el concepto de un modo de pensamiento como función de la situación vital del pensador. Marx nos dice: "El mismo hombre que establece relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, produce también principios, ideas, categorías que están de acuerdo con sus relaciones sociales"²¹ Tales son las dos maneras de analizar las afirmaciones, como funciones de su fondo social; la primera actúa en el plano psicológico, la segunda en el noológico²².

En relación con esta diferencia, la concepción particular de ideología se aplica principalmente a una psicología de los intereses, en tanto

²¹ Karl Mannheim, *op cit.* cita a Karl Marx, en *Miseria de la filosofía.*, p. 91.

²² El significado de noología es "teoría sobre el espíritu o la razón". Fuente: *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, p. 645, *op. cit.*

que la concepción total emplea un análisis funcional más formal, sin referencia alguna a las motivaciones concretándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente.

La primera acepta que tal o cual interés es causa de determinada mentira o de determinado engaño. La segunda presupone sencillamente que existe una correspondencia entre determinada situación social o determinada perspectiva o punto de vista. En este caso, si el análisis de complejos de intereses puede ser a menudo necesario, no lo será para establecer relaciones causales, sino para caracterizar la situación total. Así pues, el interés de la psicología tiende a ser desplazado por un análisis de la situación que se trata de conocer y de las formas del conocimiento.

1.3 Concepto marxista de ideología y su funcionamiento en la sociedad capitalista.

La ideología es un concepto originalmente político y por ende polémico y crítico que ha sido abordado sobre todo por la tradición marxista, en estrecha conexión con el problema de la dominación política, de clases, etc., de aquí surge su teorema según el cual "las ideas de la clase dominante, son las ideas dominantes de cada época".²³

Hemos visto que la ideología es el instrumento formal del que se vale la clase dominante – gobernante - para cohesionar socialmente a los diferentes estratos sociales y de esa forma asegurar la reproducción del sistema.

²³ Gilberto Jiménez, "El debate interminable en torno a la ideología", *op. cit.*, p. 14

En la teoría marxista sobre ideología, convergen dos contrapuntos:

a) La ideología o formas ideológicas de conciencia, es una teoría del conjunto de representaciones determinada por las condiciones sociales de existencia, las cuales en su mayoría están deformadas precisamente por la división clasista de trabajo.

La deformación ideológica consiste en la negación del carácter social e histórico de los contenidos en las formas de conciencia.

b) Otra teoría del conjunto de representaciones de los hombres, a lo que llamamos formas de conciencia, derivadas de la autoreflexión y crítica asumidas por el hombre, desarrolladas bajo el contexto anterior.²⁴

A través del materialismo histórico y dialéctico²⁵, Marx nos muestra la ubicación y funcionamiento de la ideología: toda formación social constituye una "totalidad orgánica", que comprende tres niveles esenciales: el económico (el cual incluye las condiciones materiales de subsistencia), el político y el ideológico o *formas de la conciencia social*. El nivel ideológico representa pues una realidad objetiva, indispensable a la existencia de una formación social; lo cual significa una entidad independiente, autónoma, por encima de la subjetividad de los individuos que se encuentran sometidos.

En una sociedad dada, los hombres participan en la producción económica, cuyos mecanismos y efectos son determinados por la estructura de las relaciones de producción; del mismo modo lo hacen en la actividad política, la cual es regulada por la estructura de las relaciones de clase, es decir, la lucha de clases, el derecho y el estado. Los mismos hombres participan en otras actividades,

²⁴ Gilberto Giménez . "Notas sobre el estatuto teórico de las ideologías" en *Apuntes para una Sociología de las Ideologías*. Universidad Iberoamericana, México 1978.

²⁵ El materialismo histórico y dialéctico del siglo XIX desarrollado por Marx y Engels, plantea una interpretación filosófica de las condiciones materiales y sociales de la existencia humana y critica la idea de una esencia general, absoluta e inalterable, desarrollando una filosofía que interpreta la conciencia no sólo como componente o reflejo pasivo de la existencia material, sino como una fuerza plenamente determinada por esa misma existencia material, pero que a la vez actúa sobre ésta de forma creativa y cualitativamente transformadora .Karl Heinz Hillman, *Diccionario enciclopédico de Sociología*, Ed. Herder, España 1994.

actividad religiosa, moral, filosófica, etc., sea de una manera activa, por medio de prácticas conscientes, sea de una manera pasiva y mecánica, por reflejos, juicios, actitudes, etc. Estas últimas actividades constituyen la *actividad ideológica* y son sostenidas por una adhesión voluntaria o involuntaria, consciente o inconsciente a un conjunto de representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc., que forman lo que se llama el nivel de la *ideología*.

Las *representaciones* de la ideología se refieren al mundo mismo en el cual viven los hombres, así como a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades, incluso a la práctica económica y a la política. Sin embargo estas imágenes no son conocimientos verdaderos; pueden contener elementos de conocimiento, pero siempre integrados y sometidos a un sistema falseado.

Los hombres que no tienen el conocimiento de las realidades políticas, económicas y sociales en las que deben cumplir las tareas que les asigna la división del trabajo, no pueden vivir sin guiarse por una cierta representación de su mundo y de sus relaciones con él, la cual está presente desde su nacimiento, existiendo en la sociedad misma, así como en las relaciones de producción y políticas en que deberán vivir.

Todo sucede como si para subsistir como seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta muestra de su mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser consciente y reflexiva. La ideología sirve entonces para vincular a los hombres con sus condiciones de existencia así como en la división de sus tareas.

En una sociedad de clases, la ideología sirve a los hombres no solamente para vivir sus propias condiciones de existencia, para

ejecutar las tareas que les son asignadas, sino también para "soportar" su estado, ya sea que este consista en la miseria de la explotación de que son víctimas, o en el privilegio exorbitante del poder y de la riqueza de que son beneficiarios.

Las representaciones de la ideología acompañan pues consciente o inconscientemente, como tantas señales y vectores cargados de prohibiciones, de permisos, de obligaciones, de resignaciones y de esperanzas, todos los actos de los individuos, toda su actividad, todas sus relaciones.

Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una construcción o una superestructura jurídico-política, elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular: para comprender su eficacia, es necesario situarla en la superestructura y darle una relativa autonomía con respecto al Derecho y al Estado. Pero al mismo tiempo para comprenderla mejor, hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese *cemento* de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales.

De hecho la ideología impregna todas las actividades del hombre: en su práctica económica y en la relación que existe entre los agentes de la producción, en la idea que se hace el trabajador del mecanismo de la producción, en las actitudes y los juicios políticos, el cinismo, la buena conciencia, la resignación o la revuelta, etc.; gobierna las conductas familiares de los individuos y sus comportamientos hacia los otros hombres, en su actitud hacia la naturaleza, su juicio sobre el sentido de la vida en general, sus diferentes cultos (Dios, Alá, el estado), etc.

Cuando el individuo cree ver la percepción pura y desnuda de la realidad misma lo que ve es una percepción y una práctica impuras, marcadas por las invisibles estructuras de la ideología. Marx

considera que la ideología sólo puede ser entendida a través de su *estructura*, porque ésta contiene representaciones, imágenes, señales, etc. Esos elementos forman parte de su sistema; su modo de disponerse y combinarse es lo que le da sentido y funcionamiento. En la misma medida en que la estructura de las relaciones de producción y los mecanismos de la vida económica, producidos por los agentes de la producción, no son inmediatamente visibles para ellos, la estructura y los mecanismos de la ideología tampoco lo son para los hombres que están sometidos a ella; no perciben la ideología de su representación del mundo como ideología, no conocen ni su estructura ni sus mecanismos; la ejercen, como se dice de un creyente que practica su religión sin realmente conocerla. Así pues, el objetivo de la ideología es darle *sentido al funcionamiento social*.

En una población, la ideología tiene por función asegurar la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia, la relación de los individuos con las tareas que les fija la estructura social. En una sociedad de clases, esta función es dominada por la forma que toma la división del trabajo en la diferenciación de los hombres en clases antagónicas.

La ideología está pues destinada ante todo a asegurar la dominación de una clase sobre las otra, así como la explotación económica que les asegura su preeminencia, haciendo a los explotados aceptar como fundada en la voluntad de Dios, en la "naturaleza" o en el "deber" moral, etc., su propia condición de explotados. Pero la ideología no es solamente un engaño inventado por los explotadores para mantener a raya a los explotados y engañarlos: es útil también a los individuos de la clase dominante para aceptar como "deseada por Dios", como fijada por la naturaleza o incluso asignada por un "deber" moral la dominación que ellos ejercen sobre los explotados; Aquí encuentra sentido la expresión estadounidense del "destino manifiesto", que es utilizada como justificación para invadir, atacar, intervenir o conspirar

contra países en donde Estados Unidos tenga algún interés específico, en "aras de la democracia y la libertad". Este lazo de cohesión social, les resulta útil para comportarse como miembros de una clase, la clase de los explotadores. El engaño de la ideología tiene pues una doble función: se ejerce sobre la conciencia de los explotados para hacerles aceptar como "natural" su condición de tales; actúa también sobre la conciencia de los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer sin culpa su explotación y dominación.

Llegamos aquí al punto decisivo, el cual está en el origen de la falsedad de la representación ideológica. En las sociedades de clases, la ideología es una representación de lo real, pero necesariamente falseada, porque su fin no es el de dar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en que viven, sino por el contrario ofrecerles una representación mistificada de este sistema social, para mantenerlos en su lugar en el sistema de explotación de clase.

En este punto, la teoría marxista coincide con el Mito de Platón, al plantear que la ideología, efectivamente se basa en la realidad, pero proyecta una imagen irreal de ella, porque la ideología da a los hombres un cierto conocimiento de su mundo o peor aún, les permite reconocerse en él, pero al mismo tiempo no los introduce sino a su desconocimiento.

Se comprende entonces que para sobrevivir, toda ciencia cuando nace, tiene que romper con la representación mistificada - mistificadora de la ideología, en su función alusiva - ilusoria, dado que su objetivo no es el conocimiento, sino un desconocimiento de la realidad.

Se comprende también que la ciencia no pueda en su función social, reemplazar a la ideología, concebida ésta última como alusiva de lo real y vinculada a su función social y al mismo tiempo esencial para proyectar la ilusión del reconocimiento y del desconocimiento.

La última observación sobre ideología se refiere a las sociedades de clases. Si la ideología expresa en su conjunto una representación de

lo real destinada a consagrar una explotación y una dominación de clase, puede también dar lugar, en ciertas circunstancias, a la expresión de protesta de las clases explotadas contra su propia explotación. Por eso la ideología no está dividida únicamente en regiones, sino también en *tendencias*, en el interior de su propia existencia social.

En el interior de la ideología en general se observa, pues, la existencia de tendencias ideológicas diferentes, que expresan las "representaciones" de las diferentes clases sociales. Pero no debemos perder de vista que en el caso del modo de producción capitalista, las ideologías pequeñoburguesas y proletaria son ideologías subordinadas, y que en ellas son siempre, aun en la protesta de los explotados, las ideas de la clase dominante las que prevalecen.

La presión de la ideología burguesa es tal, y es ella en tal medida la única que proporciona la materia prima ideológica, los cuadros de pensamiento, los sistemas de referencia, que la clase obrera misma, no puede por sus propios recursos, liberarse radicalmente de ella. Puede en todo caso expresar su protesta y expectativas utilizando ciertos elementos de ideología burguesa, pero permanece prisionera de ésta, presa en su estructura dominante.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo?

El salario es una condición indispensable para la supervivencia del asalariado, ya que tiene que cubrir sus necesidades de vivienda, alimentación, educación y crianza de los hijos del trabajador; aunque existen otros instrumentos para asegurar fuerza de trabajo calificada: mediante el sistema educativo capitalista se asegura la formación de cuadros técnicos, cultura que necesita y de la cual surgen los elementos directamente utilizables en los distintos puestos de la producción, como por ejemplo una instrucción para los obreros, otra para los técnicos, otra para los ingenieros, otra para los mandos superiores, etc.

Además y paralelamente, al mismo tiempo se aprenden las "reglas", los usos habituales y correctos, es decir, los convenientes, los que deben observar según el cargo del trabajo, las normas morales, de conciencia cívica y profesional, es decir, reglamentos de respeto a la división técnico y social del trabajo y al orden establecido por la dominación de clase.

Resumiendo, la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige de cierto nivel del personal calificado, también requiere de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido para asegurar la hegemonía de la clase dominante.

Aún falta una cuestión crucial del modo de producción: la reproducción de las relaciones de producción.

En términos marxistas, la infraestructura sirve de base a la superestructura, y ésta depende del índice de eficacia de la infraestructura para mantenerse y perpetuarse.

Si se concibe que la sociedad es un edificio que posee una base o infraestructura sobre la cual se elevan los dos "pisos" de la superestructura, entonces los pisos superiores no se podrían sostener solos en el aire, pues necesitan reposar precisamente en la base.

Se puede afirmar que los pisos de la superestructura están determinados por la eficacia de la base o estructura.

Por otro lado, la ideología influye en la idiosincrasia en tanto que aquella ofrece representaciones o formas de conciencia emanadas de su entorno que marcan pautas de conducta sociales, expectativas de vida que derivan en actitudes de subordinación, pasividad, melancolía, etc.; la idiosincrasia incluye también el origen, incluso ancestral del individuo, sus motivaciones internas, valores, religión, espiritualidad, mitos, su forma de asumir la muerte, costumbres: fiestas, comida, es decir su cultura en general y que puede variar de acuerdo a la región donde vive, sector económico o jerarquía social

al que pertenece. Por ello podemos afirmar que la idiosincrasia existe paralela aunque no independientemente de la ideología.

Para poder llevar a cabo la tarea de difundir la ideología, el Poder de Estado, que en términos marxistas se define como aquél que posee, conserva u ostenta el poder, así como el que fija metas y objetivos políticos, crea sus instrumentos y aparatos ideológicos y represivos, de los que se vale para asegurar su hegemonía.

A su vez, el Aparato del Estado, se define como fuerza de ejecución y de intervención represiva al servicio de las clases dominantes. Lo integran: la jurisprudencia, la policía, tribunales, prisiones y el ejército.

Los aparatos ideológicos del Estado, son instituciones precisas, especializadas y necesarias, pues a través de ellas se transmite la ideología dominante. Su naturaleza es distinta, pues cada una cubre distintos objetivos, éstos son:

Religiosos (el sistema de las distintas iglesias)

Escolares (el sistema de las distintas escuelas públicas y privadas)

Familiares,

Jurídicos,

Políticos (el sistema político y sus distintos partidos),

Sindicales,

Informativos (prensa, radio, televisión, etc.)

Culturales (literatura, bellas artes, etc.).

La diferencia entre el aparato represivo del Estado y los aparatos ideológicos del Estado, es que el aparato represivo, funciona principalmente con violencia. Por ejemplo, el ejército y la policía también funcionan a través de la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducir sus "valores" de heroísmo, valentía y honestidad.

Del mismo modo, pero a la inversa, los aparatos ideológicos del Estado funcionan de manera preponderantemente ideológica y

secundariamente represiva. Las iglesias y las escuelas "educan" con métodos apropiados y con sanciones, exclusiones, selecciones, etc., lo mismo sucede con la familia, los medios de comunicación, los partidos políticos, etc.

La ideología que rige a estos aparatos, está subordinada a su vez a la ideología dominante que es la que detenta el poder del Estado y dispone del aparato represivo del Estado, ya que ninguna clase puede ostentar de manera duradera el poder del Estado, sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del Estado.

Cabe mencionar que los aparatos ideológicos del Estado, además de ser la piedra de toque, es también el lugar donde surge la lucha de clases.

Todos los aparatos ideológicos del Estado contribuyen a la reproducción de las relaciones capitalistas de explotación.

Cada uno colabora a este resultado, del modo que le es propio, por ejemplo, la ideología dominante, regulando y dirigiendo los grandes temas del humanismo y los temas del interés particular y general, como el nacionalismo posrevolucionario – a través de la narrativa historiográfica – o estudios sobre "lo mexicano", que fueron encomendados a filósofos, sociólogos, ensayistas e intelectuales apologistas del sistema, para después ser reconocidos como parte del discurso oficial y luego ser difundidos al entramado social.

El aparato escolar, desempeña un papel sutilmente dominante. Acoge desde la infancia a niños de todas las clases sociales, durante cinco días a la semana y a lo largo de seis, doce, quince o dieciocho años, a quienes además de adiestramiento técnico, provee de la ideología que conviene al papel que debe cumplir en la sociedad de clase: papel de explotado, papel de agente de explotación (para saber mandar y hablar a los trabajadores, es decir, saber manejar las "relaciones humanas"); papel de agentes de la represión (saber mandar y hacerse respetar "sin discusión" o saber manejar la

demagogia retórica de los dirigentes políticos), o papeles de agentes profesionales de la ideología.

Evidentemente, gran cantidad de estas virtudes contrastadas (modestia, resignación y sumisión por una parte y cinismo, altivez, seguridad, grandeza, habilidad y buen lenguaje por otra), se aprenden también en el seno familiar, en la iglesia, en el ejército, en los "buenos" libros e inclusive en las películas.

1.4 Concepto de hegemonía en Gramsci.

Antonio Gramsci (1891-1937), es el pensador marxista de la política, la superestructura y la ideología. Para él, el concepto de ideología abarca la concepción del mundo, prácticamente todo el ámbito simbólico, incluido el inconsciente; se manifiesta implícitamente en el arte, el derecho, la economía, la política, así como en la vida intelectual y colectiva.

Según A. Gramsci, todo hombre, por el sólo hecho de poseer un lenguaje y de practicar un sentido común²⁶, aunque sea de la forma más simple y popular, tiene su propia concepción del mundo, bien sea inconsciente o acrítica y la transmite a través del lenguaje, de sus actos personales y colectivos, debido a que no se concibe la acción sin su contraparte, la ideología.

Así, las clases sociales subordinadas participan de una concepción del mundo que les es impuesta por las clases dominantes, a través de varios canales o instituciones, llamados también aparatos ideológicos, descritos en el apartado anterior: la escuela, la religión, la milicia, los medios de difusión (la prensa, el cine, el radio), los partidos políticos. Para él, las clases subalternas tienen que hacer conciencia de su papel de dominados, para transformar su realidad y construir una concepción nueva, en la que se establezca la unidad entre la teoría y

²⁶ Término referido a la vida cultural de las clases subordinadas, de los trabajadores y campesinos.

la práctica, entre la política y la filosofía, a la cual el llama *filosofía de la praxis*.

Se trata pues de elaborar una concepción nueva que parta del sentido común para criticarlo, depurarlo, unificarlo y elevarlo a lo que Gramsci llama "buen sentido", es decir una visión crítica del mundo orientada a mejorar las relaciones entre la cultura y las grandes masas.²⁷

El Poder de Estado, una vez que consolida la concepción del mundo, a través de una actividad colectiva surgida de un autoconvencimiento, logra conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, el cual es precisamente cimentado y unificado por la ideología, a través de la hegemonía.

La hegemonía a través del partido en el poder, consigue unificar y reformar intelectual y moralmente a la sociedad civil, debido a que posee la capacidad de cohesionar a través de la ideología y de mantener unido un bloque social que sin embargo no es homogéneo, sino marcado por profundas contradicciones de clase.

Una clase es hegemónica, dirigente y dominante, mientras con su acción política, ideológica y cultural logra mantener junto a sí un grupo de fuerzas heterogéneas e impide que la contradicción existente entre estas fuerzas estalle, produciendo una crisis en la ideología dominante y conduciendo a su rechazo, el que coincide con la crisis política de la fuerza que está en el poder.²⁸

La hegemonía al igual que la ideología no es sólo política, constituye también un hecho cultural, moral y de concepción del mundo.

El unificador de la teoría y la práctica -ideología y hegemonía-, es el partido en el poder, cuya tarea es crear voluntad colectiva unificando y reformando intelectual y moralmente a la sociedad civil.

1.5 Diferentes puntos de vista sobre la Teoría del Poder

²⁷ Gruppi, Luciano, "Los cuadernos de la cárcel", *El concepto de la hegemonía en Gramsci*, Ed. Cultura Popular, México 1978, pp. 94 y 95.

²⁸ *Ibidem*, p. 95.

El concepto de poder ha sido estudiado desde diferentes perspectivas, y por diversos teóricos e intelectuales; ya que mi interés trasciende la simple definición del término, me propongo analizar diferentes aportaciones que me permitan entender la complejidad del fenómeno.

Iniciaré con el estudio que sobre poder realiza el sociólogo contemporáneo Gilberto Giménez²⁹, quien lo aborda como un fenómeno derivado de relaciones o factores reales que lo hacen tangible y que le dan forma y sentido, es decir como concepto históricamente determinado; considerando que la historicidad, es la primer característica del poder, ya que sus fundamentos, sus tecnologías y su

eficacia social son diferentes, según el tipo de sociedad de la que se

trate: arcaica, feudal, o capitalista avanzada.

Poder político es la forma de someter y dominar a un grupo social, con el fin de regular y reproducir un orden establecido, asimétrico y contradictorio, el cual tiende a mantener dentro de límites tolerables la subordinación, o a invertir la correlación de fuerzas, desmoronando el orden establecido.

Algunas características de poder en general, extraídas por comparación de las diferentes formas históricas del fenómeno, son expuestas enseguida y pertenecen a Max Weber.

Cuando hablamos de poder, nos referimos por lo general a cierta capacidad física, no jurídica de acción, es decir, a una modalidad de hacer. Poder es tener la posibilidad de realizar algo, es estar en condiciones de reunir los medios para lograr un fin. Es también la capacidad de hacerlo por medio de otros, la posibilidad de disponer de la capacidad de acción de otros para lograr determinados fines, lo

²⁹ Jiménez, Gilberto, "Los Fenómenos del Poder", en *Poder, Estado y Discurso*, Ed. UNAM, México, 1977.

que supone alguna forma de dominio sobre los otros y por lo tanto el surgimiento de asimetrías y desequilibrios en las relaciones sociales. Max Weber lo define así: el poder no es más que la capacidad de imponer la propia voluntad a otros.

También Weber considera que existen tres modalidades puras de poder: la dominación, la autoridad, la dirección.³⁰

La dominación es la fuerza entendida como el uso o la amenaza de la violencia física (o verbal). Tal es por ejemplo el poder machista dentro del marco familiar, o la situación de poder en que se encuentra el vencedor con respecto al vencido que ha sido desarmado física y moralmente después de una batalla.

A la dominación responde un tipo de sumisión basada, no en el consentimiento sino en el temor o en el terror. La reacción específica contra esta forma de poder es lo que se llama propiamente rebelión que puede ser pasiva o activa.

La primera condición de la dominación no es la legitimación ideológica, sino el control y la vigilancia permanente.

La autoridad es una modalidad de poder que se funda en un sistema de creencias compartidas. Estas creencias constituyen para el grupo, la

fuerza de legitimación de las jerarquías de decisión y de mando, así como de la obligación de someterse a reglas establecidas. Ejemplos: autoridad religiosa que se ejerce en una iglesia, y la autoridad paterna dentro del marco familiar. El medio específico de que se vale esta modalidad de poder son las ideologías de legitimación generadoras de consenso social. A la autoridad corresponde una forma de sumisión que puede llamarse asentimiento.

Comparada con la dominación pura, la autoridad representa una forma más simple de organización del poder, pues se trata de una modalidad que por definición implica la legitimidad y reclama el

³⁰ Max Weber es estudiado por Gilberto Giménez en el artículo “Los Fenómenos del Poder”, *op. cit.*, p. 19.

asentimiento, no requiere un control generalizado ni la instalación de complejas redes de información y vigilancia, reina pues plena confianza entre los que deciden y los que obedecen.

La ideología que justifica la autoridad se expande generalmente en el ámbito de un espacio homogéneo, como el que por ejemplo corresponde a un determinado país. Tal es el caso de la fe nacionalista que ha llegado a ser fundamental y que identifica al soberano con el grupo aglutinado por la cultura, la lengua, la historia o la religión.

Una tercera modalidad de poder, la proporciona J. Baechler³¹ y se

refiere a la dirección; su fundamento no radica en la ideología de legitimación con estructura de creencias, sino en el cálculo racional de los dirigidos y en el reconocimiento de una competencia en los dirigentes.

La dirección es una forma de poder ligada a las exigencias de la división técnica del trabajo y su medio específico es la competencia. Su figura arquetípica es el poder del capitán del barco. Durante la travesía, los pasajeros delegan en él todo el poder necesario para asegurar el éxito de la navegación, basados en el reconocimiento de su competencia y en el cálculo de las ventajas que este caso reporta para todos la delegación de poder.

De ahí se derivan las características propias del poder de dirección: éste es siempre un poder delegado y por lo tanto temporal, reversible y

adscrito a una función bien definida.

El tipo de "obediencia" que responde al poder de dirección puede llamarse consentimiento. La reacción característica frente al poder de dirección se llama oposición, el cual surge por abuso de poder, por mala gestión, por incompetencia, etc.

³¹ J. Baechler, citado por Gilberto Jiménez, *Ibidem*, p. 22.

Cabe señalar que el poder real y concreto que se observan en diferentes escalas de la sociedad es por lo general, de naturaleza mixta y se haya articulado por formas de dominación, de autoridad y de dirección en proporciones variables. Esto explica porqué suele utilizarse un mismo término –poder o a veces autoridad- para designar estas tres modalidades de asimetría social que se apoyan, sin embargo en principios muy diferentes.

Una autoridad pura sin elementos de coerción para reprimir las disidencias ideológicas, estaría condenada a una rápida desaparición; además la autoridad no puede permitirse la ineficacia y por tanto, la falta de dirección.

Antonio Gramsci considera que la “supremacía” de un grupo social sobre otros se manifiesta de dos maneras: como dominación o coacción, cuyo caso límite es la dictadura, y como “dirección intelectual y moral” por vía del consenso. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a someter aún con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados, estableciendo su hegemonía, es decir uniendo autoridad y dirección. En efecto, hegemonía significa por una parte una capacidad de dirección política que supone la capacidad de interpretar y de representar eficazmente los intereses de los grupos afines y aliados, cuya confianza y apoyo se conquistan de este modo y por otra, la capacidad de crear en torno a sí una unidad o al menos una convergencia ideológico-cultural generadora de legitimación y consenso.

Se puede esquematizar del siguiente modo la correspondencia entre el esquema gramsciano y la clasificación tripartita de las modalidades del poder:³²

M. Weber-J. Baechler	A. Gramsci
1. Dominación pura_____	Dominación/dictadura
2. Autoridad_____	Hegemonía: dirección

³² Gilberto Giménez, *op. cit.*, p 21.

3. Dirección _____ Intelectual y moral

Michel Foucault³³ considera que el poder se ejerce cuando unos individuos son capaces de gobernar y dirigir conductas de los otros. Conducir conductas significa gobernar y gobernar para Foucault, constituye la forma más acabada de poder.

El poder también es una vasta tecnología o maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas y se encuentra inmerso en toda la sociedad, no es permanente, no está siempre en las mismas manos o es propiedad de ciertos individuos, clases o instituciones, es volátil. El objetivo burgués del poder es la reproducción de la dominación económica y política.

La sociedad moderna capitalista tuvo necesidad de crear un conjunto de técnicas, mediante las cuales asegurara el control y sometimiento de los individuos a las extenuantes formas de trabajo industrial. Los nuevos sujetos productivos deberán estar disciplinados y domesticados para que pudieran generar un plus trabajo como fuente fundamental de la riqueza capitalista.

En cuanto a las aportaciones de M. Foucault a la teoría del poder, cabe destacar lo siguiente:

Al considerar que las relaciones de poder se encuentran inmersas en todo el cuerpo social, para saturarlo, atravesarlo, determinarlo y reproducirlo, se estima que existe una unión entre ambos; con lo cual se critica el dualismo teórico consistente en dividir el cuerpo social en estructura (relaciones de producción) y superestructura (ideología política y moral). La distinción entre factores económicos y formas subjetivas del ser social, así como la prioridad que ciertos teóricos contemporáneos conceden a las relaciones de producción en tanto factores condicionantes de la superestructura, son rechazadas

³³ Michel Foucault es analizado por Héctor Ceballos Garibay, en *Foucault y el Poder*. Ed. Coyoacán, México, 1983, pp. 29-63.

por M. Foucault ya que para él las relaciones de poder son immanentes y circulan por toda la sociedad. El poder surge y se establece dentro de las mismas relaciones de producción, es inherente a las relaciones sexuales, familiares, escolares, religiosas y políticas.

El poder, en tanto relaciones verticales de dominación, de gobierno, de vigilancia, de castigo, de normalización y disciplina, conforma la esencia, la clave explicativa del funcionamiento de las relaciones humanas, económicas, ideológicas y políticas.

El poder existe no como derivado causalmente de la lucha de clases o de la dominación política estatal, sino como un fenómeno fundamental intrínseco de cualquier práctica social.

Foucault superó la clásica dicotomía marxista de estructura y superestructura y además hizo el importante señalamiento de que no se puede pensar la revolución social, la socialización de la producción y la extinción del Estado, con independencia de la modificación de las relaciones de poder verticales y autoritarias que se dan en la familia, la escuela, así como los diferentes aparatos ideológicos del Estado.

Según M. Foucault, tan esenciales y nocivas son las relaciones económicas de explotación, como fundamentales y nefastas las relaciones de dominación en la familia, la escuela, la cárcel, la burocracia, el partido, el ejército, etc.

Analizando esta idea, encontramos que en las relaciones de dominación familiar, es donde se inicia el fenómeno del poder, ya que dicho núcleo familiar sirve a los intereses de la ideología hegemónica, la cual forma parte de las relaciones económicas de explotación que justifican el poder.

Héctor Ceballos concluye criticando el hecho de que mirada en su conjunto, esta teoría corre el riesgo de aparecer como una enorme mistificación del poder. Es decir, el poder se presenta como si fuera un

omnipresente macrosujeto suprahistórico que preside y determina por sí mismo el conjunto de la vida social, es una especie de estigma que llevamos los seres humanos como pecado original.³⁴

Es interesante observar que el poder, tanto instrumento de dominación, es un fenómeno que se observa en todas y cada una de las sociedades o grupos humanos y que en efecto se encuentra inmerso en cada célula del cuerpo social, respondiendo a intereses personales o de clase, los cuales están condicionados a una ideología dominante.

El poder ha sido un instrumento útil y efectivo para el control y la reproducción de la ideología dominante de los diferentes sistemas económicos, políticos y sociales hegemónicos: Coloniaje, Capitalismo, Socialismo, Neoliberalismo o Globalización.

La importancia de la ideología radica en que es una herramienta sutil, subliminal, discreta y silenciosa al servicio de la clase dominante en el poder y que tiene una doble función: el control de los individuos que a su vez aseguran la reproducción de la producción por medio de su explotada fuerza de trabajo; obteniéndose además un muy preciado control hegemónico que permite la cohesión social.

Estas son las condiciones que se reflejan en el contexto socioeconómico que nos ha regido desde la sociedad posrevolucionaria, hasta la actual y a la que se refiere la novela que me ocupa.

No podemos ignorar que el poder y la dominación han estado presentes en los grupos de seres vivos en general, así nos lo reflejan estudios etológicos que consideran que el poder es inherente al reino animal en su conjunto –al que pertenece la especie humana - y donde se observan comportamientos y rituales de la ley del más fuerte sobre el más débil. Por lo tanto considero que el poder es parte

³⁴ Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el Poder, Ibidem.*

de nuestra naturaleza. Es muy probable que bajo esta premisa, el hombre por su fuerza física haya sometido a la mujer desde tiempos ancestrales.

Más adelante, cuando analice *Pedro Páramo*, regresaré sobre este punto, porque esta obra trata del poder atávico, ilegítimo del cacique del pueblo, a través de la dominación pura, ya que como lo muestra la novela, después de haberse consumado la Revolución, había una especie de poder anárquico, sin instituciones, ni gobierno, ni poder judicial efectivos; en fin Comala simboliza una comunidad analfabeta premoderna, típica del México posrevolucionario.

2. La construcción de la idiosincrasia mexicana

2.1 La narrativa historiográfica posrevolucionaria, como instrumento ideológico para la construcción del mito moderno de Nación.

A partir de nuestras raíces indígenas diversas y de lo hispano con su visión europea, medieval y católica, se unieron dos mundos que se enfrentaron, adaptaron y finalmente se fusionaron de manera irregular y desigual y que sin embargo dieron origen a una nación que amalgamó religiones, cosmovisiones, filosofías, idiomas y razas diferentes.

En lugar de reconocer esta heterogeneidad en el México de principios del siglo XX y bajo el proyecto de consolidación de una cultura nacional posrevolucionaria, la clase dominante en el poder, propicia el proceso de descripción y construcción de la esencia del mexicano, para así aglutinar un pueblo tan diverso y proporcionar las bases para la obtención de un nacionalismo fuerte.

La narrativa historiográfica fue uno de los elementos con que se inició dicho proceso.

Guillermo Palacios, historiador del Colegio de México, dice que el relato historiográfico, fue construido por el Estado nacional entre los años 1932-1934, como propuesta de identidad colectiva, donde interesaba resaltar los valores y creencias del Estado posrevolucionario, para implantarlos en el imaginario de las comunidades campesinas y que a la vez sirviera como base de una cultura política. Para ello, la SEP, a partir de marzo de 1932, edita la revista *El maestro rural*, con la intención explícita de utilizarla como material de lectura, para despertar el sentido social del grupo, de la clase y/o de la comunidad y de esa manera, contribuir en la formación de una identidad común en los grupos indocampesinos.¹

¹ Guillermo Palacios, “Una Historia para Campesinos: El “Maestro Rural” y los inicios de la construcción del relato Historiográfico posrevolucionario, 1932-1934”, en *Historia y Nación, I. Historia de la*

La historiografía también forma parte de un proceso a la vez resultante, paralelo y causante de la constitución de una ideología en el México revolucionario. Dicho relato era resultado de interpretaciones subjetivas que atribuían a los acontecimientos y a los eventos, sentidos que aquellos no habían tenido, pero que justificaban el proyecto del cambio cultural en las comunidades campesinas. Se trataba de aplicar un instrumento narrativo de formación de identidades, dentro de una historia nacional, capaz de incorporar en el relato, a aquellos grupos sociales y étnicos que la historia tradicional, reflejo de una situación adversa de clase, había dejado al margen y paralelamente, una constelación de acontecimientos, a ellos referidos, que no habían sido incluidos en la elaboración de los viejos relatos oficiales.

Continuando con Palacios, dar a conocer “la historia nacional” era la gran oportunidad para integrar a la masa rural y redistribuir los nuevos roles, de acuerdo a la naciente y confusa ideología posrevolucionaria y para la formación de una nueva identidad en las comunidades campesinas, a su vez fundamental para convertir a las masas rurales en objeto, apoyo, causa y consecuencia de la consolidación del Estado posrevolucionario.

Así, la historia patria se convirtió en un instrumento privilegiado por el nuevo régimen, para tratar de convencer a los que serían sus bases en los espacios agrarios, de dos cuestiones centrales: quénes eran y cómo debían actuar en ese México posrevolucionario, así como establecer nexos y vínculos con el pasado, relaciones de causalidad que explicaran, justificaran y legitimaran el movimiento revolucionario y el régimen que se había establecido.

Dice Palacios que la falta de orientación ideológica precisa, de lo que constituyó la corriente vencedora del movimiento revolucionario, en la segunda mitad de los años veinte e inicios de los treinta y la propia

naturaleza contradictoria del proceso armado, su aspecto de turbulencia generalizada, carente de dirección precisa, dio lugar a un proceso oportunista que surgió como representación dominante de la vida social de México; en ese sentido, le indicaba a la sociedad, el papel que había jugado y que habría de jugar en el proceso y le decía al mismo tiempo, que su identidad en el universo conceptual posrevolucionario, se derivaba del lugar que ocupaba en el relato, construyendo una identidad relacionada con los papeles desempeñados en el relato historiográfico. En la cohesión de las masas está centrada la operación organizadora que los intelectuales, pedagogos posrevolucionarios, especialmente los historiadores, realizaron sobre una infinidad de procesos caóticos, contradictorios, irracionales, multidireccionales, etc., para convertir esa confusión de voluntades individuales en un terreno homogéneo que ellos, "verificadores de la verdad" y "supervisores del significado" convirtieron en las líneas generales de la "Historia de la Revolución". En la urdimbre de su tejido, intentaba estructurar identidades colectivas que correspondieran a la visión del mundo que comenzaba a surgir como la representación dominante de la vida social en el México de los años treinta; Palacios sostiene que dicho relato fue determinante para proyectar, magnificar y socializar mitos ya fabricados en el imaginario colectivo, al tiempo que creaba otros. No había sido una revolución indígena, es cierto, pero los indios se convirtieron en sujetos primordiales, ya que la injusticia y el aislamiento, curiosamente fueron una consecuencia y no una de las causas originarias de la revolución. El indocampesino se convirtió en un ser atado a conceptos claramente negativos, como lo refleja Rulfo en *Pedro Páramo* (1955) y como aún se percibe en el imaginario colectivo actual.

Este proceso cultural fue iniciado a mediados de los años veinte, bajo la influencia del conflicto Cristero, cuando la cultura nacional optaba por un "indigenismo progresivo", pero paradójicamente ese hecho

parece haber abierto la puerta no sólo a la defensa indígena, sino en cierto sentido a la manipulación y expropiación de su historia y su cultura, para comprobar amañadamente sus grados de adaptabilidad, compatibilidad y coherencia con la historia nacional.

El mito de los orígenes, evidentemente fue el centro de esta manipulación nacionalista de un relato supuestamente prehispánico, a través de la "raza del pueblo", donde los mitos y leyendas se instrumentaban para revivir los "gestos históricos fundadores" y producían frases, en las que la escuela aparecía como un instrumento capaz de revivir el pasado con un nuevo significado:

[...] los descendientes de Atonaltzín, Dzanhuindanda y Mallinalli, cuyos pueblos se hallan en los repliegues de las azuladas montañas mixtecas, en un futuro no lejano, por medio de la escuela, estarán prestos para lanzar sus saetas al gran disco del venturoso porvenir que espera nuestra amada Patria para conquistar su progreso y bienestar, como lo hicieron nuestros antepasados, disparando sus flechas al padre sol en su gloriosa leyenda²

A pesar de dicho discurso, la tarea era respetar los límites de clase y de grupo social que se habían definido en los períodos históricos anteriores, es decir, integrarlos pero no cambiarlos, modernizarlos, pero mantenerlos siempre campesinos, para lo cual se fabricó un discurso que justificara la no integración indocampesina:

El tiempo ha pasado, ni la independencia, con su desfile glorioso de héroes; ni la Reforma con su falange victoriosa de pensadores y de caracteres, ni siquiera la Revolución, vieja ya de dos décadas, que ha conmovido y transformado en grado tan evidente muchos de los aspectos mexicanos, han logrado influencias a esas tribus, a esas poblaciones, a esas masas humanas de intrincadas y recónditas regiones nuestras que siguen cultivando -sin hacerlo progresar- el lenguaje que conocían antes de Cortés, siguen prediciendo el porvenir con los agüeros y adivinaciones que dejó folklorizados el minucioso fraile Sahagún y siguen obteniendo de la tierra,

² Velasco, 1932, p.15. Esta es una perfecta alegoría de las relaciones entre construcciones míticas tradicionales que alimentan el mito de la revolución. Citado por Guillermo Palacios en "Una Historia para campesinos: El "maestro rural" y los inicios de la construcción del relato historiográfico posrevolucionario, 1932-1934. Ed. El Colegio de México, México, 1998, p. 245.

del ambiente y de la vida, un mínimo de subsistencia que no se levanta mucho por encima de la satisfacción rudimentaria de los apetitos animales³

Palacio comenta que es interesante observar cómo en determinadas fracciones del discurso de los intelectuales pedagogos, la división tajante de la historia de México en dos partes, un pasado colonial y un presente que se iniciaba en 1810 y alcanzaba su cenit, en el movimiento revolucionario, se convertía en una forma de hacer también remontar míticamente a los años de la conquista el “atraso” de la cultura indígena.

En diversos textos publicados por *El Maestro Rural*, se percibe nítidamente cómo la versión histórica más “avanzada” de la época se incorporaba al discurso político de la revolución cultural para justificar tanto los límites de la acción posrevolucionaria, como el autoritarismo de sus instrumentos de intervención en el espacio cultural indocampesino, así como los caminos futuros que la historia pasada obligaba, determinantemente a construir y frecuentar. Así, la restauración de la cultura indígena, implicaba también restaurar los sistemas democráticos de gobierno y participación política de las comunidades, pues su desaparición había sido precisamente una de las principales causas de la decadencia indígena.

Como era natural en esas condiciones, la Conquista deshizo los cuadros de organización política y social de los nativos, porque la persistencia de instituciones de esa índole, era desde luego un obstáculo para la hegemonía del conquistador. Después de la independencia, la organización democrática, artificial, basada en una imitación de sistemas e instituciones de Norteamérica y de Francia, impidió también la creación de una estructura capaz de coordinar y canalizar los ideales políticos del indio en una síntesis viva que los sumara a la organización nacional establecida por la democracia. No está suficientemente dilucidado en México, hasta que punto influyó e

³ “La agitación de la conciencia revolucionaria”, Editorial *El Maestro Rural*, vol. II, 15 de Abril de 1933, citado por Guillermo Palacios, *op. cit.*, p. 246.

influye como uno de los factores determinantes del estancamiento de las razas nativas, la falta de una canalización política y social adecuada de la vida de los indígenas.⁴

La historia prerevolucionaria –en algunos casos identificada más claramente con el período colonial –, era la fuente de todos los males que agobiaban a los campesinos “con raigambre de siglos” y que impedían su “redención”. Era una historia que había acumulado “obstáculos” que ahora tendrían que desvanecerse, para lograr un verdadero avance e integración indocampesina.

La falta de consenso sobre una comunidad de héroes, la inexistencia de una historia oficial, que permitiera que todos conocieran la misma versión del pasado, que destacara “cómo vivieron, lucharon y sufrieron nuestros antepasados”, era vista como una de las causas que habían impedido la formación de una verdadera conciencia nacional. Se esperaba que la verdadera historia revolucionaria, revelara a todos el sentido colectivo del pasado y la existencia de “una sola Patria, ligada durante muchos siglos por tradiciones comunes e idénticas aspiraciones”.⁵

Así, el esfuerzo de la escuela rural y en especial su programa de historia, estaba dirigido con toda claridad, a un objetivo central: la universalización de la simbología patria, la uniformidad del culto a los héroes, la reglamentación de las fechas históricas, la selección cuidadosa de momentos del pasado que representaran consensos nacionales, puntos intermedios de convergencia de indígenas, blancos, mestizos, ricos y pobres. Faltaba crear la categoría popular en México, o mejor aún, despojar esa noción de sus connotaciones étnicas y clasistas para que el término fuera igual a nacional y los mismos héroes y los mismos mitos pudieran servir de identificación a

⁴ Narciso Bassols, “Plática del Secretario de Educación Pública a los miembros de las Misiones Culturales, sustentada en el Teatro Orientación, la noche del 4 de marzo de 1932” “El Maestro Rural”, Vol. I, 15 de marzo de 1932. Pp1-6, citado por Guillermo Palacios, *op. cit.*, p. 247.

⁵ Elisa Bandala, “El estudio de la Historia es indispensable en las escuelas rurales”, *El Maestro Rural*, vol. III, junio 15 de 1933, p 10, citado por Guillermo Palacios, *op. cit.* p 249

los mexicanos, había que crear un espíritu de unidad nacional y de homogeneidad cultural que derivara en "la gran familia nacional".

Continuando con Palacios, era evidente que lo que se necesitaba no era la estéril historia informativa, sino una historia dirigida por un proyecto ideológico a un objetivo nacionalista, una narrativa que mostrara los "valores y los ideales de la raza" y también que justificara porqué los indocampesinos no podían ser integrados a la nación moderna.

En 1934, finalmente, el régimen posrevolucionario encontró su narrativa histórica en el libro de Teja Zabre, *Breve historia de México*, inmediatamente fue convertido en la tan anhelada historia oficial – con la consigna implícita de que la historia de México, era un largo camino en dirección al movimiento de 1910, para justificarlo y legitimarlo –, su libro estaba dirigido a las escuelas rurales y sirvió para consolidar el aparato ideológico de Estado. En él se divulgaban valoraciones de los héroes populares, como Zapata, de cuya figura se derivó el símbolo patrio de "agrarismo libertador". A partir de entonces, esa figura ejemplar de lucha constante contra el latifundismo usurpador, se transformó en leyenda patria, la cual sería repetida, reavivada, rehecha, en todas las escuelas y comunidades rurales, haciendo del maestro, recitador oficial del culto y el encargado de enaltecer la figura del héroe,

De esta manera, Zapata se convirtió en el símbolo y en paradigma del campesino de origen indígena, portador de las características con que ese grupo social sería integrado a la sociedad y al sistema político posrevolucionario: un hombre humilde, inculto, simple, pero con una intuición, es decir, un don de la naturaleza que le permitía eludir su ignorancia y entender todo el drama civil de México, para convertirse en "redentor" de los campesinos y hacerlos creer que su sacrificio por la Revolución fue fructífero. La consagración de Zapata como héroe mítico, cargado de la fuerza dramática necesaria, se extendió así hasta convertir lo que para algunos había sido la

consigna de su movimiento "Tierra y Libertad", en el eje de toda la revolución y como tal, en pilar central de la estructura ideológica que se construyó para abrigar a la escuela rural.

Así, la narrativa historiográfica que comenzó a ser elaborada a partir de los años treinta, en el ámbito del proyecto cultural posrevolucionario, fue un relato montado encima de héroes individuales y sobre todo de una entidad salvadora, creada por la revolución, que resumía su logro mayor: el Estado como protector de los desfavorecidos, especialmente de los campesinos e indígenas.

Decía Sáenz en 1929, al criticar la construcción perpetrada por los intelectuales del régimen vencido de una historia de ficción para presentarla como la historia de México:

Echamos mano de la megalomanía para ocultar nuestra flaqueza. Éramos el pueblo más valiente de la tierra (Raza de Bronce, Niños héroes), nuestra historia era una epopeya, nuestro ejército, una teoría de héroes, ningún suelo tan rico como nuestro suelo; incomparable el gobierno, ilustres los directores políticos [...] la megalomanía que en otras naciones y circunstancias pudiera ser madre del orgullo de la raza y por lo mismo perdonable, fue entre nosotros un ardid estúpido, inventado por los de arriba para ocultar la verdadera mezquindad del sistema que habían creado.⁶

Así el Estado posrevolucionario, reinventaba y reimplantaba el orden tradicional - sin aceptar que la Revolución significó una ruptura histórica, una pérdida de tiempo y de vidas -, al hacerlo, al reactivar la conciencia mítica del imaginario social del campesino, restringía

automáticamente su libertad a los límites del orden creado. La noción de patria, representación mítica de Estado-nación fue el elemento que universalizó el mito, lo extendió a toda la sociedad y en esa medida, lo legitimó.

⁶ Moisés Sáenz, "México: juicio y pronóstico", en Aguirre Beltrán (comp.), antología, 1970, pp. 27-39, citado por Guillermo Palacios, *op. cit.*, p. 257.

El libro de Teja Zabre, representó la primera piedra del edificio de la historia oficial de México, una historia que se escribía ahora a la luz de su revolución y a partir de las necesidades de sus operadores; fue una historia inventada por especialistas e ideólogos, cuya función era precisamente darle al proceso histórico, la intención necesaria para una nueva interpretación que consolidara al Estado posrevolucionario.

2.2 La esencia del mexicano y su idiosincrasia se definen a través del discurso oficial.

Continuando con el objetivo de consolidar y homogeneizar el nacionalismo posrevolucionario y el naciente capitalismo, un grupo de intelectuales de diversas disciplinas se dio a la tarea de definir el carácter del mexicano.

Roger Bartra considera que el pionero en estos estudios fue Ezequiel Chávez, (1868-1946), ensayista y filósofo de orientación positivista. Ocupó cargos importantes en instituciones educativas durante la época del porfiriato. En 1900, durante una sesión de la Sociedad Positivista presentó "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano". Donde señala: [...] "en varios pueblos se ha principiado ya a estudiar el carácter nacional, al que debían adaptarse las instituciones".

[...] En México casi nada o al menos demasiado poco hay sobre el particular; sabemos todos que somos distintos psíquicamente de un francés o de un angloamericano, de un chino o de un alemán; pero ignoramos en qué consiste la diferencia; por lo mismo conservamos en parte la ilusión de que instituciones buenas en otros países serán buenas también en el nuestro.⁷

Continuando con Bartra, entre algunos de los estudiosos que le siguieron, destacan en orden cronológico:

⁷ Roger Bartra. *Anatomía del Mexicano*. Plaza y Janés Editores. México, 2002, p. 25.

Antonio Caso (1863-1946), quien encabezó una rebelión filosófica contra el positivismo porfirista en nombre de la Revolución mexicana. Pensó que ni el positivismo ni el socialismo se avenían con la verdadera manera de ser del mexicano.

José Vasconcelos (1881-1959) La exaltación del mestizaje, que fue incubada por los positivistas y por el evolucionismo social de los científicos porfiristas fue llevada a su extremo por Vasconcelos, en su célebre libro *La raza cósmica*, publicado en 1925. Con un tono profético, Vasconcelos vaticinó que en América Latina surgiría una civilización verdaderamente universal hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos.

El filósofo Samuel Ramos (1897-1959) es sin duda el gran inventor de la anatomía del nuevo mexicano emergido de las cenizas de la Revolución de 1910. Eminente figura del grupo de los contemporáneos, Ramos establece que los seres surgidos del progreso mexicano están heridos por un sentimiento de inferioridad.

Octavio Paz (1914-1998) fue capaz de sintetizar en *El laberinto de la soledad*, publicado exactamente a la mitad de su siglo, todas las ideas que se habían ido tejiendo en torno de la identidad nacional del mexicano. Para entonces las formas degradadas de la definición de "lo mexicano" se habían popularizado extraordinariamente y se habían vuelto un lugar común, donde se mezclan la psicología positivista, la liviandad filosófica, las pasiones populistas y la charlatanería intelectual. El libro de Paz es el rescate de la tradición y el punto más alto del proceso de invención de una anatomía nacional.

Santiago Ramírez (1921-1989) encabeza la lista de una serie de psicoanalistas que impulsados por los ensayos de Ramos y Paz, se afanaron en desentrañar las motivaciones psíquicas conscientes e inconscientes de los mexicanos, donde la orfandad (o el padre ausente) juega un papel determinante.

Rogelio Díaz-Guerrero (1918). El tema de la mexicanidad ha sido también abordado con metodologías científicas, desde diversas perspectivas académicas. Díaz-Guerrero es un médico formado en México y los Estados Unidos y especializado en psicología cultural, que ha aplicado nuevas técnicas para despejar una vieja incógnita.

Dichos estudios vinieron a recoger lo que de cierta forma ya existía en el imaginario cultural: ideas y concepciones del mexicano que ya habían sido previamente difundidas por la ideología dominante, pero que fueron validadas y legitimadas por los intelectuales de la época. Aunque actualmente son seriamente cuestionadas y empieza a caer el velo mítico que cubría nuestra verdadera identidad nacional, su impacto social y psicológico fue tan contundente que aún siguen arraigadas en nuestra conciencia colectiva nacional.

Mi línea de análisis sobre idiosincrasia, la he dividido en tres categorías:

- a) Autores esencialistas⁸, asociados con el discurso oficial: Samuel Ramos, Octavio Paz, a partir de la presentación de las tesis de estos autores, infiero sobre los estudios más representativos de lo mexicano y de la forma en que se ha construido nuestra idiosincrasia.
- b) A partir de entonces, expongo otros planteamientos de crítica y análisis sobre el mismo tema, con la idea de confrontar enriquecer y mostrar una disyuntiva más convincente a nuestra

⁸ Esencialismo es una orientación en teoría del conocimiento que en vez de una explicación o predicción de la conducta real de cosas o personas, pretende un conocimiento del sentido o de la esencia de los fenómenos físicos o sociales; se le reprocha un contenido valorativo-normativo y una actitud acrítica. *Diccionario Enciclopédico de Sociología, .op. cit., p. 297.*

realidad. Los autores propuestos son: Roger Bartra, Lorenzo Meyer y Carlos Monsiváis,

- c) Finalmente una revisión del papel femenino en la formación de nuestra idiosincrasia, me parece indispensable, para otorgarle a nuestro género un lugar más justo en nuestra historia y sociedad actual. Las autoras sugeridas son: Blanca López de Mariscal, Julia Tuñón Pablos, Margo Glantz como compiladora de un estudio sobre la Malinche, donde se incluye a Jean Franco.

2.2.1 Samuel Ramos (1897-1959).

Ramos autodefine su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), como un ensayo sobre la caracterología del hombre mexicano.

Su tesis principal se basa en el complejo de inferioridad como carácter esencial del mexicano, el cual es resultado de una falta de adaptación a sus verdaderas potencialidades respecto a los fines que se propone realizar.

Del complejo de inferioridad se deriva la psicología del mexicano:

La desconfianza es su principal característica; es a través de ella que juzga y observa el mundo que lo rodea; dicha desconfianza incide en su negatividad [...] porque él es la negación personificada. Si es comerciante no cree en los negocios, si es profesional no cree en su profesión, si es político, no cree en la política.

Trabaja para el presente, pero no para su futuro, La vida mexicana da la impresión, en conjunto, de una actividad irreflexiva, sin plan alguno. [...] Es natural que, sin disciplina ni organización, la sociedad mexicana sea un caos en el que los individuos gravitan al azar como átomos dispersos.⁹

Intimamente relacionada con la desconfianza, está la susceptibilidad: "El desconfiado está siempre temeroso de todo y vive alerta, presto a la defensiva".¹⁰

⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Editorial Planeta Mexicana, México, 1998.

¹⁰ Samuel Ramos, *op. cit.* p. 60.

Por tanto, es susceptible y nervioso, casi siempre de mal humor, a menudo es iracundo y violento, pasional, agresivo, vanidoso, despreciativo, altanero, receloso, machista para ocultar su baja autoestima y obtener poder y dominio, por último es guerrero por debilidad, porque carece de una voluntad que lo ayude a controlar su carácter.

Debido a que se ofende con facilidad, es ofensivo y defensivo; no tolera la crítica, aunque de acuerdo a su posición social, puede desvalorizar al prójimo para sentirse superior y así equilibrar su inferioridad.

Su deseo más íntimo es ser un hombre fuerte, valiente y poderoso.

Las anomalías psíquicas aquí descritas provienen sin duda de una inseguridad en sí mismo que el mexicano convierte en desconfianza del mundo y de los hombres.

Basado en las teorías psicológicas de Alfredo Adler¹¹ al caso mexicano, quien afirma que el sentimiento de inferioridad es natural y "aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres". Al nacer México se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza "...no se afirma que el mexicano sea inferior, sino que se siente inferior [...] es una ilusión colectiva que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada"¹²

La herencia histórica, la estructura mental étnica –determinada por su raza-, las peculiaridades del ambiente determinan según Ramos,

¹¹ Alfredo Adler, fue en un principio discípulo de Freud, pero después se apartó para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Abordado por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Colección Austral Mexicana. Editorial Planeta. México, 1998, p. 51.

¹² Citado por S. Ramos, *op. cit.* p 52.

la línea de desarrollo vital de cada individuo con un determinismo que el ser humano no puede alterar. "A esta fatalidad le llamamos destino" ¹³

Este mensaje es transmitido a través de la cultura de masas y se instala en el inconsciente colectivo. A este fenómeno se asocia el concepto de determinismo social manejado por K. Mannheim en la Sociología del Conocimiento, con el que se designa la dependencia irremediable del pensamiento, el conocimiento, el saber y la conciencia de todos los hombres respecto de su posición social y de los valores, intereses y formas de comprenderse, ligados a sus respectivas estructuras sociales. Estas afirmaciones confirman también el sentido contradictorio de sus planteamientos, ya que por un lado considera que el mexicano se cree inferior, no porque lo sea, sino porque no ha sabido adaptarse a sus condiciones y capacidades y por otro lado, dice que fatalmente lo determina su herencia histórica sugiriendo subliminalmente una inferioridad intrínseca.

En efecto, la inferioridad, ha sido un mensaje transmitido por la ideología dominante a través de los diferentes aparatos ideológicos, para asegurar el determinismo al que alude Ramos, pero no como una reacción del mexicano originada por su complejo de inferioridad inherente a su raza, sino como el resultado por la asimilación de ese mensaje que ha recibido hasta por los poros de su ser.

Todos los seres humanos tenemos las mismas necesidades básicas de supervivencia y reaccionamos ante los estímulos que nos rodean, nuestro equilibrio físico y emocional sufre alteraciones positivas o negativas, sin importar nuestro origen racial. Si nuestro esquema de mestizos se revirtiera y fueran los arios nuestros "hermanos menores" a los que orilláramos a una forma de vida miserable y los saturáramos de mensajes negativos sobre su identidad, y explotáramos su mano de obra, el resultado lógico de su conducta

¹³ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 67.

sería negativo, con eso se demuestra que es un problema lógico de causa y efecto.

El ser humano tiene la capacidad innata de la dualidad: lo mismo se es violento que pacífico, activo que pasivo, flojo que trabajador. No es válido imponer un concepto generalizado para toda la población, porque

precisamente nuestra diversidad es la que nos enriquece.

El hecho de haber copiado modelos europeos de desarrollo, ajenos a nuestras necesidades reales, ha fracasado en nuestra nación, ha propiciado que el mexicano use una careta que proyecte una imagen falsa de sí mismo, de europeísmo artificial, pensando que si mostramos actitudes similares a nuestros conquistadores, seremos mejor aceptados

Según Ramos, tendríamos que saber adaptar ese espíritu europeo a nuestra realidad, para encontrar “[...] el verdadero núcleo de la vida mexicana, constituido especialmente por la clase media, cuya existencia total se desenvuelve conforme a tipos de vida europea”.¹⁴

Dice Ramos que como resultado de toda esta “patología”, el mexicano es individualista, tiende a la anarquía y a la dispersión.

Su complejo de inferioridad lo conduce a la introspección, lo cual lo obliga a desatender el mundo exterior y debilita el sentido de lo real. Por lo tanto está desadaptado y es más ambicioso de lo que sus capacidades pueden darle.

Por su calidad, la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país. En esta clase los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo modificado, asimilado a México, por lo tanto Ramos la considera *cultura criolla*.¹⁵

¹⁴*Ibidem*. P. 67.

¹⁵*Ibidem*, p. 69.

“La virtud que más urgentemente hay que aconsejar al mexicano actual, es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico”¹⁶

Por lo tanto, urge desnudar y aceptar su psicología, detectar sus vicios y artificios para cambiar y mostrar su autenticidad. Para erradicar el complejo de inferioridad, es necesario generar una seguridad o autoestima en el individuo, descubriendo y probando exitosamente sus aptitudes; poniéndolas a prueba en la práctica cotidiana y comprobando su eficacia, ya que el éxito repetido de la acción va progresivamente edificando en la conciencia individual el sentimiento de seguridad interno de cada individuo. De su éxito depende su adaptación a las circunstancias, de acuerdo a sus potencialidades personales.

Una vez que consigue su seguridad, le surge el instinto de poder, arraigado en una exigencia vital del ser humano; de aquí surge luego la ambición de poseer y dominar más allá de sus necesidades.

En su teoría, Ramos ignora el rompimiento violento de nuestro pasado prehispánico y la imposición de la cultura española, dejando así un vacío histórico fundamental que explica y fundamenta las condiciones en las que se gesta nuestro carácter a partir del miedo, el desamparo y la subordinación.

2.2.2 Octavio Paz (1914-1998).

En *El laberinto de la Soledad* (1950), Octavio Paz amplía las ideas de Ramos acerca del sentimiento de inferioridad, al vincularlo con la imposición de la cultura española durante la Colonia. Dice que el mexicano utiliza el estereotipo del conquistador español para refugiarse en su machismo y así obtener una imagen de lo que quisiera ser, pero en realidad niega su pasado, no quiere ser ni indio ni español.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

La orfandad del mestizo es el origen de su soledad y el centro secreto de su angustia: "Nuestra soledad [...] es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación [...] empezó el día en que nos desprendimos del ámbito materno y caímos en un mundo extraño y hostil"¹⁷

Con lo anterior, Paz considera que el mexicano no logra superar su soledad, por el contrario, se encierra en ella porque teme al mundo.

La desconfianza, el disimulo, la reserva cortés que cierra el paso al extraño, la ironía, todas en fin las oscilaciones psíquicas con que al eludir la mirada ajena nos eludimos a nosotros mismos, son rasgos de gente dominada, que teme y que finge frente al señor. Es revelador que nuestra intimidad jamás aflore de manera natural, sin el acicate de la fiesta, el alcohol o la muerte.¹⁸

Asumo que el mexicano que aquí se analiza –el pelado, como lo llama Paz-, pertenece a un nivel cultural y económico bajo, razón por la cual podría tratarse del campesino emigrado a la ciudad, el obrero de una fábrica o el "tianguista" de un mercado ambulante, cuyo nivel educativo es deficiente y en algunos casos nulo, por lo tanto estaríamos hablando de un individuo marginado socialmente debido a su condición de pobreza e ignorancia que lo convierte en un ser vulnerable al sistema económico de dominación, explotación y abuso que nos caracteriza.

Me parece que bajo esta perspectiva no es válido el cuestionamiento de que los mexicanos poseemos rasgos de gente dominada, más bien nos transmiten ese mensaje subliminal que interiorizamos, asimilamos y después llegamos a creer que es propio.

¿Quién propicia la marginación social de la mayoría de la población?
¿Quién se beneficia de tener un ejército laboral de reserva dispuesto a lo que haga falta sólo por sobrevivir? ¿Es válido esperar de alguien sin educación y mal alimentado que tenga conciencia de sí mismo?

¹⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Lecturas Mexicanas, FCE y SEP, México, 1984, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*, p. 64.

Paz asegura que el mexicano quiere pasar desapercibido, ocultar e incluso negar su ser, ningunear y ningunearse, es decir, "hacer de Alguien, Ninguno".

Ninguno es silencioso y tímido, resignado. Es sensible e inteligente. Sonríe siempre. Espera siempre. Y cada vez que quiere hablar, tropieza con un muro de silencio; si saluda encuentra una espalda glacial; si suplica, llora o grita, sus gestos y gritos se pierden en el vacío que don Nadie crea con su vozarrón. Ninguno no se atreve a no ser: oscila, intenta una vez y otra vez ser Alguien. Al fin, entre vanos gestos, se pierde en el limbo de donde surgió.

Sería un error pensar que los demás le impiden existir. Simplemente disimulan su existencia, obran como si no existiera... Y sin embargo, Ninguno está presente siempre. Es nuestro secreto, nuestro crimen y nuestro remordimiento...¹⁹

Esta metáfora es muy reveladora, nos dice que la élite en el Poder, donde el mismo Paz se incluye, margina y omite al resto y al hacerlo aniquila a la otra parte de la población. Al admitirlo, establece una postura ambivalente, ya que por otra parte dice que los mexicanos "[...] luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos."²⁰ Entonces los mexicanos ¿se autoexcluyen o son excluidos?

En palabras de Paz, los mexicanos somos tristes, quietistas y disfrutamos de nuestras llagas, luego añade: "la historia invalida la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada por estos o aquellos instrumentos pedagógicos o sociales".²¹

Tal determinismo sugiere que la melancolía, pasividad y masoquismo forman parte de la naturaleza del mexicano y que la experiencia histórica indica que esa forma de ser no puede ser modificada. Dichos planteamientos no presentan sustentos teóricos que les den validez, tal parecería que son asumidos por él mismo, como rector y

¹⁹ *Ibidem*, p. 40.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

²¹ *Ibidem*, pp. 22 y 23.

apologista del Estado mexicano, quien a su vez le confiere un lugar distinguido como intelectual, ensayista y poeta; lo cual convalida que sus planteamientos pertenecen a la corriente esencialista.

El canon de Paz, sugiere vincular a nuestra raza mestiza los defectos de carácter, que aunados a las supuestas autolamentaciones de soledad, hermetismo y melancolía, se perciben como un estigma que limita las potencialidades mentales y psicológicas del mexicano y que sugieren un determinismo de inferioridad respecto a sociedades primermundistas. Al hacerlo, Ramos y Paz refuerzan el sistema de dominación, al contribuir con la unificación de una ideología con la cual se pretende que la gran mayoría se reconozca o se identifique; y que sin embargo otorga un sentido racista y una sentencia reduccionista, porque al pertenecer a una raza mezclada, de la cual según Paz renegamos; al asumirnos pasivos, cerrados, acomplejados, sufridos, serviles, hijos de una violación, el mensaje subliminal recibido ha sido éste: inferioridad es destino.

Los planteamientos de Ramos y de Paz no son inocentes percepciones de la esencia del mexicano, ya que cumplen una doble función útil al Poder de Estado: contribuir con un criterio generalizado que mantiene una cohesión social que justifica el poder y la subordinación que permite a su vez que nuestro sistema autoritario y patriarcal decida por nosotros, mientras nos dejamos conducir dócilmente.

Recordemos que las bases de los mitos civilizadores de Occidente se remontan a la Edad Media, en el siglo XV, donde la Iglesia y el Estado desarrollan formas inéditas de control de las poblaciones y la cuestión del poder constituye el móvil real de este movimiento, cuya influencia alcanzó a nuestro país a través del expansionismo colonial español.

Dice Roger Bartra que el pueblo reconoce en el espectáculo de la cultura nacional, por ejemplo en el personaje de Cantinflas o del indio sentado con su cobija, su sombrero y su pereza, no un reflejo, sino

una extraña prolongación de su propia realidad cotidiana²²; dicha tergiversación

sugiere que jugamos roles que nos son asignados y poco a poco los vamos asimilando a nuestro inconsciente, hasta que finalmente acabamos creyendo que nos corresponden y que nos quedan como trajes a la medida. Con lo anteriormente expuesto, Bartra nos ilustra sobre la forma subliminal en que asimilamos mitos y cánones ideológicos y cómo éstos se reflejan en comportamientos sociales.

Explica Bartra que la eficacia de las estructuras mediadoras²³ proviene del hecho de que hay una transposición o prolongación peculiar de algunos aspectos seleccionados de las luchas y de los sentimientos de las clases populares al campo de la cultura nacional, dicha transposición es la que permite que la cultura nacional sea inteligible para una gran parte del pueblo, aunque esto no quiere decir que la cultura nacional sea un reflejo objetivo de la situación de las clases populares. La peculiaridad de esta transposición radica en el hecho de que se realiza de acuerdo con una estructura que tiene sus raíces no sólo en el carácter mexicano, sino en la naturaleza profunda de la sociedad humana y en su necesidad de mostrar los antagonismos que la hieren. Es pues, el hecho de que los individuos perciben una coincidencia de estructuras entre su sociedad y la cultura nacional lo que permite que ésta sea inteligible y por lo tanto considerada como propia.²⁴

Esta lógica nos lleva a concluir que la soledad del mexicano es una metáfora poética que sirve para justificar las condiciones de desigualdad social y pobreza que aún vive la mayoría de la población mexicana y que al ser acotada por una figura pública y premio Nobel de Literatura, logra un impacto contundente en nuestra sociedad que lo lee, admira y confía en él.

²² Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*. Editorial Grijalbo, México, 1987, p. 196.

²³ Conjunto de instituciones u organizaciones a través de las cuales se difunden conceptos, ideas o planteamientos que conducen a nuevos conocimientos. *Diccionario Enciclopédico de Sociología, op. cit.*, pp. 315 y 566.

²⁴ Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 195.

Podemos concluir que los estudios de "lo mexicano" forman parte de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno; han descrito la forma como es dominado el mexicano y sobre todo, la manera en que se legitima esa explotación, porque sabemos que no existe una totalidad homogénea, sino un mundo heterogéneo y dividido. Dice R. Bartra que si reconocemos este fenómeno, podremos entonces identificar esas cadenas de nuestra servidumbre y finalmente romperlas.²⁵

Este panorama, nos ayuda a encontrar sentido y justificación de porqué ha convenido este esquema a nuestros gobiernos: de esta forma hemos sido más manipulables, a partir de nuestra ignorancia y supuesta debilidad, etapa que sin embargo está llegando a su fin, ya que los nuevos tiempos exigen juicios lógicamente contruidos y compromisos con la verdad ante una sociedad cada vez más exigente, informada y crítica; así pues, es necesario y conveniente que el mexicano moderno revise históricamente ese puente que lo une con su "edén" rural, para desechar mitos obsoletos, encontrarse consigo mismo y reconstruirse de nuevo.

La Mujer, según Octavio Paz.

Para O. Paz, la soledad es el rasgo más distintivo del mexicano, la cual asocia con orfandad y ésta a su vez con la pérdida del edén original -asumimos que indígena -.

Orfandad es también un sinónimo de padre ausente, que en este caso representa al conquistador español que mancilla a la mujer indígena para después abandonarla.

Por lo anterior, en *El laberinto de la soledad*, Paz asevera que la mujer mexicana, origen del mestizaje fue violada, humillada y "chingada", considerada como un ser inferior y es ella la madre del mexicano, quien la adora y la desprecia a la vez. Su antecedente

²⁵ *Ibidem.*, p. 23.

prehispánico es la Malinche, figura mítica femenina, considerada como estereotipo de traición y ultraje.

Continúa Paz, la mujer es sólo un instrumento de los deseos del hombre, así como de los fines que le asigna la ley, la sociedad y la moral; por tal motivo la mujer transmite o conserva, pero no crea los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad. En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad masculina.²⁶

De esa manera, Paz atribuye a la mujer una gran responsabilidad sobre la caracterología negativa del mexicano, misma que es utilizada para propiciar en ella esa culpa que se gestó en el medioevo, en la cual se ponía de manifiesto el carácter diabólico de la mujer, atribuido en un principio al pecado original de Adán y Eva; para justificar con ello la hegemonía masculina.

Las siguientes citas sugieren una condena y un estigma que vulnera al género femenino:

La mujer es una fiera doméstica lujuriosa y pecadora de nacimiento, a quien hay que someter con el palo y conducir con "el freno de la religión".²⁷

[...] Las mujeres son seres inferiores, porque al entregarse se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su "rajada", herida que jamás cicatriza.²⁸

Y agrega que no se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene; mejor dicho, no son suyos, sino de la especie; la mujer encarna la voluntad de la vida que es en esencia impersonal y en este hecho radica su imposibilidad de tener una vida personal. Ser ella misma dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma.²⁹

Se reconoce que el arquetipo de la mujer, manejado a nivel mundial y difundido a través de la religión, la moral y la cultura, fue un

²⁶ O. Paz, *op. cit.*, p. 32.

²⁷ *Ibidem*, p. 32.

²⁸ *Ibidem*, p. 27.

²⁹ *Ibidem*, p. 32.

ejemplo de la astucia con que se maneja la hegemonía patriarcal y cuyo impacto de larga duración constituye un fenómeno sociológico que aún continúa vigente en el inconsciente colectivo de los mexicanos.

No se le atribuye a Paz la creación de este modelo de inferioridad femenina gestado y expandido por la cultura europea de occidente, el cual heredamos de la conquista española. Su aportación es mostrar y afianzar el control y dominio de la mujer en la sociedad mexicana moderna.

¿Quién es la Chingada?

Continuando con *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, la *chingada* se asocia no con una madre de carne y hueso, sino con una figura mítica que ha sufrido metafórica o realmente una violación, en contraposición con Guadalupe, que es la madre virgen, Paz dice que la *chingada* es la madre violada, abierta o burlada por la fuerza. El "hijo de la *chingada*" es el engendro de la violación, del rapto, o de la burla.³⁰ Si se compara esta expresión con la española "hijo de puta", se advierte la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano es ser fruto de una violación. Paz considera que toda mujer, aún la que se entrega voluntariamente es desgarrada, abierta o *chingada* por un hombre, en cierto sentido por el sólo hecho de nacer de una mujer, todos somos hijos de la *chingada*.

Así, la idea de violación rige oscuramente todos los significados. La dialéctica de "lo cerrado" y "lo abierto" se cumple con precisión.

En México, los significados son innumerables. Basta un cambio de tono para que el significado varíe. Se puede ser un gran *chingón*, en los negocios, en la política, en el crimen, con las mujeres; un *chingaquedito*, que significa silencioso, disimulado, urdiendo tramas

³⁰ *Ibidem.*, p. 68.

en la sombra, avanzando cauto para dar el mazazo. Sin embargo la idea de agresión se presenta siempre como significado último.

Chingar es hacer violencia sobre otro. Lo *chingado* es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición al que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El *chingón* es el que abre, la *chingada*, la hembra, la pasividad pura e inerme ante el exterior. Dice Paz:

“Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada [...] Se trata de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva [...] no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside [...] en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva a perder su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina”.³¹

Utilizando esta lógica, Paz nos conduce nuevamente a su tesis original: la cuestión del origen es el centro secreto de nuestra ansiedad y angustia, la cual es atribuida a la mujer, ese ser inquietante que el género masculino no comprende y que percibe amenazante, por lo tanto es preferible atribuirle culpas para así mantener su control.

Lo cierto es que la mujer mexicana oscila entre el mito de la Malinche, asociada subliminalmente con el concepto de *chingada*, sinónimo de traición, entrega y violación de la madre mítica del mestizaje y en contraposición, la virgen de Guadalupe, cuyo atributo principal es ser madre asexuada, refugio de los desamparados, madre de los huérfanos, e intermediaria ente el hombre y el poder superior.

De aquí, Paz deriva el concepto del macho, concebido como el gran *chingón*, el que tiene el poder, pero desligado de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce, cuyo atributo esencial es la fuerza, la cual se manifiesta como capacidad

³¹ *Ibidem*, p. 77.

de herir, rajar, aniquilar, humillar. No es el fundador de un pueblo, ni el patriarca, ni rey, ni juez o jefe del clan. Es el poder ancestral y aislado, la soledad que devora sin relación ni compromiso con el mundo exterior, la imagen viene del conquistador español, caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria. Todos ellos son *machos chingones*, como Pedro Páramo.

Considero que a este macho dominante que hace gala de su superioridad física para imponerse, aún le falta ascender al peldaño de hombre, humano, ser sensible y equilibrado, maduro emocionalmente, para poder hacer mejor uso de sus capacidades intelectuales.

Por otro lado, la exposición de Paz, deja un cabo suelto con relación a la capacidad femenina, cuando duda del enigma que representa la mujer y al hacerlo reconoce intrínsecamente una cualidad asociada sólo al género femenino, probablemente relacionada con nuestra intuición, por supuesto que esa posibilidad despierta un peligro, por lo tanto refuerza la idea de control y subordinación y con ello queda implícito su temor de compartir el mando y el poder en todas las esferas humanas.

Paz dice:

En casi todas las culturas, las diosas de la creación son también deidades de destrucción. Cifra viviente de la extrañeza del universo y de su radical heterogeneidad, la mujer ¿esconde la muerte o la vida? ¿en qué piensa? ¿piensa acaso? ¿siente de veras? ¿es igual que nosotros?

[...] Para Rubén Darío, como para todos los grandes poetas, la mujer no es solamente un instrumento del conocimiento, sino el conocimiento mismo. El conocimiento que no poseeremos nunca, la suma de nuestra definitiva ignorancia: el misterio supremo.³²

¿Realmente en qué creía Paz? Este análisis sobre Rubén Darío sugiere una autoproyección de sí mismo, contradictoria a su tesis original, que deja escapar sólo por un breve espacio, pues su misoginia parece dominarlo.

³² *Ibidem*, p. 60.

Con los planteamientos anteriores, Paz justifica el dominio del hombre mexicano sobre la mujer y lo agudiza al considerar a la mujer como traidora y como propiedad; así el hombre se adjudica el derecho de control sobre ella. De ahí se derivan conductas de celos, violencia, posesión y dominio de las parejas mexicanas, con una esperanzadora tendencia hacia la igualdad, ya que afortunadamente, la vigencia de esta ideología pierde validez en las nuevas generaciones de jóvenes con cierto nivel educativo, así como en círculos intelectuales.

Se reconoce que este es el esquema moral y cultural que ha prevalecido en México desde la Conquista española y que contribuyó a cimentar y justificar de manera significativa un Estado basado en la desigualdad social, ya que se fundamentó la idea de inferioridad racial y de género con el fin de acotar las aspiraciones de mexicanos comunes en los niveles económico y social.

Sabemos que las tesis de Paz y de Ramos contribuyeron al proceso de construcción e invención del mexicano, como parte del proyecto de consolidación de una cultura nacional posrevolucionaria cuya vigencia ya expiró y cuyos mitos sin embargo justificaron una cultura misógina y machista, con niveles muy bajos de educación, pasiva y conformista, lo cual ha obstaculizado la iniciativa, creatividad y el progreso nacional.

Actualmente se reconoce que la cultura nacional es extraordinariamente diversa y no necesita de estereotipos sobre el carácter nacional o la identidad del mexicano, sin embargo el proceso mental asimilado de siglos aún mantiene su vigencia y de ahí se deriva la importancia y justificación del presente análisis.

2.3 Planteamientos no esencialistas y propuestas sobre la identidad mexicana.

Carlos Monsiváis afirma que la identidad, la cultura y el nacionalismo están subordinados al proyecto del Estado, que es consagrado en

forma y fondo a un orden político, económico y social condicionado por la ideología dominante; de esa forma el nacionalismo forja la estructura de la sociedad capitalista, al tiempo que declara integrados al proyecto de desarrollo los intereses de todas las clases.³³

En incisos anteriores hemos visto que el carácter del mexicano

–acomplejado para Ramos, melancólico y pasivo para Paz-, relacionado con su origen indocampesino y mestizo emigrado a la ciudad, se adoptó como ideología social y educativa y fue transmitido por el discurso oficial a través de los diferentes instrumentos ideológicos, tales como las instituciones educativas en sus diferentes variantes rural y escolar, religiosa, familiar, social, etc. y de esa forma se consolidó el mito moderno de nación, ya que construir la nación era prerequisite del desarrollo capitalista.

Jean Franco opina que se elaboró así una ideología que al tiempo que le ofreció al pueblo una visión utópica, legitimó al Estado. Esta ideología reproducida por la vida cotidiana, la educación y las instituciones, dio la impresión de un México autónomo y sin lucha de clases, incluso encaminado a la justicia social.³⁴

Dicho discurso “nacionalista y unificador”, que en la práctica resultó un hábil mecanismo de cohesión y control social, fue esencial para explicar la “irracionalidad” del desarrollo: nuestra psicología colectiva –afirma esta teoría- se interpone entre nosotros y la madurez y el desarrollo. Somos la adolescencia irremediable, la falta de proyecto y disciplina. Este mensaje ideológico impactó con tal contundencia a las diferentes capas sociales, que alteró nuestras mentes e idiosincrasia y aún persiste su efecto en nuestro imaginario colectivo, basta observar que actualmente sigue existiendo autodesprecio hacia nuestro origen, formación y capacidades ya que los mexicanos en general rechazan su pasado indígena; de nuestra experiencia como

³³ Carlos Monsiváis, “1968-1978: Notas sobre cultura y sociedad en México”. *Cuadernos Políticos* núm. 17, México, julio-septiembre de 1978, pp. 44 – 56.

raza mestiza, tampoco hemos obtenido grandes frutos, por lo tanto no es de extrañar que aún exista una resistencia a aceptarnos.

A las mayorías, el nacionalismo les resulta exaltación de lo cotidiano: las costumbres que nos dieron patria, la enseñanza histórica, con su caudal de héroes impasibles y sacrificios redentores. Para los mexicanos el nacionalismo es algo muy importante, porque sirve de consuelo, ante la necesidad de reconocimiento internacional, aceptación nacional o posibilidades personales.

Nos ha faltado indagar en otras fuentes, reconocernos en otros autores, conocer la otra parte de nuestra historia y formarnos nuestro criterio propio.

A continuación presento algunas alternativas valiosas y fidedignas de nuestra ontología real.

2.3.1 Revisión crítica del manejo de inferioridad asociado a la dominación colonial.

Lorenzo Meyer sostiene que durante la colonización española, entre 1540 y 1560, en la Universidad de Salamanca, se discutieron las bases de la dominación de las Indias, fundamentadas en la inferioridad indígena.³⁵

Para Gonzalo Fernández de Oviedo: "Esta gente (los indios) de su natural es ociosa e viciosa e de poco trabajo, e melancólicos e cobardes, viles e mal inclinados... tienen un entendimiento bestial".³⁶

En opinión de Francisco López de Gomara, la azteca era una sociedad dominada por el demonio y José de Acosta definió a las civilizaciones americanas como la negación de la Ciudad de Dios y la encarnación de la Ciudad del Diablo. Dichas opiniones fueron apoyadas por

³⁴ Jean Franco, citado por C. Monsiváis, *op. cit.* p. 45.

³⁵ Lorenzo Meyer: "Nosotros, los otros y la historia", *Reforma* (México, D.F.), 5 de Septiembre, 2002, página editorial 15ª.

³⁶ Citado por Lorenzo Meyer en "Nosotros, los otros y la historia, *Reforma*, México, D.F., 5 de Septiembre del 2002, página Editorial 15ª.

España para cristianizar y obligar a los indígenas "a sangre y fuego" a asimilar los nuevos valores de los colonizadores.

Así la cristianización se convirtió en la razón moral del dominio español en América; sólo fray Bartolomé de las Casas consiguió reivindicar un poco a los indígenas, validando su argumento de que dichos pobladores eran parte de la humanidad, pero con un desarrollo moral inferior.

En la etapa final de período colonial en México, Alejandro de Humboldt, el observador externo más agudo del cierre del ciclo del colonialismo formal en México, dejó constancia de lo brutalmente injusto de la sociedad novohispana - la distancia entre la minoría rica la mayoría paupérrima derivaba de la concepción de la inferioridad de los nativos - y al ser testigo en las minas del enorme y continuo esfuerzo de los indios, desechó la idea de su degeneración física. Señaló que al no estar gobernados bajo sus propias leyes, no podían desplegar su "energía natural", por lo que respecto a sus capacidades mentales, físicas y espirituales no se les podía dar su justo valor, debido justamente al sometimiento y al consecuente envilecimiento en el que habían estado durante largo tiempo.

Desde esta perspectiva, cabe la siguiente reflexión: es probable que este tipo de eventos, iniciados como mecanismos de adaptación hayan sido el origen de actitudes serviles e incluso corruptas que se desarrollaron entre los mexicanos y que prevalecen en la actualidad como rasgo de carácter.

Posteriormente durante el período de independencia, tras la separación de España, los criollos y mestizos consideraron peligroso incluir a las masas indígenas en los asuntos políticos de la nueva nación y mantuvieron la idea de su inferioridad.

La independencia trajo, entre otras cosas, un gran número de relatos de viajeros europeos y norteamericanos sobre el país, en términos generales vieron y evaluaron a la nueva nación desde el supuesto de la superioridad europea o norteamericana. Desde luego la propuesta

de un "Destino Manifiesto" de los norteamericanos -la expansión y dominio de los norteamericanos sobre el antiguo imperio español en América por voluntad divina- resultó ser la expresión más acabada de ese sentido de superioridad.

La elite política y económica mexicana - antes de que se consolidara como una oligarquía al final del siglo XIX -, no fue aceptada como igual por los extranjeros imperiales y sí objeto de desdén, burla y dura crítica. En efecto, viajeros, soldados o diplomáticos encargados de difundir la imagen de México en el extranjero, tendieron a poner el acento en la mezcla de arrogancia con ignorancia de los mexicanos dominantes y sobre todo en su corrupción e incapacidad para la construcción de instituciones estables que apoyaran el progreso e impidieran las interminables y costosas luchas internas.

La visión externa de lo esencialmente mexicano, va de lo condescendiente a lo abiertamente negativo y siempre como un serio obstáculo al progreso. Esa imagen se acentuó con el correr del tiempo. Sin embargo en un buen número de casos, los observadores extranjeros aceptaron que las condiciones y actitudes del indio no estaban en su naturaleza sino que eran producto de su sometimiento secular, pero se había llegado al punto en que se dudaba que, como comunidad, los indios pudieran ser rescatados.

Tras la creación en 1929 de lo que terminaría por ser el PRI, México entró en una etapa de estabilidad política no democrática, que redimió al país a ojos de europeos y norteamericanos. La imagen de México ya no corrió a cargo de viajeros, sino de diplomáticos, corresponsales de los grandes diarios y de académicos, quienes difundieron que quizá la Reforma Agraria lograría para México una nación de pequeños agricultores independientes.

Es interesante observar, que a partir del fenómeno de imposición de una cultura, religión y valores ajenos, el indígena y posteriormente el mestizo adopta conductas erradas como mencionan sus críticos. Por ejemplo Désiré Charnay afirmó en el siglo XIX: "La política lo pierde,

la pereza lo corrompe y el juego lo deprava... guerras civiles, cadenas de engaños, de codicia y de avaricia habían precipitado a la nación mexicana a la más profunda corrupción, donde los habitantes habían perdido no sólo las virtudes morales, sino hasta el concepto de las buenas costumbres y la honestidad.”³⁷

¿Y cómo no perder sus valores cuando éstos fueron socavados a sangre y fuego?

El instinto de supervivencia es lo único claro en medio de la confusión y el caos, utilizando los medios que estén al alcance, sin importar la forma o la moral ajena, ya que la propia se perdió.

2.3.2 Roger Bartra: El mito del *edén subvertido o violentado*, como mediación cultural de legitimación política.

En México, la recreación de la historia agraria es el punto de partida para la configuración de la cultura nacional, a través de la cual se inventa un edén mítico, indispensable sobre todo para trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora, es decir, la que nos involucra y con la que nos identificamos todos los mexicanos, asimismo la que evita el desorden social, que propicia la moderna vida industrial.

Bartra afirma:

Estos campesinos pensados desde la ciudad y desde la cultura moderna son el fantasma, como Pedro Páramo, de recuerdos borrosos en la memoria colectiva: son los ancestros recordados que, como una larva en nuestro pensamiento, se reproducen constantemente. En este sentido, el edén subvertido puede ser definido como...la imaginación de un lugar previo y antiguo en el que reine (reinaba) la felicidad; pero es una felicidad pretérita y marchita que reposa en un profundo estrato mítico, enterrado por la avalancha de la Revolución mexicana...Es un lugar donde el presente y el pasado se confunden para excluir al futuro. La obra de Juan Rulfo es, sin

³⁷ Charnay citado por Lorenzo Meyer, en “Nosotros, los otros y la historia”, *Reforma*, México, D.F., 5 de Septiembre del 2002, página editorial 15ª.

duda, la que mejor revela y describe este estado primigenio de felicidad aplastada.³⁸

Con Bartra coincido en su interés por estudiar la función que la gestación de un imaginario edén subvertido ha desempeñado en la sociedad contemporánea, ya que dicho funcionamiento forma parte de “una moderna red de mediaciones culturales y políticas”³⁹ que a su vez tienen su propio dinamismo.

Desde el espacio histórico que antecede a la Conquista española, Bartra ubica su estudio del *mito del edén subvertido o violentado*, cuya efectividad se basa en que reproduce los más profundos

arquetipos⁴⁰ psicológicos y también en que logra reproducir las estructuras más profundas de la conflictiva social, es decir, justifica la caracterología negativa del mexicano - por decreto oficial -, aquella que se nos ha transmitido de generación en generación y que nos hace creer que somos derrotistas, melancólicos, conformistas, sumisos, inseguros, solitarios, acomplejados, etc.

El mito del edén subvertido, trata de una herida ontológica o dolor íntimo sufrido por los indígenas mexicanos durante la conquista española, a quienes se les impide bruscamente el fluir natural de su forma de vida, cultura, religión y creencias, a cambio se les impone valores ajenos.

Bajo este esquema, los mexicanos que son resultado de su inmensa tragedia - la cual inició en la Conquista y se dice que terminó en la Revolución -, son habitantes imaginarios y míticos de un limbo violentado. El atraso y el subdesarrollo han terminado por ser vistos como manifestaciones de una infancia perenne e inmóvil que perdió

³⁸ Roger Bartra, *La Jaula de la Melancolía*, p. 32.

³⁹ Mediación es la asociación intelectual de conceptos, opiniones, o planteamientos creativos que conducen a nuevos conocimientos. Esto se produce de manera que se resuelven las contradicciones existentes, la comprensión se hace lo más racional posible y el pensamiento puede subir un peldaño más por encima de sí mismo. Karl-Heinz Hillmann. *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Ed. Herder. España, 2001, pág. 566.

⁴⁰ De acuerdo con Roger Bartra, se utiliza el término de arquetipo, cuando se habla de un evento o modelo de profundidad histórica, el cual es capaz de atravesar fronteras ideológicas y de clase social, así como trascender a través del tiempo y la cultura occidental. *La jaula de la melancolía* p. 194.

su inocencia primitiva, como lo ilustra el canon del axólotl, de Roger Bartra.

Ha sido éste el punto de partida de la definición del mexicano del siglo XX, definición que ha ido aprisionando al imaginario ser melancólico en una mitología alimentada permanentemente por un séquito de poetas, ensayistas, filósofos, psicólogos, sociólogos y hasta novelistas, todos ellos al servicio de la cultura dominante.

Bartra sostiene que es la presencia eficaz de estructuras mediadoras en la cultura mexicana moderna –tales como el canon de la melancolía o del edén subvertido- lo que hace que se unifique el imaginario colectivo.

Son las estructuras de mediación las que permiten que los intelectuales producidos por el sistema, cumplan una función “educadora” a la población nacional, al dar forma a los sentimientos populares tal cual los han percibido.

Las expresiones de masas –esa *imaginería*, como la llama Bartra-, se reflejan en los diferentes niveles culturales de la población, tanto en el cine, la novela y la poesía como en las telenovelas, radionovelas, fotonovelas, etc. Por ejemplo el cine mexicano refleja una transposición⁴¹, al crear para el pueblo un espectáculo de sí mismo que cumple con una función catártica por un lado y de penetración ideológica, por otro, ya que forma parte de un complejo de redes imaginarias capaz de atravesar las fronteras que separan a las clases sociales sin perder sus atributos esenciales.

Los mitos nacionales no son un reflejo de las condiciones en que vive la masa del pueblo, ni los mitos políticos son fundamentalmente la conciencia social; es en cambio la apropiación de los conflictos sociales, trasladados al campo de la política y es ahí donde se legitiman.

⁴¹ Esta transposición es la que permite que la cultura nacional sea comprensible para una gran parte del pueblo, aunque esto no quiere decir que la cultura nacional sea un reflejo objetivo de la situación de las clases populares, sino más bien un espejismo, una manipulación para pretender lo que no se es. R. Bartra, *op. cit.*, p. 195.

Recordemos la diferencia que hace Marx entre las formas de conciencia emanadas de la ideología dominante y las derivadas espontáneamente de la propia reflexión del individuo crítico y pensante.

En esta transposición se gesta el mito del mexicano, sujeto de la historia nacional y sujetado a una forma peculiar de dominación.

Para Bartra, la imagen que se va configurando del mundo rural siempre es la del pasado que ha sido necesario inmolar, es un arquetipo occidental, llamado melancolía.

Desde la perspectiva moderna, los campesinos son pasivos, indiferentes al cambio, pesimistas, resignados, temerosos e independientes.

Por su parte, la psiquiatría clásica ha definido a los melancólicos por su lentitud, su estupor sombrío, su tristeza, amargura y languidez, así como por el miedo y el intenso deseo de soledad, tal como se describe Comala, en *Pedro Páramo*.

Es preciso reconocer que una buena parte de lo que se llama "el ser del mexicano" no es más que una transposición al terreno de la cultura, de una serie de lugares comunes e ideas tipo que desde antes, la cultura occidental se ha forjado sobre su sustrato rural y campesino.

Siguiendo con Bartra, en el proceso de construcción e invención de la nación, tropezamos siempre con una paradójica búsqueda y confrontación con ese otro origen que llevamos dentro y que es nuestro pasado, que concientizamos cuando desciframos lo que significa nuestro padre español que fertiliza a la madre patria natural, pero que al mismo tiempo la mancilla con su salvajismo primordial.

Tal vez por ello, el personaje mítico y representativo del mexicano es el "pelado" o "naco", que es una especie de campesino urbano semiasfixiado por la ciudad, que ha perdido su edén rural y no ha encontrado la tierra prometida, es el que es utilizado como representante del mexicano en los estudios de Ramos y Paz; al

hacerlo consciente, ayuda a entender nuestro paradójico mestizaje, mitad europeo, mitad indígena.

Volviendo a la melancolía, recordemos que es una vieja categoría perteneciente a la cultura occidental, recordemos la locura melancólica del Quijote que aparece desde el pensamiento aristotélico, hasta los románticos. La melancolía tiene dos vertientes de interés que se expresan en la cultura mexicana moderna: una nos lleva a la tragedia de la Caída, al martirologio: el alma sufre angustias y tristezas inauditas que la enloquecen por culpa de antiguos pecados (a esta pertenece nuestro pasado indígena); la otra conduce al drama del héroe o del genio que debe cargar con el abrumador peso de la melancolía, a cambio de lucidez para mirar el mundo y crear.

A esta última vertiente pertenecen los temperamentos hipersensibles, obsesivos y depresivos, melancólicos y neuróticos, característicos de los creadores y artistas del mundo. Según Marcel Proust, todo lo importante lo han creado estos temperamentos hipersensibles. Disfrutamos de música deliciosa, hermosas pinturas y miles de pequeños milagros, sin detenernos a pensar lo que le han costado a sus creadores en insomnios, neurosis y ansiedad, afrontar la complejidad de la existencia humana.

Suelen ser melancólicos los hombres en general, esta categoría no es exclusiva de las mentes brillantes, almas sensibles o indígenas y campesinos mexicanos.

Otro mito de la cultura política que atormenta al mexicano, es el que dice que el mexicano merece esta dominación autoritaria, al expresar "el pueblo tiene el gobierno que merece". Se trata del mito de la culpa, cuyo mandato implícito es: el pueblo no sólo merece por razones estructurales la dominación que tiene, sino que debe reparar su culpa.

La clase dominante al legitimar estos mitos, ejerce control, abuso y menosprecio al pueblo mexicano, ya sea bajo la forma tradicional

(masa rural de indios y campesinos) o bajo la forma moderna (masa urbana proletaria). Esta manipulación se refleja en los diversos estudios sobre "lo mexicano" que se han abordado en la presente investigación.

Estos arquetipos, cánones, paradigmas y mitos estudiados por Bartra, que encontramos en la cultura política, son expresiones de los fenómenos sociales emanados de la causalidad histórica, en otras palabras, un hecho no puede tener un significado propio por sí mismo, necesariamente se liga a un referente o evento al que confirma y da sentido.

De esta forma, dos acontecimientos: mitos y modernidad, se unen en el metadiscurso⁴² nacional; así el sacrificio del indio, el trauma de la Conquista y el pecado de Malintzin, que se prolonga en las culpas de las mexicanas, prefiguran el perfil de sometimiento y dominio del mexicano.

Para Bartra, esta es la razón por la que el metadiscurso nacionalista suele impedir o dificultar la relación de los mexicanos con su pasado, a glorificar el poder nacional y a adormecer la razón; cuando se despierta de este sueño, resulta difícil reconocer el pasado propio.

Así podemos entender cómo el nacionalismo mexicano ha legitimado al sistema de explotación dominante, para justificar las profundas desigualdades e injusticias a favor de un interés de clase carente de ética que aún conforma el poder económico y político del Estado mexicano.

2.3.3 Revisión del canon de identidad del mexicano, por Carlos Monsiváis, Roger Bartra y Lorenzo Meyer.

Carlos Monsiváis considera que el término de cultura nacional, se refiere a todo aquello que dentro de una circunscripción territorial,

⁴² El discurso que se refiere a otro discurso, como la definición, la paráfrasis, la descripción o explicación del significado de las expresiones, se denomina metadiscurso o metalenguaje. Helena Beristáin. Diccionario de Retórica y Poética. Ed. Porrúa. México, 1985, p. 155.

distintas clases y grupos, se acepta como propio activa o pasivamente, consensual o coercitivamente.⁴³

La cultura nacional resulta de las aportaciones esenciales del lenguaje y el habla, de la religión, la literatura, la música, las transformaciones históricas, el ritmo de la vida cotidiana. La integración y la conformación ocurren a través de lo que anteriormente se ha descrito como instrumentos ideológicos del Estado, es decir la Familia, el Estado, la Iglesia, el Arte, la Ciencia, las Humanidades, los partidos, la prensa, la confrontación entre el campo y la ciudad, las tradiciones locales y regionales, la enseñanza primaria, la enseñanza superior, la tecnología, en fin la mediaciones educativas y culturales.

La cultura nacional, se va forjando en torno a un mito y una realidad étnica: el mestizaje, que hace referencia a que la mayoría del pueblo mexicano actual es descendiente de indígenas, quienes fueron concebidos como el gran tropiezo para la consolidación nacional. Y así empezó la negativa por aceptar la presencia de nuestro pasado, como parte integral de nuestro presente.

Así se excluye al indígena porque es visto como un cúmulo de rasgos que no debería poseer el hombre nuevo de una nación nueva, lo que significa que la presencia indígena representa el mayor escollo para el fortalecimiento de México.

Hemos visto que los intelectuales que se encargaron de la consolidación nacional, después de la Revolución, convirtieron el rechazo del indígena en su piedra de toque, con argumentos tales como: "el indio no evoluciona, así que su sola presencia física desmoraliza".

Monsiváis nos habla del etnocidio moral, complemento del enfrentamiento físico y del despojo de tierras de que fueron objeto estas comunidades indígenas a lo largo de nuestra historia.

⁴³ Carlos Monsiváis: "De algunos problemas del término "Cultura Nacional" en México". Revista Occidental, año 2, #1. Estudios Latinoamericanos, Tijuana, B.C., Nte., 1985.

Martín Luis Guzmán es uno de los que convierte el desprecio de clase en una óptica cultural, así la nueva cultura nacional confía en el progreso y desahucia irremediabilmente a los indígenas, ya que según él “no son susceptibles de progreso, ni serán jamás parte de la Nación”⁴⁴

La cultura nacional que hoy conocemos, se ordena y jerarquiza en los 1920, al calor de las nuevas instituciones surgidas de la Revolución

Mexicana y los primeros segregados son los indígenas, los peones mestizos y las mujeres. Donde ellos terminan, empieza la nación. Continuando con Monsiváis, sólo en fechas recientes, se advierte el esfuerzo por integrar mujeres y marginados en la Nación. Pero la crítica al Estado por su trato de las minorías étnicas y de género, no cuestionan a la sociedad que igualmente patrocina exclusiones e intolerancias, también se exaltan como intrínsecas, genuinas, propias del ser nacional: el machismo, el culto a la derrota, la improvisación, el

anti-intelectualismo, la etnofobia, lo cual no se critica por captarse el fenómeno de modo fragmentario y por la costumbre de jamás discutir aquello que se presenta como *lo nacional*.

A *lo nacional* que históricamente ha significado unificación a cualquier costo, se contrapone el pluralismo cultural, visto como amenaza por parte del Estado, el cual prefiere clausurar cualquier acercamiento a ella y utiliza un discurso que finge tolerancia; forja la llamada cultura nacional, sin importar las pruebas extremas de la diversidad, como el indigenismo, el campesinado, la marginalidad urbana, así como el confinamiento histórico y cotidiano de la mujer. Al negarse o oslayarse lo anterior, al declararse “pintorescas o excéntricas” expresiones naturales, se fomenta la ilusión de homogeneidad y se aplaza por otra vía la democracia.

⁴⁴ Martín Luis Guzmán, citado por Carlos Monsiváis, *op. cit.*, p. 39.

Roger Bartra, observador perspicaz de nuestra vida política, hace una crítica al canon de identidad mexicano. En palabras de Christopher Domínguez, crea "el expediente clínico de la mexicanidad"⁴⁵, el cual es una farsa urdida por las formas de dominación política y a la vez espejo tergiversado donde se reflejan las fantasías políticas del Estado.

Nos dice Bartra, que el canon de identidad del mexicano ha servido para dar estabilidad al sistema autoritario mexicano por más de siete décadas y así mantener la "dictadura perfecta", no como régimen fascista o poder represivo, sino como gobierno estable basado en una estructura mediadora no democrática, capaz de proteger el proceso económico de las peligrosas sacudidas de una sociedad que albergaba todavía contradicciones de naturaleza no específicamente moderna.

Esta estructura mediadora en el campo de la cultura, cristalizó en la formación de la red de imágenes simbólicas que definieron la identidad nacional y el "carácter del mexicano" a lo largo del siglo XX. Debido a que las redes mediadoras - o estructuras ideológicas unificadoras de criterios -, estrechamente ligadas a la identidad nacional, se hallaban dañadas y por lo tanto el sistema estaba destinado a perecer, las elecciones del año 2000, lograron debilitar el sistema autoritario sostenido por el PRI, sin embargo, la estructura de poder basado en el presidencialismo, no sufrió un cambio esencial. Sobre la actual transición democrática que vive México, Bartra cuestiona: ¿puede funcionar legítimamente un sistema político sin acudir al canon tradicional del nacionalismo revolucionario? ¿Podemos abandonar los estereotipos de la identidad nacional? ¿Debemos desechar la anatomía del mexicano para darle santa sepultura?⁴⁶

Intentemos imaginar si un nuevo y democrático sistema político mexicano podría funcionar y permanecer sin que su legitimidad se

⁴⁵ Christopher Domínguez, "Fragmento sobre Roger Bartra", periódico *Reforma*, sección El Ángel, pág. 3, domingo 7 de Agosto, 2005.

⁴⁶ Roger Bartra. Selección y prólogo. *Anatomía del Mexicano*. Ed. Plaza Janés. Méxic., 2002, p. 14.

derive de la invención de redes mediadoras que lo ligen con la sociedad de su entorno, salvo por el funcionamiento de sus propios mecanismos electorales, y cimentar su cohesión sin acudir a estructuras simbólicas y normativas externas. Se trataría de un sistema legitimado por sí mismo, autónomo y basado en la racionalidad y la formalidad de la administración y en su capacidad de generar las condiciones políticas del bienestar. Con esos supuestos, el sistema político ya no requeriría de mediaciones ni, por tanto, de fuentes extrasistémicas de legitimidad.

Continúa Bartra

Este es sin duda, el sueño de muchos administradores y tecnócratas, los cuales, desearían tener la libertad de gestión suficiente para intentar, sobre la base de la "calidad total" y la racionalidad, que la gestión política vuele con impulso propio, sin necesidad de recurrir a estructuras ideológicas o mediaciones sociales. En este sueño, en caso de que se presentara un déficit de racionalidad y eficiencia, el propio sistema lograría curar las heridas con medidas de carácter administrativo.⁴⁷

Esta utopía sistémica nos permite determinar rápidamente varias cuestiones estratégicas. Para comenzar, la gestión gubernamental debe operar sobre la base de una nueva cultura que sustituya al antiguo nacionalismo revolucionario. Se ha hablado de una cultura gerencial, cuya estructura simbólica debería tener la capacidad de articular la identidad del sistema político, pero ¿es suficiente una cultura gerencial para dotar de legitimidad a un sistema político democrático? Bartra considera que no, ni siquiera en el dudoso caso de que una cultura semejante trajera bienestar económico a las amplias capas de la población desposeída. La economía, por sí misma no produce legitimidad, ni tampoco el hecho de celebrar elecciones. Bartra sostiene que la hegemonía de una cultura gerencial presupone que el sistema político mexicano, desde las elecciones del año 2000, que perdió el PRI, ya no requeriría de fuentes externas de

⁴⁷ Roger Bartra, *Anatomía del Mexicano*, op. cit., p15.

legitimidad: la eficiencia misma de las estructuras de gobierno debería ser una base suficiente para garantizar su continuidad. Pero como todos sabemos, las estructuras gubernamentales en México están muy lejos de esa eficiencia gerencial y están demasiado contaminadas por modalidades corruptas, paternalistas o corporativas de gestión como para funcionar sustentadas únicamente por una nueva cultura gerencial y mercadotécnica.

Sin embargo, en el neoliberalismo actual se observa el siguiente fenómeno: el poder económico desplaza y subordina al poder político, dando como resultado gobiernos gerenciales, que se limitan a propiciar climas favorables de inversión extranjera, sin esforzarse por desarrollar sectores económicos nacionales, como es el caso del campo mexicano, que se ha quedado tan rezagado, sin que nuestros gobernantes, hayan hecho el mínimo esfuerzo al respecto, por el contrario, alientan a las comunidades campesinas a emigrar hacia Estados Unidos y de esa forma siguen desatendiendo este sector de nuestra economía, para después informar con beneplácito que las divisas provenientes de la emigración ayudan a equilibrar nuestra balanza económica y que la situación en el campo ha mejorado, con el costo humano que significa la ilegalidad y la forma deplorable en que cruzan la frontera, por ese motivo, el mérito es de nuestra gente y no del gobierno.

Lorenzo Meyer⁴⁸ sostiene que en México las crisis del modelo de "economía mixta" de 1976 y 1982, habían llevado a aceptar las demandas externas e internas para dismantlar la versión posrevolucionaria y subdesarrollada del *Estado benefactor mexicano*.

⁴⁸ Lorenzo Meyer: "Un consenso que no funcionó", Periódico Reforma, jueves 30 de enero del 2003, pág. 15A.

Aprovechando esta coyuntura y para legitimar el poder de Estado, hacia finales de los años 90, Carlos Salinas de Gortari consolidó hábilmente el proceso de apertura de mercados en México, mejor conocido como Globalización o Neoliberalismo, lo hizo inicialmente cambiando el discurso nacionalista -gestado en la posrevolución-, por uno primermundista y modernizador, para corroborarlo, pasó a la acción con varios sucesos significativos que mostraban la imagen de un México moderno, como la firma del Tratado de Libre Comercio para América del Norte -TLCAN- y el ingreso de México a la OCD – cuyo secretaría general la encabeza en el año 2006 el mexicano José Ángel Gurría -, cuyo mensaje subliminal nos transmite el orgullo ingenuo de que formamos parte del primer mundo.

En la práctica se observa la gran desventaja competitiva mexicana, como una economía estancada, lo cual ha llevado al cierre de empresas y a la casi extinción de la industria nacional, en contraste con el beneficio de una élite de empresarios mexicanos cercanos al círculo del poder, donde se incluye al mexicano Carlos Slim, quien se ostenta como el tercer mexicano más rico del mundo.

El añejo problema del campo se dejó de lado, incluso durante el gobierno de C. Salinas de Gortari (1988-1994) se ordenó la supresión del ejido, contenido en el artículo 123 de la Constitución, mostrando así, su falta de interés por resolverlo y como consecuencia de ello, continuaron los problemas económicos de una parte importante de mexicanos.

Este evento repercutió en el éxodo migratorio actual, así como en la escasa presencia de productos agrícolas mexicanos en los mercados y la consecuente importación masiva de estos insumos en los mismos.

Según Meyer, la justificación teórica y moral de la política neoliberal sostiene que concentraría primero la riqueza, pero con el tiempo la dispersaría a través de nuevas inversiones, empleos y aumentos de salarios, que inevitablemente traerían el crecimiento y el empleo para el resto de la población. Sin embargo, hasta ahora el resultado

económico y social de ese cambio ha sido todo menos satisfactorio. Es verdad que el presidente Vicente Fox (2000-2006) hizo alarde de que la nuestra es la novena economía del mundo, pero se trata de una economía estancada, porque el promedio anual de nuestro crecimiento económico real en los primeros cinco años de su gobierno no fue significativo y es poco probable que el mercado y la globalización serán por sí solas fuerzas que nos devuelvan el vigor perdido. Lo cierto es que aún prevalece casi un 60% de población mexicana en condiciones de pobreza.

En los últimos 20 años en nuestro país ha habido muchos perdedores pero también algunos pocos ganadores, como lo muestra la existencia de grandes grupos empresariales que han crecido en medio de la falta de desarrollo. Dentro de los grupos beneficiados sobre todo entre sus miembros más inteligentes, hay la conciencia de que de seguir como vamos, México corre el peligro de convertirse en un país socialmente inviable; que la ingobernabilidad vendrá por el crecimiento de la frustración, la delincuencia, la inseguridad y finalmente por el choque abierto entre las clases.

Se necesita poner en marcha una nueva dinámica con medidas modestas, pero reales, como la lucha contra la pobreza, la mejoría en la educación, el combate a la corrupción pública y privada y sobre todo, la protección relativa y la reactivación del mercado interno, pero no como una política populista, sino mediante acciones cuidadosamente diseñadas para crear demanda de insumos internos y empleo sin desatar una gran presión inflacionaria. Después de todo y en la práctica, Estados Unidos y Europa han mostrado ser muy proteccionistas cuando así lo requiere su interés nacional. Si ellos que son fuertes, actúan de manera tan defensiva, nosotros tenemos mayores razones prácticas y morales para hacer lo equivalente.

La transición democrática foxista, apoyó el discurso del primermundismo del Salinismo, pero en el fondo los viejos problemas y el sistema continuaron; sólo tenemos una democracia aparente, lo

cual nos sugiere que dicha transición fue pactada entre los partidos políticos PRI y PAN.

Un artículo periodístico reciente⁴⁹ nos dice que con el éxodo laboral a las grandes ciudades y a Estados Unidos, 25 millones de mexicanos siguen viviendo en poblados de menos de dos mil quinientos habitantes, según un diagnóstico de la CONAPO (Consejo Nacional de Población), sobre la situación demográfica del país.

Las autoridades reconocen que las localidades pequeñas “representan un reto” en materia de políticas sociales. Lo cual significa que “su lejanía” ha servido de excusa y justificación para no ser atendidas las necesidades básicas de estas poblaciones, así que en pleno siglo XXI y en medio de discursos modernizadores y democráticos, seguimos teniendo un alto número de poblaciones semi-abandonadas, muy parecidas a la Comala de Pedro Páramo, pues registran en su gran mayoría altos índices de marginación y su dispersión, según el gobierno hace “incosteable” la dotación de servicios básicos como agua, electricidad, salud y educación. De acuerdo con estimaciones de CONAPO, el 69% de los habitantes de localidades pequeñas, enfrentan grados de marginación “alto y muy alto”, mientras que 20% vive alejado de otros centros de población y de caminos y carreteras.⁵⁰

Esta es una explicación simplista que no permite comprender que la derrota del autoritarismo está inscrita en un complejo proceso de transición democrática. Bartra distingue dos ciclos de transición: el ciclo corto y el ciclo largo. El corto se inició con la crisis política de 1988, se extendió hasta las tensiones de 1994 y finalizó con las elecciones del año 2000. Durante este periodo se produjo la transición política a un sistema democrático. Pero las causas profundas de la transición que implican una gran crisis cultural, se inscriben en un ciclo largo que se inició en 1968 y que todavía no

⁴⁹“Viven 25 millones en minipoblados” Redacción del periódico *Reforma*, México, D.F., Domingo 20 de Febrero del 2005., p.14A Nacional.

⁵⁰*Ibidem*, p. 14A.

termina. Este ciclo largo comprende la crisis de las mediaciones nacionalistas que encarnaron en la anatomía del mexicano y el lento crecimiento de una nueva cultura política.

Precisamente en este ciclo de largo alcance podemos encontrar las señales de las nuevas formas de legitimidad. Por ejemplo, frente a la crisis del nacionalismo el gobierno priísta optó por impulsar el Tratado de Libre Comercio y la globalización; después, frente a los problemas de credibilidad impulsó una reforma política que instauró un mecanismo electoral autónomo y confiable. Con estas medidas el gobierno priísta precipitó su fin, aunque su objetivo fuera todo lo contrario: perpetuar su permanencia en el poder.

La oposición de izquierda cree necesario reconstruir la anatomía nacional, volver al nacionalismo revolucionario original (cardenista e incluso zapatista) y la utiliza como estandarte para su propuesta de lucha, bajo el argumento de que un país que no tiene una economía desarrollada, requiere de proteccionismo, pues los diferentes sectores de nuestra industria, no están al mismo nivel que las primermundistas y aún éstas reciben subsidios, como es el caso de ciertos productos agrícolas estadounidenses y europeos. Respecto a la pobreza, proponen un sistema económico que aminore los efectos negativos del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá.

En un análisis periodístico, nos dice Lorenzo Meyer⁵¹ que Vicente Fox (2000-2006) es el principal responsable -aunque no el único- de que en la contienda electoral de Julio del 2006, se haya perdido la gran oportunidad histórica de consolidar la calidad de la recién conquistada democracia política, debido a su injerencia en dichas elecciones, ya que a partir del 2005, desde la presidencia y usando todo su poder, Fox encabezó no tanto la campaña electoral de Felipe Calderón, sino la ofensiva contra Andrés Manuel López Obrador, en

⁵¹ Lorenzo Meyer, "Fox o la democracia elitista". Periódico Reforma, jueves 22 de febrero de 2007, Sección Opinión, p. 13.

un principio para cerrarle el paso mediante el juicio del desafuero para que no pudiera llegar a ser el candidato de la izquierda y posteriormente desde la más alta tribuna política y a través de spots presidenciales en radio y televisión en el 2006 estuvieron en el centro de esa especie de cruzada en contra del candidato de la izquierda; a la cual se sumaron su partido político –el PAN-, los grandes capitales, un buen número de medios de difusión, el Instituto Federal Electoral, el poder judicial, una buena parte del poder legislativo, gobernadores, iglesias, líderes sindicales y de partidos, intelectuales y finalmente los miedos y prejuicios clasistas e incluso racistas de una buena parte de la clase media mexicana.

Con ellos Fox afectó de manera negativa el proceso de consolidación de una democracia que aún no arraigaba y que es vital para el futuro político de México. Con ello surgió la polarización política propiciada por el desafuero del candidato de la izquierda y que desembocó en una movilización social. Esa polarización creció y se instaló entre nosotros después de la elección y tras provocar dos negativas. Una fue de la autoridad electoral que se negó al recuento de los votos a pesar de que así lo aconsejaba la pequeña diferencia entre ganador y perdedor. La otra fue de la oposición que se negó a aceptar la legitimidad de la victoria de la derecha y del proceso electoral mismo, argumentando que la conducta presidencial había sido ilegal e ilegítima.

En cualquier sociedad, la gran prueba de la calidad del juego político democrático no está tanto en el proceso para declarar a un ganador sino en la conducta de la oposición, es decir la democracia efectiva es la que permite que la disputa política transcurra de manera pacífica, civilizada y constructiva pese a la magnitud de los intereses en pugna y que al final, la parte perdedora ni pueda ni quiera –porque no le conviene- deslegitimar el proceso, sino todo lo contrario. Ese desde luego no es hoy nuestro caso.

Sin embargo, el poder estatal no sólo se legitima por un ejecutivo eficiente, un parlamento representativo y una vigilancia justa. Se legitima principalmente por un bienestar social generalizado que se refleja en procesos culturales, educativos, morales e informativos que establecen nuevas y diversas formas, relativamente autónomas de poder ciudadano.

Se trata de un nuevo espacio de poder más atravesado por los flujos culturales y simbólicos que por el intercambio de bienes materiales: un espacio legítimo, generador de legitimidad, pero hasta ahora poco y mal legislado, impulsado por una economía emergente que se basa más en la producción y circulación de las ideas y menos en la de objetos. Por lo anterior, nos damos cuenta que políticamente México retrocedió en el 2006, aunque aún no se puede saber las repercusiones que este evento tendrá.

Por otro lado y en relación al nacionalismo, Bartra sostiene que éste se encuentra erosionado y que existe una crisis como mecanismo legitimador, lo cual no sugiere un reemplazo hacia un nuevo nacionalismo: es más bien una señal de que comenzamos una época en que los fundamentos de la gobernabilidad no se encuentran en la exaltación ideológica de los valores nacionales. Es comprensible que esta situación haya alarmado a las fuerzas democráticas: en cierta medida estamos presenciando el derrumbe de viejos paradigmas progresistas y el surgimiento de amenazas renovadas.

Una parte de la izquierda ha enfrentado los nuevos procesos con una actitud conservadora, lo que en sí, parece ser una contradicción, pero lo que se entiende, es que se pretende preservar ciertas estructuras que protejan a los sectores más vulnerables dentro de la economía. También sería importante impulsar otros aspectos del proceso, como la ampliación de las autonomías democráticas y el combate a la corrupción empresarial, burocrática o la ligada al narcotráfico y al crimen organizado.

A pesar de que ciertos temores de la vieja izquierda son justificaciones, a veces caen en simplismos, al adoptar actitudes llamadas globalifóbicas, en lugar de analizar críticamente el proceso para descubrir aquellas facetas cuyo impulso puede auspiciar una elevación general de las condiciones y la calidad de vida. Bartra considera que el desarrollo capitalista no conlleva necesariamente un empobrecimiento material de la población, pero en cambio sí abre nuevos espacios que contribuyen al empobrecimiento cultural y espiritual de la sociedad, proveniente del fortalecimiento de poderes locales que en muchos casos recuperan tradiciones culturales provincianas imbuidas de costumbres religiosas y fanatismos étnicos, intereses caciquiles o corporativos; poderes que se aprovechan de la simplificación de las normas y de la autonomía, de lo que se llama el cuarto poder (o los poderes culturales, sobre todo en los medios de comunicación, en la educación y en las instituciones religiosas), para impulsar no los símbolos globalizadores del neoliberalismo y del mercado mundial, sino una extraña mezcla de valores conservadores y la arrogancia de los nuevos ricos. Un ejemplo de ello es la cultura del narcotráfico, combinación de catolicismo parroquial con crueles y desenfrenados apetitos de riqueza, cursilería ranchera y negocios internacionales.

2.3.4 Una revisión feminista: Blanca López de Mariscal, Julia Tuñón Pablos, Margo Glantz.

“No vender yo a mi pueblo, ellos venderme a mí”. Malintzin

¿Porqué abordar una visión feminista en esta investigación?

Primero, porque mi interés principal es conocer el proceso de construcción de la idiosincrasia en México y la población femenina configura un poco más del 50% de nuestros habitantes; segundo, porque O. Paz al abordar la concepción de la mujer, asegura que su participación se limita a la tarea de reproducir los valores que rigen a nuestra sociedad a partir de un modelo patriarcal, del cual ella es excluida por considerarla un ser inferior al asociarla con la *chingada* y la Malinche, es decir la madre mítica del mexicano, quien la adora y la desprecia a la vez.

Ante esta paradoja, surge el cuestionamiento ¿Cuál es el verdadero rostro de la mujer mexicana?

Debido a que la Historia es herramienta indispensable para rescatar la memoria de la realidad pasada y ayuda a escapar del silencio y la manipulación al proporcionarnos herramientas para poder analizar dimensiones sociales de estructuras, acciones o procesos sociales; en este capítulo recurro a ella al abordar las tesis de Blanca López de Mariscal, Julia Tuñón Pablos y una compilación de varios autores hecha por Margo Glantz, sobre la Malinche, quienes se dan a la tarea de examinar y rescatar el papel de la mujer en la historia, como ser humano y social.

La Malinche merece especial atención, por su significación mítica y política⁵², lo cual la convierte en una figura fundamental de nuestra historia, como elemento providencial para el triunfo de Cortés en la Conquista; con ella da inicio el mestizaje, sin embargo la historiografía la envuelve de un halo sospechoso ¿Es heroína o traidora?

Un destino singular la caracteriza, pues simboliza la madre del mexicano mestizo, es ella la responsable de nuestro estigma femenino de traición y culpa, aún vigente en nuestro imaginario cultural, al grado que en *El Laberinto de la Soledad*, Octavio Paz la fusiona nada menos que con la Chingada.

⁵² Se entiende como *polis*, el sujeto que participa de su realidad social.

Gloria Anzaldúa cita a Malintzin⁵³:

“No vender yo a mi pueblo, ellos venderme a mí”.

A Malinali, Tenepatl o Malintzin se le conoce como la Chingada... el peor tipo de traición es el que pretende hacernos creer que la mujer india que llevamos dentro es la traidora. Nosotras, indias y mestizas, civilizamos a nuestro indio interior y la brutalizamos y la condenamos...

Este tema ya ha sido abordado en la literatura, por ejemplo Elena Garro, aborda este tema de la culpa y la traición femenina en el cuento “La culpa es de los tlaxcaltecas” donde aludiendo a nuestras raíces ancestrales, el personaje femenino, decide renunciar a su posición social, a la comodidad de un hogar y de un marido frío e indiferente, para huir con un indígena.

Julia Tuñón Pablos considera que históricamente, la mujer ha sido objeto de un doble juego: sublimadas en el mito, en la realidad participan socialmente como un objeto de subordinación en razón de su biología.

La sociedad, al imponer estereotipos de género, ha limitado las

capacidades naturales, ya que ni el hombre es sólo razón, ni la mujer sólo biología. Ambos poseen razón y sentimiento, de su reconocimiento y aceptación depende un mejor proyecto humano.

Iniciaré esta exposición, a partir de la línea de análisis de López de Mariscal, quien estudia el papel femenino a partir del mundo prehispánico, apoyada en las Crónicas de Indias.

El mundo previo a la Conquista española es sumamente complejo. En el territorio que actualmente ocupa la nación mexicana, se desarrollaron múltiples civilizaciones. A la llegada de los españoles, la cultura dominante de Mesoamérica era la mexicana; así que la lucha se dio básicamente entre mexicas y españoles.

⁵³ En su libro *Borderland, La Frontera, the mestiza*, citada por Margo Glantz en *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Ed. Taurus, México 2001, p. 13.

La sociedad mexicana era claramente patriarcal, aunque las tradiciones que aludían a formas matrilineales⁵⁴ de existencia estaban presentes, por ejemplo la forma de sucesión del Tlatoani⁵⁵ contemplaba la línea femenina.

Las Crónicas de la Conquista o Crónicas de Indias, efectuadas por conquistadores españoles, mestizos e indígenas nos dejaron como legado de este acontecimiento histórico, crónicas y cartas de relación que conservaron para la posteridad, la experiencia vivida en el proceso del descubrimiento, conquista y colonización del continente americano.

Los historiadores de la Conquista, centraron también su atención en relatos sobre los hechos cotidianos de conquistadores y razas aborígenes. Es a través de estos narradores que los receptores tenemos la oportunidad de entrar en contacto con estas mujeres que tomaron parte en la historia.

En términos generales, existe la idea de que todas las mujeres indígenas que participaron en el proceso de la Conquista y dominación novohispana fueron seres sobre los cuales el hombre tuvo derecho de uso y abuso, además se cree que aceptaron pasivamente su condición de inferioridad y que se dejaron manipular por los "verdaderos protagonistas" del drama americano, es decir, por los varones.

En el imaginario cultural actual, se concibe a la mujer como el ser sumiso y pasivo que O. Paz ha incluido en el arquetipo que describe en *El Laberinto de la Soledad*, sin embargo, los cronistas de Indias, hacen también y con mucha insistencia, referencia a otro tipo de mujeres cuyo comportamiento dista mucho de esta posición pasiva a

⁵⁴ En relación con la regulación de la vida familiar a lo largo de las generaciones, la secuencia determinada por la madre, de pertenencia a un grupo y adquisición de nombre y status, así como la configuración del derecho sucesorio.

⁵⁵ La cúspide del gobierno teocrático, representante de la casta del poder, era el tlatoani. Dicho gobierno asumía un control férreo, centralizado en un complejo aparato estatal que regulaba todas las actividades económicas e ideológicas y conformaba rígidamente los estratos sociales y las formas y tiempos del trabajo. La movilidad social era casi nula.

la que alude Paz. Ellos nos hablan de mujeres dispuestas a participar en la Guerra de Conquista, para auxiliar a su pueblo, dispuestas a luchar para salvaguardar su integridad sexual, aún hasta la muerte, dispuestas a proteger la vida de sus hijos o las de sus maridos frente al invasor, a defender sus casas y su ámbito familiar, a hacer valer sus costumbres y su forma de pensar, en fin, a preservar su espacio vital y no permitir ser dominadas, participando activamente en la defensa de sus principios y sus derechos.

López de Mariscal nos refiere a una de estas mujeres que aparece en un pasaje de *La verdadera historia de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. En ésta, el soldado de Hernán Cortés nos narra cómo al desembarcar en las costas de la isla de Cozumel entraron en contacto con un náufrago español, un cristiano de nombre Jerónimo de Aguilar, que había estado viviendo como esclavo de los mayas durante dos años. Después de pagar un rescate por él y "comprar" su libertad, Cortés lo manda en busca de un compañero suyo: Gonzalo Guerrero. La primera sorpresa se presenta cuando el lector se entera de que esta personaje no desea dejar a los indígenas y regresar al mundo civilizado de los españoles, he aquí los argumentos que da:

"Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos y tiénenme por cacique y capitán cuando hay guerras: íos vos con Dios, que yo tengo labrada la cara e horadadas las orejas".⁵⁶

En su argumentación, vemos que una de sus razones de peso para quedarse es la de tener una familia. Luego prosigue:

"...e así mismo la india mujer del Gonzalo habló al Aguilar en su lengua muy enojada, y le dijo: "Mirá con que viene este esclavo a llamar a mi marido: íos vos y no curéis de más pláticas..."⁵⁷

Evidentemente estamos ante una mujer de carácter, que desprecia al intruso Aguilar, llamándolo "este esclavo".

⁵⁶ Bernal Díaz del Castillo p.64., citado por Blanca López de Mariscal, *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista*. Ed Colegio de México, México, 2004, p. 23

⁵⁷ Bernal Díaz del Castillo, p. 64, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p.23.

López de Mariscal prosigue diciendo que la escena fue una gran revelación, pues no sólo nos encontramos ante un español que está dispuesto a defender la integridad de una familia producto del mestizaje, sino que estamos frente a una mujer –hija de un cacique maya-, que no permite que le arranquen a su marido, estamos frente a un personaje femenino muy diferente de aquellas mujeres que originan el arquetipo del que antes hablamos, una mujer que no tiene nada que ver con la madre violada, preñada y abandonada que con tanta liberalidad se ha manejado en los textos que analizan al mexicano y sus características.

Esta es una muestra del comportamiento heterogéneo femenino, pues lo mismo se ha encontrado mujeres pasivas que aceptan su condición de conquistadas, que las que se asemejan a la mujer de Guerreño, quien, habiendo reaccionado a la agresión, obtiene resultados.

La mujer como objeto de donación es una imagen demasiado difundida para que podamos ignorarla, no podemos negar que el arquetipo existe y que se maneja en México, pero ¿significa lo mismo para el hombre americano la donación de jóvenes doncellas, que para el europeo? O ¿hay en el acto de la entrega un sentido que se escapa a nuestro razonamiento occidental? ¿Qué significó para el hombre americano el encuentro con los extranjeros? Estos y otros cuestionamientos son abordados por López de Mariscal.

López de Mariscal asegura que en la cosmovisión de los indígenas no existía un imaginario colectivo en donde ubicar a los recién llegados, de no ser la categoría de seres superiores. En *el Diario* de Colón, queda este registro:

“Ellos también tenían a gran maravilla nuestra venida, y creían que éramos venidos del cielo” (Colón, *Diario*, 22 de octubre).

En el libro XII del Códice Florentino, una y otra vez encontramos que los informantes de Sahagún se refieren a los recién llegados como

dioses, y a que entre los pueblos nahuas el mito del regreso de Quetzalcóatl, el dios responsable de la creación de la quinta humanidad, era una realidad viva.

El gran error de apreciación, al clasificar como dioses a Cortés y su gente, lo comete Moctezuma. Una y otra vez manda a sus pochtecas a rendirles homenaje y a ofrecerles sus presentes, los cuales eran atributos de los dioses, el tesoro mismo de Quetzalcóatl y sus atavíos: máscaras de serpientes de turquesa, travesaño para el pecho de plumas de quetzal, collar tejido con disco de oro y demás.

Junto con estos regalos, Cortés también recibe doncellas. Este acto en el mundo mesoamericano responde a su particular cosmovisión y no puede juzgarse a partir de una escala de valores occidental. Las mujeres ofrendadas en primera instancia eran para "hacer generación", es decir para reproducirse y establecer un parentesco entre indígenas y españoles.

Las doncellas regaladas eran hijas de los principales, no podía ser de otra manera si prevalecía el concepto de que los recién llegados eran dioses. Surgiría así una raza superior, como resultado de la unión entre los *teules* y las doncellas principales. Para los totonacas y tlaxcaltecas la unión tenía como finalidad protegerlos de los temibles aztecas y sellar la alianza con los recién llegados.

También había mujeres que eran ofrecidas para ser sacrificadas o como sirvientas. Los hombres en la mayoría de los casos eran regalados para el oficio de tamemes o cargadores y en otros casos, destinados a la guerra.

Existe una profunda diferencia entre la forma en que los pueblos mayas recibieron a los españoles y la acogida que les dieron los habitantes del altiplano central. Para los aztecas, existía la convicción de que los recién llegados eran dioses; por ello su reacción de asombro y desconcierto, la ofrenda de presentes y donación de doncellas.

En la conquista de la zona maya no sucede así; probablemente porque entre ellos no existía el mito de la partida y el regreso de Quetzalcóatl; seguramente porque cuando los españoles llegaron, ellos ya estaban alertados de su comportamiento y crueldad.

Los textos nos dicen que a la llegada de Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero - anteriormente mencionados - a tierras mayas, éstos son capturados por los mayas y hechos esclavos. Los mayas de Yucatán no pensaron que los conquistadores fueran dioses, desde un principio los llamaron *dzules*, que quiere decir forasteros, pero ciertamente también los aterrizaron. Nada de ofrendas, nada de tesoros y desde luego, nada de mujeres.

De esta forma se da inicio el mestizaje. Para el español que viene a la conquista del Nuevo Mundo, el mestizaje no es un fenómeno extraño, él mismo es producto de muchas mezclas; la Península Ibérica había atestiguado ocupaciones sucesivas de celtas, iberos, griegos, latinos, visigodos y árabes entre otros.

Gonzalo Guerrero, de quien ya hemos hablado, representa sólo una muestra documentada de españoles, que habiendo formado familias mestizas empujado por las circunstancias, en el momento de escoger entre la familia y su regreso al mundo occidental, optan por quedarse con su nueva gente y renuncian a su pasado por el nuevo hogar.

López de Mariscal, menciona el siguiente caso más documentados por el soldado Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*:

“Lope de Oviedo, mi compañero, dijo que quería volverse con unas mujeres de aquellos indios... que quedaban algo atrás. Yo porfié mucho con él que no lo hiciese, y pasé muchas cosas y por ninguna vía lo puede detener; y así se volvió, y yo quedé solo con aquellos indios”.⁵⁸

Cabeza de Vaca continúa su camino que lo lleva a reencontrarse con los cristianos y en La Florida se queda otro español que opta por las compañeras indígenas. No son los únicos ejemplos, pero bastan como

⁵⁸ Cabeza de Vaca, 530, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 64.

muestra para recapacitar sobre otro tipo de relación que se da entre el español y la mujer india, una forma de relacionarse de la que no se suele hablar, pero que está presente en la crónica de Indias.

No todas las mujeres mesoamericanas fueron entregadas en donación o tomadas como botín de guerra. Existe un gran número de mujeres que jugaron un papel activo como oponentes de los españoles en el enfrentamiento de la conquista; encontramos mujeres que lucharon defendiendo activamente a sus familias, e incluso que tomaron las armas y pelearon cuerpo a cuerpo contra los españoles.

Fernández de Oviedo, en la *Historia general y natural de las Indias*, deja constancia de una mujer de un cacique que ante la inminencia de la

ejecución de su marido, como resultado de una sublevación, decide tomar sobre sí la responsabilidad de los acontecimientos y ruega se le juzgue a ella a cambio de la liberación de su esposo:

“Capitán, sábete que yo aconsejé á mi marido que hiciesse rebelar al cacique y que matasse á todos los chripstianos, y que yo tengo mas culpa que todos, mi marido en todo se aconsejaba conmigo, é no hacia mas de lo que yo le decia” (Historia, I, 232).⁵⁹

Tenemos aquí a una mujer que es consejera de su marido, que a través de él tiene influencia para que el cacique se rebele y que, además está dispuesta a dar la cara y afrontar su responsabilidad como instigadora de la intriga.

En donde más se acentúa la actitud de defensa de las mujeres, es en la zona maya, ya que como se menciona anteriormente, los mayas no las entregaron como ofrenda, ni recibieron a los españoles como si fueran dioses. En la región que ahora comprende los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y parte de Guatemala vemos la huida, el miedo y la quema de sus propios pueblos para impedir que los conquistadores se apoderen de ellos. Defender a las mujeres en los pueblos amerindios es una actitud arraigada en el comportamiento de

⁵⁹ Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p 91.

los pueblos conquistados. Torquemada comenta sobre la defensa de los indios de Tlaxcala:

"... en lo cuál se ofrecía de ser el primero que pelease o muriese por la religión, por la patria, por los hijos, por las mujeres, por la honra y nombre de Taxcalla, tan famoso en toda la tierra".⁶⁰

Como la amenaza del maltrato y la explotación era una realidad innegable, era preferible dejarse morir o aniquilar a los hijos antes de permitir que se les tomara como prisioneros:

"Viéndose así aquestas gentes, en tan infelice y abatido y mortífero estado, por salir presto dél, muchos se mataban, bebiendo de aquel agua ó zumo, que arriba dijimos... las mugeres, si se empreñaban, tomaban hierbas para echar las criaturas muertas y desta manera, perecieron en esta isla muchas gentes". (Las Casas, Historia, 93)⁶¹

Los pueblos americanos parecen tener un profundo aprecio por la continuación de la estirpe, por la honra de los antepasados y por la unidad familiar.

Sin embargo debemos admitir que es frecuente encontrar en el pensamiento colectivo de los mexicanos y las mexicanas actuales la concepción de que la mujer es el ser sumiso y pasivo que Octavio Paz ha incluido entre los arquetipos que describe:

Si la Chingada es una representación de la madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés... [Ella] se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles.⁶²

Parece ser que a Octavio Paz le faltó ahondar más en el conocimiento de la cosmovisión mesoamericana, antes de definir tan determinadamente los arquetipos y cánones sobre nuestra idiosincrasia.

⁶⁰ Torquemada, 107, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p 120.

⁶¹ Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 124.

⁶² Octavio Paz, *op. cit.*, p. 78.

¿Con qué autoridad se atreve entonces Octavio Paz a afirmar que las indias se entregaban fascinadas a los conquistadores?

Los cronistas nos informan que en las sociedades amerindias, existen mujeres gobernantes. En el periodo clásico del mundo maya encontramos mujeres dirigentes en ciudades estados.

En las cortes reales, las mujeres cubrían un importante papel en la vida cívica y religiosa que les era negado en otras culturas mesoamericanas. De ellas tenemos noticias gracias a las estelas e inscripciones de sus centros ceremoniales.

Las deidades femeninas ostentan una evidente personalidad, la reina Xolc de Yaxchilán (que significa escudo de jaguar) era el vínculo para comunicarse con sus ancestros, conjura la visión de la serpiente y manipula los relámpagos, cuenta la leyenda que una misteriosa fuerza partió en dos la montaña, para revelar el maíz. En Palenque encontramos a Zac-Kuk y Kanal-Ikal, la madre y bisabuela de Pacal, respectivamente, de quienes se dice que existen testimonios reales de su gobierno.⁶³

Sobre Malintzin, López de Mariscal asegura que es el prototipo de la mujer que actúa como "auxiliar" de los españoles; ella se convierte, como ninguna otra, en un elemento nuclear para realizar la conquista. Es el arma más eficiente de Hernán Cortés, porque, con su capacidad lingüística, abre todas las puertas y descubre todos los secretos del mundo mesoamericano.

Durante los primeros meses de la llegada de los españoles, un grupo de 20 doncellas, incluida Malintzin, fueron donadas en la costa de Tabasco, después de la batalla de Cintla. Sirvieron eficazmente para llevar a cabo la conquista, ya que son ellas quienes conocen los secretos de la tierra, poseen información sobre rutas y reinos, saben del procesamiento de las especies comestibles y medicinales, entienden de usos y costumbres.

⁶³ Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 94.

Sin ellas seguramente la conquista habría tomado otro derrotero. El grupo español, encabezado por Bernal Díaz del Casitllo se congratula, al relatar los sucesos el 15 de marzo de 1519 quien después de enumerar los valiosos presentes de oro que habían sido entregados por los caciques y principales de "aquel pueblo de Tabasco", exclama⁶⁴:

"Y no fue nada este presente en comparación de veinte mujeres, y entre ellas una muy excelente mujer, que se dijo doña Marina, que así se llamó después de vuelta cristiana." ⁶⁵

Y es que Malintzin, como dice uno de los soldados de Cortés, Andrés de Tapia:

"Sabe dos lenguas, y nuestro español intérprete la entendie, y supimos de ella que siendo niña la habien hurtado unos mercaderes é llevádola á vender a aquella tierra donde se habie criado; y así tornamos á tener intérprete."⁶⁶

Es interesante conocer el antecedente de Malintzin, respecto a su procedencia, ya que había sido regalada o vendida a un cacique xicalanca (presumiblemente ubicado en la zona maya), debido a ello podía hablar las lenguas maya y náhuatl.

En los textos que proceden de los cronistas españoles que convivieron con Marina, no se encuentran indicios de que la mujer haya permanecido con Cortés y su gente en contra de su propia voluntad. Por el contrario, cuando en Cholula se le presenta la oportunidad de huir, de refugiarse con su propia gente y abandonar a los conquistadores en manos de sus enemigos – según narran los cronistas españoles –, permanece al lado de Cortés.

Parece entonces que la participación de Malintzin en la conquista, como ayudante de los recién llegados, va más allá de su condición de objeto, o de su fascinación por el conquistador, es también un acto de voluntad, una opción. Marina parece decidir por sí misma y cuenta

⁶⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁵ B. Díaz del Castillo, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁶ Andrés de Tapia, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 67.

con los atributos de inteligencia destacada, belleza y personalidad, ya que en las crónicas se encuentra admiración por esta mujer de extraordinarias cualidades⁶⁷

[...] digamos cómo doña Marina, con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenía, que con oír cada día que nos habían de matar y comer nuestras carnes, y habernos visto cercados en las batallas pasadas, y que ahora todos estábamos heridos y dolientes, jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer.⁶⁸

Díaz del Castillo no puede ocultar su reticencia respecto a su condición de mujer y ser de la tierra americana. Por eso cuando habla de su valor, éste sólo puede ser calificado de varonil, y su esfuerzo, "muy mayor que el de mujer".

Entre las cualidades de Malintzin encontramos que tiene además dotes de ejecutiva. Marina da órdenes:

"[...] y la doña Marina tenía mucho ser y mandaba absolutamente entre los indios en toda la Nueva España." ⁶⁹

Lo mismo se nos presenta como una mujer dirigente, que como una persona que persuade; ella posee el arma de la comunicación y a través de su discurso, dicen los cronistas, movía las voluntades a su conveniencia:

"Y la doña Marina fue y les habló de tal manera, que lo sabía muy bien hacer y con dádivas vinieron luego con ella."⁷⁰

La relación entre Marina y Cortés se hace tan estrecha que termina en una identificación entre ambos personajes; ellos se funden en una sola entidad que toma el nombre de Malinche.

Jean Franco⁷¹ nos ofrece un planteamiento diferente, libre de juicios moralistas y que nos permite mirar a este personaje desde una perspectiva positiva y enriquecedora.

⁶⁷ Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁸ B. Díaz del Castillo, citado por Blanca López de Mariscal, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁹ Durán citado por Margo Glantz en *La Malinche, sus padres y sus hijos*. Ed. Taurus, México, 2001, p. 214

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 214

⁷¹ Abordado por Margo Glantz, *op. cit.*, p. 214.

Sabemos a través de Bernal Díaz del Castillo, que de niña, Malintzin fue entregada o vendida a comerciantes y que termina como esclava del jefe de Tabasco, quien posteriormente la regala a Cortés.

Esta niña regalada o vendida tiene que abandonar el hogar donde nació para irse a vivir a un hogar ajeno.

Este hecho nos muestra una doble crisis: la de la separación de la madre, y más allá: la separación de la comunidad y por lo tanto la imposibilidad de toda identidad previamente constituida. El desarraigo a la comunidad y el desapego a su objeto primario de identidad podrían ser causas justificadas de su conducta de adulta. Y si esto no fuera suficiente, en un estado patriarcal en que la mujer es subordinada a los designios masculinos, Malintzin simplemente acata la orden de servir a su nuevo amo (cuando menos al principio). Y más aún, no podemos dejar de lado que antes de ser católicos, tanto los mexicas - como símbolo de las diversas culturas prehispánicas -, como los españoles tenían costumbres poligámicas. Particularmente a los indígenas de alto rango: guerreros y caciques, les estaba permitido tener una esposa y varias concubinas, quienes eran respetadas.

Este antecedente es útil hilo conductor que nos ayuda a entender mejor esta parte de la idiosincrasia indígena al momento de la Conquista y en especial la aceptada y avalada costumbre que permitió a Malintzin conducirse libremente en la estrecha relación que estableció con Cortés.

En el siglo XVI, esta mujer pasaba de una sociedad en que su status era determinado no solamente por nacimiento, sino también por un sistema que la convertía en mercancía. La Conquista le ofrece la posibilidad de consolidarse como persona, primero por medio del bautismo, luego por la maternidad, y luego por el contrato del matrimonio que la convierte en sujeto legal.

El difícil problema de afrontar nuestra identidad, se aligera culpando a la Malinche por su adhesión a Cortés y su participación en la

colonización. J. A. Manrique nos dice que la debilidad del ser masculino se compensa culpando de sus males al ser femenino. En el cristianismo, "al culpar a Eva de la caída, culpamos a nuestras madres y a nuestras esposas y creemos ilusamente liberarnos de nuestras propias culpas".⁷²

Jean Franco considera que la Malinche no subvierte la separación de los dos mundos, más bien actúa como puente y nos afirma en nuestra modernidad. Ella es una mujer intercambiada, pasa por una especie de conversión cultural, por la que ella opta conscientemente. Rechazando la imagen de la Malinche traidora, Todorov, interpretado por Jean Franco⁷³, comenta que es el primer ejemplo y por esta razón el símbolo del mestizaje de culturas. La Malinche afirma positivamente el mestizaje en vez de la pureza (azteca o española) y confirma la importancia del papel de intermediaria. Ella no se somete sencillamente a otro, adopta su ideología y usa ésta para mejor entender su propia cultura, como atestigua la eficacia de su conducta. Es el símbolo de la mezcla de dos culturas: por lo tanto anuncia el estado moderno de México y más allá, nuestro estado presente porque, aunque no somos todos bilingües, sí somos bi o triculturales. Aquí se observa que el neocolonialismo fabrica sus aliados, proponiendo un nuevo modo de participar en el centro. En el siglo XVI, la participación en el centro se sellaba por varios "contratos" que daban a la Malinche su carta de pertenencia como sujeto legal: el bautismo que marca su inclusión en la iglesia universal, la maternidad que le otorga un lugar legítimo en la sociedad, es también madre de Martín - cuyo padre es Hernán Cortes -, que es legitimado por el papa y finalmente el contrato de matrimonio con Jaramillo le confirma su legalidad. Malinche no representa a los indígenas políticamente, pero sí simbólicamente.

⁷² Jorge Alberto Manríquez. "Malinche", en *La Malinche, sus padres y sus hijos* de Margo Glantz. *op.cit.*, p. 249.

⁷³ Margo Glantz, *op. cit.*, p. 205.

Doña Marina se transforma en agente principal de la circulación de representaciones culturales. Es una mujer intercambiada, una figura de los márgenes y del centro, una esclava y una gran señora, que sincretiza dos mundos en conflicto y engendra un nuevo mundo: Comunicación y conjunción articuladas en lo femenino.

Se dice que Cortés encuentra en la Malinche, su propia compañera.

La

palabra compañera, menos abrupta que amante, permite la conjunción

de lo sexual y lo ideológico, ocultando la violencia previa implicada en la

condición de sierva convertida en regalo.

Jean Franco nos demuestra una apertura frente al duro análisis reduccionista que ha caracterizado nuestro pasado, de esta manera nos acerca a un mejor entendimiento sobre nuestra intrincada naturaleza humana, antecedente de nuestro ser social.

3. Análisis de la novela *Pedro Páramo*

3.1 Algunas consideraciones teóricas acerca de la convergencia entre la Literatura y la Sociología.

La Sociología de la literatura es una especialidad de la Sociología que se ocupa de las condiciones y efectos sociales de la creación literaria, así como de las formas específicas de conducta y trato social que parecen estar relacionadas con la elaboración, tradición, difusión y recepción de objetos y contenidos literarios. Plantea principalmente los problemas de la conducta humana –determinada por valores y normas- que se reflejan en la literatura.¹

En concreto, las investigaciones de la sociología de la literatura tratan en especial acerca de los problemas 1) de la relación entre literatura y crítica literaria; 2) de los modelos sociales y las implicaciones ideológicas de las tendencias literarias; 3) de la configuración del gusto por parte de determinados grupos de productores de literatura con determinado *status* social; 4) de la relación entre cultura de masas y élites literarias; 5) de las costumbres y hábitos de lectura de las distintas clases y grupos sociales.²

La Sociología moderna de la lectura abordada por Mukafowský³, plantea que el fenómeno semiótico⁴ incluye por una parte la obra material o el texto literario y por la otra, su interpretación a través de una conciencia colectiva, es decir de lectores que quieran participar en este proceso. Esta interpretación calificada de *objeto estético*, está sometida a

¹ Karl Heinz Hillmann, *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, op. cit., p. 875.

² Karl-Heinz Hillmann. op. cit., p. 876.

³ Citado por Edmond Cross en “Sociología de la Literatura” en *Teoría Literaria* publicado bajo la dirección de Marc Angenot, Jean Bessière, Douwe Fokkema, Eva Kushner. México, 1993. Ed. Siglo XXI. P. 146.

⁴ Semiótica y semiología es parte del proyecto de una teoría general de los signos, éstos pueden o no ser lingüísticos. Barthes y Eco, consideran que todos los fenómenos de la cultura pueden ser observados como

procesos de transformación bajo el efecto de algunos factores, entre los que se privilegian la evolución del campo literario o también la crítica y todos los textos normativos que renuevan los criterios de los juicios estéticos. A partir de esta perspectiva, Jauss⁵ elogia una historia literaria que se basaría “en una estética del efecto producido y de la recepción” y propone la noción de *horizonte de expectativa* y la define no sólo mediante el conjunto de conocimientos del lector en el campo literario, sino también por su experiencia en todos los terrenos de la vida cotidiana. Si el poder creador de la literatura predetermina así nuestra experiencia, no es sólo por el hecho de que ésta sea un arte que rompe con la novedad de sus formas el automatismo de la percepción cotidiana. La obra literaria nueva se recibe y juzga no sólo por contraste con un segundo plano de otras formas artísticas, sino también en relación con el segundo plano de la vida cotidiana.

La distancia que separa lo que espera el lector y la nueva forma estética que se le propone se denomina *distancia estética*, es decir un mismo texto innovador puede provocar o no esta reacción; en el caso en que el lector acepte tratar de participar, mediante una actitud comprensiva, en este cuestionamiento, se produce una fusión de horizonte, que renueva la dinámica de los movimientos estéticos. Es obvio que son las estructuras textuales las que determinan en último término las reacciones del público.

Ahora bien la relación que existe entre la *estética de la recepción de un horizonte de expectativas* y los juicios literarios, están muy influidos por los supuestos ideológicos respectivos. Los juicios de los lectores intérpretes no están determinados en primer lugar por criterios

sistemas de signos cuya función es originar contenidos culturales, por ejemplo, el culto, la moda, las fiestas, etc. Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, 1998, Ed. Porrúa, p. 452.

⁵ Citado por E. Cross en “Sociología de la Literatura”, *op. cit.*, p. 146.

estéticos; los criterios de apreciación son con gran frecuencia de orden extraliterario; los criterios estéticos sirven muchas veces para corroborar un juicio ideológico previo.⁶

La Sociología de la Literatura cuya función y objeto de estudio son explicados por Edmond Cross, aborda dos géneros que se exponen enseguida:

1) La Sociología de los contenidos, que se interesa por el fenómeno sociológico que representa el fenómeno literario y no en la literatura como tal, considera que la obra literaria es un documento histórico que ofrece testimonios directos sobre la realidad de las sociedades implicadas, de donde se distinguen varias opciones, la más importante está representada por el análisis de contenido norteamericano que se interesa por analizar los textos de la literatura trivial, las "short stories" de las revistas populares, las cuales reflejan valores y comportamientos sociales. De esta sociología se desprenden diversos temas abordados por la literatura, de esta forma el texto de ficción se convierte en un documento histórico por así decirlo, ya que refleja y expresa situaciones problemáticas, sentimientos, etc.:

"Un estudio de este tipo nos parece de una riqueza incuestionable para la comprensión de nuestra época puesto que analiza el alimento intelectual y sociológico que es el sustento de toda una capa de la población."⁷

De esta forma, el texto además de informar, adquiere relevancia significativa. Edmond Cross, considera que la obra literaria logra en efecto lo que los periódicos no pueden ni pretenden lograr, gracias precisamente a su capacidad de acumular información, así "el arte es el medio más económico y más denso de conservar y transmitir

⁶ Jurt, citado por Edmond Cross en "Sociología de la Literatura" en *Teoría Literaria*, de Marc Angenot, México, Ed. Siglo XXI, p. 148.

⁷ Zalamansky, citado por Edmond Cross, *op. cit.*, p. 150.

información”⁸. Pero esta cualidad de la información no se podría percibir en una antología de pensamientos aislados, recogidos a partir de criterios de selección exteriores a la obra.

Las gestiones que el escritor debe hacer antes de escribir su obra tienen a su favor varios méritos: exploración de las condiciones de existencia del fenómeno literario, iluminaciones externas de algunos elementos socializados del mensaje, sensibilidad a la cultura de masas, etc., así el campo de lo literario ensancha su horizonte y desempeña también un papel liberador, al exponer su experiencia, observación y conocimiento.

2) La sociología de los géneros literarios no se ocupa de estudios específicamente centrados en uno u otro género, sino sobre todo en investigaciones que buscan determinar relaciones entre la evolución de las estructuras sociales y el surgimiento de nuevos géneros literarios. Tal es el caso de la epopeya medieval, portadora de los valores de la nobleza de espada y que dominó hasta el siglo XVII, el cual cederá el paso con Luis XIV, a la tragedia de la nobleza de las Cortes. La tragedia a su vez será suplantada por la novela en el momento del ascenso económico y político de la burguesía. La desaparición eventual del drama y de su sustitución por la televisión, ejemplifica este tipo de búsqueda.

La teoría de la novela, escrita y publicada en 1920, por Georgy Lukács, se interesa en la evolución de las formas épicas y dramáticas, en relación con una civilización cerrada y problemática, en el que “ni la separación entre el hombre y el mundo, ni la oposición del Yo y del Tú podrían destruir esta homogeneidad”⁹

Siguiendo a Lukács, el sentido de la evolución de esta civilización corresponde a la estructuración del mundo: epopeya, tragedia, filosofía; no obstante el mundo cerrado que nos asfixia, hemos descubierto que el

⁸ Lotman,, citado por Edmond Cross, *op. cit.*, p. 150.

⁹ Lukács, citado por E. Cross, *op. cit.*, p. 151.

espíritu es creador, razón por la cual, los arquetipos han perdido definitivamente su evidencia objetiva y el pensamiento humano ha seguido el camino infinito de la aproximación siempre inacabada. Esta es la razón por la cual la literatura ha introducido a su universo, la incoherencia estructural del mundo los sentimientos y las contradicciones de la vida.

Lukács sostiene que aquello que separa la epopeya del drama o de la tragedia, su frontera decisiva, proviene de que "el objeto de toda poesía épica no es nada más que la vida". El *yo* empírico y el *yo* inteligible se oponen entre sí al deber ser y así "el drama da forma a la totalidad intensiva de la esencia"; pues "existir es ser cosmos para el drama, apoderarse de la esencia, poseer su totalidad" Es por ello por lo que "el protagonista del drama ignora toda aventura y el acontecimiento que se tendría que convertir para él en aventura se transforma en destino."

La novela, considerada el último avatar de la gran literatura épica, se presenta como el producto de nuevos "datos histórico filosóficos." Epopeya de un mundo sin dioses, es "la forma de la virilidad madura en contraposición a la infantilidad normativa de la epopeya", implica una ruptura entre la interioridad y la aventura, entre el hombre y el mundo.¹⁰

Es preciso que en esta forma se incorporen todas las fallas y todos los abismos que implica la situación histórica y que no pueden estar cubiertos por artificios. Así pues, el espíritu fundamental de la novela, aquel que determina la forma de ésta, se objetiva a través de la psicología de los protagonistas novelescos: sus héroes están siempre en búsqueda. Lukács termina definiendo a estos protagonistas como individuos problemáticos, es decir personajes dominados por ideas planteadas como inaccesibles, irreales a partir de que se han transformado en ideales. Dice que la individualidad pierde entonces "el

carácter inmediatamente orgánico que hacía de ella una realidad no problemática, al convertirse en su propio fin, puesto que aquello que le es esencial y hace de su vida una vida verdadera, la individualidad lo descubre en ella, no a título de posesión ni como fundamento de su existencia, sino como objeto de búsqueda.¹¹

Así, la novela supone a la vez y de manera contradictoria una adecuación del individuo al mundo –y en esto se asemeja a la literatura épica- pero también una ruptura, porque es precisamente el producto de nuevos “datos histórico filosóficos”, lo cual implica una oposición entre el sujeto y el objeto, entre la interioridad y la exterioridad, entre el protagonista y su universo.

Aunque sigue siendo problemática la reconciliación entre la interioridad humana (o existencialismo) y el mundo, ya no se presenta como un objetivo inaccesible.

En el ámbito mexicano, las instituciones financiadas por el Estado - Bellas Artes, Conaculta, dentro de ella, la literatura – concebida como campo social – son expresiones del aparato ideológico de estado, en la medida en que éste último forma parte de una estructura en la que las interacciones de los diferentes campos están sometidas a una dominación propia del sistema capitalista de Estado.

Articulada desde sus orígenes con los aparatos ideológicos de Estado, que son ante todo la religión y después el sistema escolar y universitario, la literatura es un campo social que junto con la música, la pintura, la escultura o el teatro conforman la cultura.

El estudio de las diferencias lingüísticas y su relación con la política y la sociedad ha sido abordado por diferentes estudiosos. Bourdieu¹² deduce

¹⁰ *Ibidem*, p. 152.

¹¹ *Ibidem*, p.152.

¹² Citado por Edmond Cross, *op. cit.*, p. 158.

la noción de lengua legítima con respecto a la cual se constituye un sistema estructurado de diferencias sociales. Así se dejaría ver un campo lingüístico que se articularía en la estructura de los estilos expresivos para reproducir en su orden la estructura de las distancias que separan objetivamente las condiciones de existencia.

“Esta producción de instrumentos de producción tales como las figuras de palabras y de pensamiento, los géneros, las maneras o los estilos legítimos y más generalmente, todos los discursos consagrados a dar autoridad y a ser citados como ejemplo del “buen uso” confiere a aquel que lo ejerce un poder sobre la lengua y por ello sobre los simples usuarios de la lengua y también sobre su capital”¹³.

Para describir fenómenos en parte similares, pero vistos desde una perspectiva diferente, P. Zima¹⁴ habla de *situación sociolingüística*, susceptible “de sacar a la luz aspectos sociales e ideológicos de la organización semántica y narrativa del lenguaje” y que parte del supuesto de que se tomen en cuenta la heterogeneidad y la diversidad de las lenguas colectivas o de los grupos, a las que él califica de *sociolectos*, quienes pueden ser descritos en tres planos complementarios, dado que hay una dimensión léxica, otra semántica y por último sintáctica o narrativa; cuyo conjunto es definido como un “repertorio léxico, codificado y estructurado según las leyes de una pertinencia colectiva particular”¹⁵.

E. Cross plantea :

a) Los conceptos de sujeto *transindividual* y *no consciente* permiten definir el discurso de un grupo social determinado a través de sus especificidades léxicas, semánticas y sintácticas que transcriben en

¹³ *Ibidem*, p. 158.

¹⁴ Citado por Edmond Cross, *op. cit.*, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*, p. 160.

un modo no consciente, indicios de la inserción espacial, social e histórica del mencionado grupo.

- b) Las sugerencias de M. Pécheux, quien a partir del concepto de *formación social*, propone los de *formación ideológica* y *formación discursiva*, (se entiende por) "*formación discursiva* aquello que en una formación ideológica dada, es decir, a partir de una posición dada en una coyuntura dada, determinada por el estado de la lucha de clases, determina a través del lenguaje lo que puede y debe ser dicho..."¹⁶ Las *formaciones discursivas* tienen su correspondencia con las formaciones ideológicas que les corresponden.
- c) El aporte de Foucault, que permite comprender cómo en el seno de una formación ideológica determinada, los enunciados latentes del Sujeto se realizan mediante el rodeo de una práctica discursiva¹⁷.

Sobre esta base se puede esbozar una teoría referente al funcionamiento de esta formación discursiva, constuida en torno a la noción de interdiscurso o espacio de conflicto, es decir, cualquier complejo dominante constituido por discursos contradictorios y que se articula en el concepto de interpelación ideológica de Althusser; esta teoría toma en cuenta al sujeto de la enunciación para recordar que el sujeto hablante puede identificarse bien con la formación discursiva (el discurso dominante), o bien con uno de sus componentes (uno de los discursos dominados).

La Sociocrítica se distingue de la Sociología de la literatura tradicional, no sólo porque en el terreno de la literatura se limita al análisis del texto literario, sino también porque lo que interesa es el contenido interno del texto, es decir su organización, las redes que le

¹⁶ Pécheux,, citado por Edmond Cross, *op. cit.*, p. 160.

¹⁷ Dentro del análisis institucional se ubican la prácticas discursivas, las cuales efectivamente existen en todo campo social, pero en la literatura desempeñan un papel esencial; se distinguen las del discurso ficticio o literario y las del campo social.

dan sentido, funcionamiento, así como el discurso y conocimiento intertextual.

La sociocrítica postula que la realidad referencial sufre un proceso de transformación semántica por efecto de la escritura, que codifica este referente en forma de elementos estructurales y formales, lo cual supone que se reconstruya el conjunto de mediaciones¹⁸ que deconstruyen, desplazan, reorganizan, re-semantizan las diferentes representaciones de lo vivido individual y colectivo, dando su aval a las nociones de texto y de escritura que propone la crítica formalista; la sociocrítica puede plantear en términos radicalmente nuevos el problema capital para ella de la mediación y del proceso de producción ideológico del sentido, proceso que no concibe como la construcción de una coherencia, sino más bien como el surgimiento de una "coincidencia de contradicciones".

Las diferentes corrientes de la sociocrítica intervienen en las diferentes discusiones de las grandes mediaciones institucionales y de lenguaje, pero de manera especial en los microespacios polifónicos (novela) y conflictivos que se descubren en la materia pretextual y textual, así como en las modalidades de la inscripción de lo social en el texto.

El discurso social designa esencialmente concreciones sociodiscursivas, "conglomerados de figuras, de imágenes y de predicados en torno a un sujeto temático", estos conglomerados atraviesan "el espesor de los discursos con sus axiomáticas propias y sus funciones instituídas que

¹⁸ Mediación o isotopía es cada línea temática o línea de significación que se desenvuelve dentro del mismo desarrollo del discurso; resulta de la redundancia de los semas (unidad mínima de significación) y produce la continuidad temática o la homogeneidad semántica, su coherencia.

Es una propiedad del discurso manifestada por un fenómeno de recurrencia y sirve al proceso integrador de la percepción. La isotopía resulta de la asociación de los semas en el habla. El desarrollo de la isotopía es el mismo de la continuidad temática que permite la comprensión y la conceptualidad. *Diccionario de Retórica y Poética* Helena Beristaín. Ed. Porrúa, México, pp. 288 y 289.

rigen, mediante vías de recurrencias temáticas, cognitivas y figuracionales, lo que se dice en una sociedad”¹⁹.

Por su parte el sociograma, “es un conjunto fluído inestable, conflictivo de representaciones parciales centradas en torno a un núcleo, en interacción unas con otras”²⁰. Otros autores han mostrado interés en el sociograma que es un momento pretextual en el que algunos sectores del discurso social ofrecen una frecuencia que llama la atención, estéticamente educada, del autor.

Acerca del acontecimiento interdiscursivo, Úrsula y Jürgen Link parten de la constatación de que nuestras sociedades están estructuradas en función de la división del trabajo, lo cual genera un gran número de *discursos especializados*. Ahora bien, toda sociedad –y ésta sería más concretamente la función de la literatura- ha de reintegrar estos discursos heterogéneos extrayéndolos de un depósito de *formas interdiscursivas* de las que se desprenden los símbolos colectivos, es decir, las metáforas en las que una sociedad proyecta sus acciones, sus conflictos, o también los acontecimientos que la afectan; las formas interdiscursivas están así generadas por la interferencia permanente de los *discursos especializados*.

La forma interdiscursiva descrita de este modo presenta todas las características que Marc Angenot y Régine Robin, atribuyen al discurso social y coinciden con la noción de *sociograma*, en la medida en que la forma interdiscursiva deconstruye símbolos anteriores para insertar nuevos contextos; se presenta a su vez como un espacio polifónico de confrontaciones, cuyos estados sucesivos son portadores de contingencias ideológicas.

¹⁹ Angenot y Robin, citado por Edmond Cross, op. cit., p. 166.

²⁰ *Ibidem*, p. 167.

Cross parte de las siguientes interrogantes ¿de qué lugar ideológico provienen las concreciones sociodiscursivas? ¿qué circunstancias históricas y qué contingencias guardan en la memoria?

Si se entiende esencialmente por discurso la práctica del lenguaje de un sujeto colectivo, entonces las concreciones sociodiscursivas específicas de este discurso inscriben en el modo no consciente los indicios de la inserción espacial, social e histórica del sujeto transindividual; en efecto, por la forma en que aquéllas se verbalizan, transcriben sistemas de valores sociales y alteraciones que modifican los modos de vida y de inserción socioeconómicos de los círculos que las producen, así como las evoluciones de las estructuras mentales. Cuando a partir de esta hipótesis, que sólo toma en cuenta lo pretextual, se analiza en qué se convierten estos fenómenos discursivos con la remodelación que ejerce la escritura, se constata que estos sintagmas²¹ fijos son deconstruídos en un mismo texto de acuerdo con regularidades significativas, es decir, mediante un mismo juego de interferencias discursivas que por esto mismo se dejan ver como uno de los elementos activos de la producción de sentido.

El ideosema se concibe como el articulador *semiótico* en la medida en que estructura sistemas de signos icónicos, gestuales o de lenguaje que corresponden a representaciones a las que son reductibles todas las prácticas sociales; y *discursivo*, puesto que, trasladado al texto garantiza en él una función estructurante de la misma naturaleza. Los ideosemas definen relaciones que generan estructuras y es a través de ellos que se vincula lo prediscursivo a lo discursivo, por ser ellos los elementos propulsores del conjunto de la producción de sentido. A

²¹El sintagma es la frase que se distingue por la función de sus componentes (nominales, adjetivos, verbales, adverbiales, preposicionales). La oración es, en todo caso un sintagma muy especial, es decir una frase con características peculiares. *Diccionario de Retórica y Poética* op. cit., p.479.

través de estos ideosemas, las prácticas sociales semantizan el texto literario.

La operatividad de esta noción se ha verificado en una serie de textos, pues permite responder a un cierto número de problemas que la cuestión crucial de la mediación intratextual plantea. ¿Cómo puede el productor del texto captar la realidad que le es exterior y en la que se encuentra inmerso como no sea expresando la inmediatez de su vivencia o también mediante el rodeo de la reflexión y el análisis?

Si admitimos que, más allá del campo de visibilidad social propiamente dicha, se extiende una proyección interiorizada pero no consciente de relaciones exteriores al sujeto que habla, que se inscriben en lo vivido en forma de prácticas de lenguaje y más ampliamente sociales, admitiremos en efecto también que por el sesgo de estas microsemióticas intratextuales, así como por el trabajo que realiza la genética textual en las concreciones sociodiscursivas, se objetivan relaciones con el mundo que no son ni percibidas ni perceptibles por el escritor, lo cual dota al texto de una capacidad de visibilidad, o de *legibilidad social* sumamente amplia.

Se constata que la organización sociológica implica objetivos divergentes que implican puntos de vista complejos; no obstante éstos pueden ser reagrupados en torno a dos conjuntos irreductibles el uno al otro, que delimitarían dos disciplinas que aún siendo complementarias, exigen ser distinguidas una de la otra.

No cabe duda que la sociología de la literatura y la sociocrítica pueden dar la impresión a primera vista de que a veces se interesan en objetos idénticos pero, más allá de estas imbricaciones aparentes, se traslucen preocupaciones radicalmente opuestas. Este es el caso de todo lo que concierne a la Institución literaria, captada desde el exterior, en sus relaciones con el conjunto de los aparatos de estado vectores de lo

ideológico por sistemas de interpretación filosófica, histórica o sociológica. No corresponde a la sociocrítica más que en la medida en que interviene, en tanto que estructura mediadora en los dispositivos intratextuales.

Cross afirma lo siguiente:

Asimismo, mientras que el enfoque sociológico se interesa en el *fuera de texto* o en el *ante-texto*, la sociocrítica, sin desdeñar por lo mismo lo que existe antes y después de la escritura, consideran que este en *otra parte* se desconstruye en el texto según modalidades específicas que dan fe –y es en esto en lo que la sociocrítica supera los límites de la semiótica inmanente- de condiciones sociohistóricas determinadas. Así estas disciplinas se articulan una sobre la otra de manera tal que es inconcebible que puedan progresar independientemente la una de la otra.²²

3.2 Consideraciones generales sobre Juan Rulfo y su obra

La Revolución Mexicana de 1910-1917 y la Guerra Cristera de 1926 a 1929, fueron el marco histórico de referencia que circundó la vida y la obra de Juan Nepomuceno Pérez Rulfo; tercero de cinco hijos, nacido en la hacienda de Apulco, en Sayula, Jalisco, el 16 de Mayo de 1917.

Los primeros seis años de su vida vivió entre Sayula, su pueblo natal y San Gabriel -actualmente Venustiano Carranza-, hasta la muerte de su padre Cheno, ocurrida el 2 de Junio de 1923 por un lugareño: Guadalupe Nava, quien lo mata a traición, por simple orgullo herido.

Juan -que para entonces tenía seis años-, es enviado junto con su hermano Severiano a un internado a Guadalajara, para continuar con sus estudios. Ambos hermanos no vuelven a ver a su madre María, pues cuando ella muere en Noviembre de 1927, su tío Vicente Vizcaíno, hermano de su madre, rehusa llevarlos a despedirse de ella.

En medio de los lutos sucesivos de sus padres, una experiencia decisiva que le ayudaría en su destino de escritor, fue el acceso a la biblioteca

²² Edmond Cross, op cit., p.171.

de un cura, Ireneo Monroy, párroco de San Gabriel, quien tenía más libros profanos que religiosos, como las novelas de Alejandro Dumas, las de Víctor Hugo, Dick Turpin, Buffalo Bill y Sitting Bull. El propio Rulfo narra:

“Todo eso lo leí yo a los diez años, me pasaba todo el tiempo leyendo, no podía salir a la calle porque te podía tocar un balazo. Yo oía muchos balazos. Después de algún combate entre los federales y los cristeros había colgados en todos los postes. Eso sí, tanto saqueaban los federales como los cristeros”²³

Vivió con su tío David, quien tuvo gran influencia en su vida, por el interés que le despertó en recorrer el país y conocer así la circunstancia vivencial de los campesinos. Al empezar Rulfo sus viajes, a principios de los años treinta, el joven pudo ver de cerca los estragos y las consecuencias de los conflictos sociales y religiosos tanto de los conflictos de la Revolución como la guerra Cristera, dichas experiencias lo ayudaron a confirmar como legítima la idea de que sus propias circunstancias eran susceptibles de servirle como materia prima tanto para el análisis como para la elaboración de su obra.

A partir de su llegada a la ciudad de México, en 1935, comenzó a leer muchos libros sobre historia de México. Su trabajo en el Instituto Nacional Indigenista (INI) le permitió volver a recorrer las zonas rurales de México. Dejó un legado de seis mil fotografías, donde observamos su necesidad constante de plasmar imágenes que muestran su sensibilidad para captar la esencia del dolor, el tiempo, el desamparo y la muerte; temas centrales en su obra.

Sus dos libros le han valido reconocimiento mundial concretado en premios como el Nacional de Letras (1970) y el Príncipe de Asturias de España (1983).

²³ En Elena Poniatowska, “¡Ay vida no me mereces! Juan Rulfo. Tú pon cara de disimulo” p 818, citada por Alberto Vital, *Noticias sobre Juan Rulfo*, Ed. RM, S.A. de C.V. México, 2003, p. 36.

En 1953 apareció *El llano en llamas*, que incluye diecisiete cuentos narrativos que giran en torno a la vida de los campesinos mexicanos. En 1955 aparece *Pedro Páramo*, la única novela que escribió, en la cual surge Comala como el escenario donde se desatan las pasiones humanas. Escribe también *El hijo del desaliento*, novela burocrática que no alcanzó a publicarse; *Diles que no me maten*, un cuento donde narra la muerte de su padre, y *No oyes ladrar a los perros* (cuento) y *El Gallo de Oro* (guión).

La Revolución Mexicana y la Guerra Cristera representaban abrumadoras cargas de historia que asaltaron y afectaron al escritor, ciertamente no desde el punto de vista formal en que se nos presentan los sucesos a quienes no participamos de ellos, sino desde la propia experiencia de quien los vivió. Esta experiencia tan fuerte y determinante, se volvió según Alberto Vital, biógrafo de Rulfo, en una cualidad ingénita y no un rasgo exterior que se refleja en su obra. Así, la formación de Rulfo estuvo inmersa en una batalla ideológica y política entre el sesgo social de Lázaro Cárdenas, Antonio Caso, Lombardo Toledano y posturas conservadoras como Calles y Ávila Camacho.

Nos dice A. Vital²⁴ que la modernización del Alemanismo²⁵ significó en términos prácticos, el abandono del campo y de las ciudades pequeñas en beneficio de la acelerada urbanización y norteamericanización de la vida económica del país.

Continuando con Vital, la crítica de la modernidad revolucionaria que Rulfo ensayó en su obra literaria es una puesta al desnudo de la unilateralidad del poder político incapaz de percibir los matices de una realidad siempre más compleja que los discursos y proyectos. La experiencia que Rulfo vivió en la Revolución le permitió asistir a

²⁴ A. Vital, *op cit.* p. 7.

²⁵ Miguel Alemán Valdés, presidente de México entre 1946-1952, figura paradigmática del Capitalismo mexicano moderno.

momentos opuestos y contrastarlos en su respectivo carácter paradigmático. México proporcionaba a Rulfo pruebas de que la modernidad liberal en el gobierno ignoraba la riqueza humana y étnica del país.

Para Rulfo, la figura del encomendero traza un hilo conductor entre el siglo XVI y el XX, donde el cacique es el heredero natural de aquél. El presidencialismo confirmó que el presidente adquiriría un poder omnipotente y sobre todo arbitrario, tal y como el que caracteriza a Pedro Páramo. Y es así como este último es síntesis del encomendero, del cacique y de ese "monarca" que en el México moderno empezó a sentirse con nitidez a partir del destape de Miguel Alemán en 1945 y que duraría hasta el año 2000, en que se consiguieron finalmente elecciones democráticas.

A. Vital, nos invita a reflexionar sobre la ficción de Rulfo; nos dice que la composición de una historia o argumento es el camino más corto a la mimesis de un evento que se quiere transmitir, que tiene vida propia y está esperando que alguien lo convierta en historia. Aquí la ficción y la redescipción van de la mano, así se resume la fusión esencial entre verdad y mito, entre metáfora y argumento arquetípico. Y es así como mejor se explica la importancia que Rulfo dio a la concepción y elaboración de historias: éstas debían incidir hasta el punto en que tocaran aspectos primordiales de la condición humana.

De Rulfo se puede decir que en relación con temas sociales, no partió de una ideología política como por ejemplo el marxismo, sin embargo sobresale su crítica al discurso hegemónico de la Revolución, al poner en evidencia el fracaso del nuevo régimen institucional. Al respecto nos dice:

“La Revolución es un arma, es un lema, es una argucia que se esgrime cada seis años para encauzar al país hacia nuevas metas”²⁶

En una entrevista, sobre *Pedro Páramo*, nos dice Rulfo que él la considera como una gran metáfora sobre el destino del hombre, como el relato de un sueño dentro de un sueño, que es tal vez la muerte o un límite donde se confunden las orillas de la vida y la muerte, y se amalgaman en algo único, en esa metáfora tremenda del pueblo de Comala.

En la misma entrevista, Rulfo expone la preocupación que lo guió cuando escribió su novela.

“¿Dónde está la fuerza que causa nuestra miseria?

Yo no me preguntaría por qué morimos... pero sí quisiera saber qué es

lo que hace tan miserable nuestra vida... y hablo de miseria con todas sus implicaciones”²⁷

En este comentario se reflejan su conciencia social, su dolor y rebeldía por la injusta miseria en la que vive la población campesina, después de la Revolución.

De personalidad sobria y melancólica, pero de espíritu creador y conciencia crítica, Rulfo fue un gran conocedor de la Historia de México, la cual logra vincular brillantemente con la literatura.

En 1948 se casa con Clara Aparicio, con quien tuvo tres hijos.

Sus grandes pasiones fueron el conocimiento a través de la lectura, la escritura y la fotografía y se entregó a ello de manera congruente y perseverante, de esta manera logró captar su realidad y plasmarla en sus obras tanto literaria como fotográfica.

Muere en la ciudad de México en 1986.

²⁶ A. Vital, *op. cit.*, entrevista no identificada, p. 204.

²⁷ A. Vital, *op. cit.*, entrevista a Rulfo, por Máximo Simpson en 1970, p. 200.

Su obra nos muestra que su espíritu creador encontró en el dolor su fuente de inspiración.

3.3 Antecedentes históricos de la novela.

El marco histórico de la novela lo configura la Revolución Mexicana de 1910, originada por el despojo de tierras campesinas a manos de terratenientes y hacendados; a continuación presento los antecedentes que propiciaron dicha contienda, así como el sistema de hacienda, para ubicarnos en el tiempo y el lugar donde se desarrolla la micro historia de Rulfo.

En 1856, con el ascenso al poder del partido liberal y Benito Juárez como figura presidencial, se organizan las bases del México moderno que buscaba una nueva inserción en el comercio mundial y una reorganización del mercado interno mexicano, con el fin de propiciar el crecimiento económico y la estabilidad política del país como nación independiente.

Así, la iglesia, el ejército, los caciques regionales y los pueblos comunales tenían que ser sustituidos para consolidar la modernización y el progreso capitalista. El catolicismo dejó de ser la religión oficial del Estado; las cortes eclesiásticas perdieron gran parte de su jurisdicción, podía juzgarse a los clérigos en tribunales civiles, se pusieron a la venta las tierras de la iglesia y el ejército perdió también sus privilegios judiciales.

Con estas medidas los liberales esperaban atraer a inmigrantes europeos de todas las religiones. Estos inmigrantes constituirían como en Estados Unidos una clase media agrícola que aseguraría el rápido crecimiento económico, la estabilidad política y el desarrollo de las instituciones democráticas, es decir que los nuevos inmigrantes serían el motor de la modernización, la estabilidad y la democracia en México.

Sin embargo el principal resultado de las leyes de Reforma no fue el surgimiento de una nueva clase de pequeños agricultores propietarios, sino una nueva concentración de latifundistas de la propiedad agraria, ya que al tiempo que se apropiaban de tierras campesinas, dispusieron de mano de obra gratis de los jornaleros despojados, quienes se vieron forzados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir.

Nos dicen H. Aguilar Camín y Lorenzo Meyer que la Ley Lerdo de Desamortización de Bienes a la Iglesia y Civiles y la Constitución de 1857 fueron el marco legal con que el gobierno de Benito Juárez y Lerdo de Tejada sentaron el precedente de la abolición de hecho de la tenencia comunal de la tierra, tanto para el clero como para los campesinos, liquidando así la antigua estructura de la propiedad comunal.

Por otro lado, nos dice Adolfo Gilly que las tierras de las comunidades agrarias indígenas fueron fraccionadas en los años siguientes en aplicación de esas leyes y se dividieron en pequeñas parcelas adjudicadas a cada campesino indio, para inmediatamente ser adquiridas a precios irrisorios o arrebatadas directamente por los grandes latifundios voraces, convirtiendo a los campesinos de las comunidades en peones de los terratenientes.

En la región del norte, escasamente poblada y marginada en el desarrollo colonial, sin población indígena sedentaria – en 1870 los estados norteños tenían sólo el 3% de la población total de país²⁸ - y con vastas, áridas y montañosas extensiones de tierras, se constituyó un conjunto de propiedades de ranchos y haciendas sobre las cuales surgió una clase media rural, tal como la deseaba Juárez para todo el territorio nacional.

Nos dice A. Gilly que éste era el proceso normal de desarrollo en México en las condiciones de la vigorosa expansión mundial de capital entre

²⁸ Adolfo Gilly, *La Revolución interrumpida*. Ediciones El Caballito, México, 1998.

1870 y 1910. Puede decirse que una parte del impacto del capitalismo moderno sobre México durante el Porfiriato fue la separación y pérdida de los productores de sus medios de producción a manos de un puñado de propietarios nacionales y extranjeros, a través de métodos de rapiña; en consecuencia, la acumulación de las contradicciones que condujeron a la población mexicana al estallido revolucionario.

El sistema de Hacienda como unidad económica de primer orden.

El sistema de Hacienda, el cual se difundió desde el siglo XVI y se consolidó en el siglo XVIII, fue durante dos siglos y medio, el centro de gravedad de la economía mexicana y el elemento central que organizó y reguló el uso de la fuerza de trabajo.

Las condiciones de vida de los pueblos surgidos alrededor de las haciendas porfirianas configuran el marco histórico, en tiempo y espacio del relato de la micro historia de Juan Rulfo, la cual coincide con la existencia miserable de una población sometida por un cacique típico de la época revolucionaria.

El antecedente de la hacienda en la historia de México, es la encomienda, la cual representa la relación de tributo y explotación durante el siglo XVI, donde los indios (encomendados) debían servir y tributar a los conquistadores y sus descendientes (encomenderos) a cambio de proporcionar a los indios doctrina cristiana y "buen trato". Sin embargo las condiciones de trabajo, mal trato y explotación del encomendado eran terribles, razón por la cual el sistema de hacienda desplaza a la encomienda, ya que aquella proporciona mejor protección, menos horas de trabajo, así como un salario o jornal al peón. El hacendado fue construyendo dentro de la hacienda la infraestructura necesaria que poco a poco fue atrayendo a los peones, quienes preferían las condiciones que ofrecía el hacendado y "les satisfacían" sus necesidades materiales, culturales y espirituales.

Cabe destacar que a su llegada los españoles junto con el saqueo de metales preciosos y despojo de tierras campesinas, se apropiaron de una fuerza de trabajo educada y disciplinada en las sociedades *despótico tributarias* prehispánicas, misma que aprovecharon como mano de obra gratuita para construir ciudades, palacios e iglesias y era ésta la que fundamentalmente abastecía de productos alimenticios y de servicios domésticos a las clases dominantes. Sobre todo en la explotación de minas, fundamento y motor de toda la empresa colonial, donde esa mano de obra era exclusiva e indispensable y más tarde en el sistema de hacienda, el indígena al no tener tierra que trabajar, es obligado a vender su fuerza de trabajo a cualquier precio ya que es lo único que posee. Este hecho incuba las causas que más tarde harían estallar la lucha armada y finca también la inequidad y el desequilibrio característico del desarrollo capitalista, cuya agudización aún se manifiesta y repercute en las regiones más pobres del país.

Como consecuencia de la fijación de la propiedad territorial y del poder de sus dueños surgió esa clase de "señores de la tierra" o latifundistas, cuyas familias se fortalecían al unir a sus herederos, asegurando mayorazgos de importancia, ya que las minas mexicanas habían dejado de producir con la abundancia de los primeros años de explotación; la disminución de la mano de obra, ocasionada por la baja en la población indígena, la carestía del azogue, indispensable para el beneficio de los metales; las dificultades del transporte y "otras causas"²⁹ propiciaron un drástico descenso en la producción minera. La riqueza entonces estaba en la tierra.

La hacienda porfiriana constituye una unidad económica autosuficiente de primer orden, así como el centro social, cultural y tradicional de los

²⁹ Nos dice A. Gilly que la articulación violenta del imperio español a las comunidades indígenas provocó en poco más de un siglo, la desaparición y destrucción de un 90% de la población indígenas, así como del equilibrio de sus antiguas condiciones de vida, quienes se vieron obligados a transmutar sus pensamientos, sus dioses y sus vidas, op. cit., p. 33.

pueblos de indios y al mismo tiempo es una institución de poder de las clases dominantes que protege y proporciona sustento seguro, un salario regular, a cambio del trabajo de los peones, quienes prácticamente quedaban atados a la hacienda para pagar sus innumerables e interminables deudas contraídas con el patrón en la tienda de raya, la cual era algo así como una miscelánea, propiedad del hacendado que vendía productos de consumo cotidiano como tela, frijol, jabón, aguardiente, etc., estos productos se adelantaban al peón a cuenta de sus jornales. Este pago con mercancías no sólo aumentaba las ganancias del patrón a costa del peón, además mantenía a éste atado a la hacienda a través de las deudas contraídas en la tienda de raya o por los préstamos del peón en ocasiones especiales, como casamiento, nacimiento, gastos fúnebres o enfermedad.

La deuda generalmente sobrepasaba las posibilidades de pago del peón y se transmitía de padres a hijos. Si el peón endeudado abandonaba la hacienda, era traído de regreso por los "rurales", acusado de robo y sujeto a castigo. Pero no sólo la deuda o el temor al castigo, sino también las relaciones de dependencia arraigadas en costumbres, cultura y tradiciones fuera de las cuales no aparecía otro horizonte social, ligaron durante mucho tiempo al peón con el hacendado, quien realmente tendió un cerco alrededor del peón y lo mantuvo cautivo durante el auge de la hacienda.

La hacienda porfiriana del siglo XIX tuvo un desempeño preponderante como unidad productiva y económica regional, nacional e internacional y constituye una célula imprescindible del desarrollo capitalista.

La hacienda porfiriana, a diferencia de la colonial, se constituye y se articula sobre las demandas de un mercado interno y un mercado mundial, donde el dinamismo de la acumulación capitalista impone las normas.

Las clases poseedoras mexicanas se concentraban en su mayor parte en haciendas ganaderas, azucareras, algodoneras, cafetaleras y en grandes y medianos ranchos de agricultura de exportación.

Sobresalen en el norte la región de *La Laguna* y Coahuila, dedicadas al algodón, en Yucatán el misal o henequén y en Morelos la caña de azúcar.

Con ese antecedente de explotación a la masa trabajadora, la economía mexicana puede concebirse como la sucesión de formas de organización de esa fuerza de trabajo por las clases dominantes para la producción capitalista, en la cual se va transformando tanto el sistema de dominación como la misma fuerza de trabajo.

3.4 *Pedro Páramo* como propuesta literaria para abordar una situación histórico social específica.

La escritura de Rulfo escapa de los discursos legitimadores de la Revolución de 1910-1917, así como de la secuencia narrativa de la Novela de la Revolución.

Sabemos que él es parte de este contexto histórico y es producto de él. Su gran mérito es su capacidad de señalar sin juzgar, de cuestionar y sobre todo poner en entredicho versiones oficiales del "gobierno revolucionario".

Angel Rama, citado por Carlos Pacheco³⁰, atinadamente ha llamado a Rulfo "narrador de la transculturación", debido a que de por vida se dedicó al estudio y esfuerzo por comprender y ficcionalizar una cultura particular de una región relativamente aislada de América Latina, donde la oralidad popular ha predominado como síntoma de indicador cultural

fundamental y al mismo tiempo como la clave de un conjunto de recursos de representación literaria, así como por la experiencia vivida del autor, sobre todo por la devoción y entrega y el respeto de Rulfo para reflejar esa realidad del universo campesino.

Al hablar sobre la obra de Rulfo, Evodio Escalante³¹ distingue dos etapas en el proyecto de la escritura rulfiana: *El Llano en llamas* representa el estrato "moderno", mientras que *Pedro Páramo* correspondería a los estratos más arcaicos de la experiencia del autor. En efecto aunque publicados con antelación a la novela, los cuentos de Rulfo suponen una crítica de aspectos medulares de la política del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) relacionados con la "justicia social", con la "reforma agraria" y con el proyecto "educativo" de la Revolución Mexicana. El cardenismo, al que muchos consideran como la etapa culminante de la revolución hecha gobierno, al menos desde el punto de vista de la reivindicación de la soberanía nacional y de las aspiraciones de la clase obrera y campesina, impuso un peculiar sello populista que declina a principios de la década de los cuarentas cuando asume el poder su sucesor el Gral. Avila Camacho.

En *El Llano en llamas*, el tema es la crítica del reparto de la tierra, promesa de una revolución que se había apoyado sobre todo en la movilización campesina. Aunque elevada a programa de gobierno por los distintos regímenes revolucionarios, no habría de llevarse a cabo en gran escala sino con la presidencia de Cárdenas. ¿Cómo podría alguien criticar este reparto en que cristalizaba uno de los sueños de la Revolución, que volvía realidad, además el viejo lema zapatista de entregar la tierra a quienes la trabajan?

³⁰ Carlos Pacheco, *La Comarca Oral*. Ed. La Casa Bello, colección Zona Tórrida, Caracas, 1992,

³¹ Evodio Escalante "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo", *op. cit.*, p. 563.

A pesar de este aparente cumplimiento de una de las exigencias de la Revolución, Rulfo sí criticó la manera en que se realizó la repartición de tierras. Dos de los cuentos de *El Llano en llamas* así lo demuestran: "Nos han dado la tierra" y "La Cuesta de las Comadres". La carga irónica del primer texto, notable desde el título, sitúa los parámetros de la lectura:

"Sí, nos han dado la tierra... pero es la peor, la más seca e infértil. Las tierras fértiles, laborables, continúan en manos de unos pocos: los terratenientes de siempre. Las que se entregan a los campesinos pobres son las yermas".

Pedro Páramo, en cambio muestra un estado de la sociedad más tradicional. En efecto, la novela se remonta a fines del siglo XIX, durante la época de dominación del Gral. Porfirio Díaz, comprende la llamada "etapa armada" de la Revolución (1910-17) y concluye un poco después de que termina la guerra de los Cristeros en 1929.

Las coordenadas históricas, como es evidente, son un poco distintas y complementarias. Mientras que los cuentos descifran, por así decirlo, la realidad circundante (que puede volverse noticia), la novela va a las raíces. Ahí escarba y de ahí se nutre. Delimita dos campos de escritura que en función del compás histórico comprendido, sostienen cada uno de ellos una visión socio-histórica, al mismo tiempo diferente y complementaria.

Siguiendo con el planteamiento de Evodio Escalante, al considerar que "Sólo lo que adquirió valor social puede ingresar al mundo de la literatura, tomar forma y establecerse ahí"³². Dicha afirmación en el caso de Rulfo es incuestionable, resulta claro que los temas sociales están presentes en su escritura. Los temas y a menudo el tratamiento de los mismos, son de lo colectivo. Se comprende bajo esta luz el

³² Evodio Escalante, *op cit.*, p. 564.

propósito de Rulfo de "desaparecer", de "desautorizarse" como autor y dejar que sean sus personajes, por sí mismos quienes construyan las micro historias. En el fondo es un asunto de fidelidad a la voz del pueblo, a la voz soterrada de quienes han sido despojados de voz.

De aquí se desprende la pregunta acerca de cuáles fueron las consecuencias de la Revolución Mexicana. Rulfo la intenta responder menos desde su posición de autor que desde la de sus personajes. Son ellos los que muestran, sin necesidad de discursos explícitos, cuál es la realidad de su situación. En qué condiciones transcurre su existencia.

La persistencia de la miseria, la incapacidad de la sociedad para proporcionar empleo y un nivel de vida decoroso a los individuos que la componen, representa una prueba del fracaso de la revolución hecha gobierno. Demuestra que la millonaria cuota de muertos que consumió la revolución sirvió de poco. Tal conclusión parece desprenderse de la obra de Rulfo.

Cabe destacar que durante este período histórico se gesta el atraso económico y social de las comunidades indígenas, a quienes se les responsabiliza de su rezago económico y cultural, surgiendo así el mito y justificación sobre la marginación en la que viven debido a "su ignorancia e indolencia". Dicho mito ha servido para justificar las condiciones infrahumanas en que viven indígenas y campesinos en la sociedad mexicana

Ubicado en la historia, inserto en el tejido de las contradicciones, el texto literario puede mostrar un doble rostro. En uno de ellos, lo que parece ser una sucesión de acontecimientos autónomos, inventados o fabulados por el narrador y que dependen sólo de la gramática del relato, en el otro, lo que surge es una acotación extraliteraria, dependiente de una temporalidad no manipulable por el narrador y que estaría compuesta por una sucesión de acontecimientos que la memoria colectiva clasifica como históricos. Ambos relatos en dado caso pueden

trenzarse sin confundirse. La ficción y la historia, el relato inventado de lo que en realidad sucedió habrán de apoyarse el uno al otro, reforzando su sentido y abriendo múltiples posibilidades de lectura.

La novela simboliza los acontecimientos históricos y el imaginario social se incorpora en el relato ficcional, al mismo tiempo el imaginario creado por la obra literaria influye sobre el imaginario social y forma parte de él.

Por ejemplo, se esté o no de acuerdo con la interpretación de que *Pedro Páramo* no es el retrato de una experiencia política real sino la idea extrema de Rulfo acerca del despotismo. Habría que acotar que esta idea extrema no surge de una pura tensión del intelecto, sino que está tomada de una institución de la realidad mexicana que se conoce como caciquismo. El caciquismo es un fenómeno social inserto en la historia de México, y a la vez se aborda mediante el discurso ficcional y los recursos propios de él en la novela.

Los indicios históricos de la novela aluden a la presencia de la Revolución en Comala. Es cierto que ésta pasa de lado sin alterar de manera significativa el modo de vida de sus habitantes. Podría decirse que la Revolución no afecta las relaciones de poder existentes ni beneficia a la población, tal vez debido al carácter de las estructuras sociales de Comala y de su ubicación en los márgenes del espacio nacional.

No hay que olvidar en este punto la extrema habilidad política del cacique. Páramo sabe cómo neutralizar a los campesinos alzados, dialoga con ellos, les promete más dinero del que le solicitan y en un acto de astucia muy suyo, se las arregla para que acepten en sus filas a trescientos de su gente de confianza, entre ellos al "Tilcuate", gracias al cual obtiene control de la situación.

La Revolución no altera la capacidad de manipulación de Pedro Páramo, así sorteará los peligros, primero del villismo y después de las diversas tendencias dominantes durante el levantamiento armado. Un apretado diálogo con el "Tilcuate" y a través de él, con los hombres que él ha mandado a la Revolución, en la parte final de la novela, sintetiza el abanico de su dominio. Ahora son carrancistas y está bien, luego obregonistas y está bien. Luego se quedan sueltos: el cacique les dice que no desarme a su gente. Luego estalla la guerra cristera, el cacique recomienda ponerse del lado del gobierno.

El "Tilcuate", que comienza como villista, termina -así se indica- como cristero, pero no sin antes haber abrazado las causas del carrancismo y del obregonismo. Estos cambios demasiado bruscos desde un punto de vista ideológico, son explicables dentro de esa continuidad de la violencia en que consistió el movimiento revolucionario, pero también reflejan la nula conciencia social que caracterizaba a los que participaban en la revuelta, y la manipulación de que fueron objeto.

Carranza y Obregón fueron enemigos de Villa, figura carismática y hasta legendaria, portavoz de los intereses de las masas campesinas pobres. Villa encarna la fase más auténtica y más popular de la revolución. Aunque la burguesía representada por Obregón y Carranza terminaría controlando la insurgencia campesina, los primeros momentos de la lucha armada llevarán el signo campesino.

Si la historia de Comala es la historia de una devastación, esto se debe, a la influencia perniciosa de Pedro Páramo. Convertido en la figura despótica, en ciego poder irresistible, al que nadie puede enfrentar, el cacique impone su voluntad como si se tratara de la encarnación misma de la ley. Vidas, propiedades, mujeres, por las buenas o por las malas, todo termina siendo de él, excepto Susana San Juan, ausente del mundo real, evadida en su propio mundo, le habrá de ser ajena para siempre.

El prolongado e indiscutido ejercicio despótico de Páramo, que no se cimbra ni siquiera con la presencia de los revolucionarios, terminará por convertir a Comala literalmente en un páramo, en una tierra yerma, en un lugar de la desgracia. La gente en Comala, o muere asesinada por el cacique o termina por irse.

Los habitantes de Comala son también responsables de su desgracia. No tuvieron la fuerza ni el valor para enfrentarse al cacique para defender lo suyo. La ruina de Comala, es pues, en parte, producto de su desidia.

A través de la construcción y configuración de los personajes, Rulfo hace una crítica a la población rural, sobre su falta de conciencia política y desconocimiento de sus derechos. Aspecto que retomaré más adelante.

Tras la llegada de Juan Preciado a Comala se desarrollan los diálogos entre los muertos. Estos diálogos son un medio para transmitir los acontecimientos vinculados con la microhistoria; con ello Comala no desaparece, continúa existiendo, aunque sea en el espacio de la memoria. A mitad de la novela, justo a partir de la muerte de Juan Preciado, queda claro que lo que aquí importa es una memoria colectiva, una pluralidad de voces que emanan del pasado y que no encuentran reposo.

Julio Ortega, citado por Evodio Escalante³³ afirma que en la cultura popular perviven ciertas creencias ancestrales. Entre esta creencia antigua aparece la de las almas en pena que hacen posible la peculiar construcción enunciativa que también ayuda a reivindicar y dar sentido a la vida de la gente, especialmente si esta sufrió mucho.

Hay en este acto, algo más que la manifestación de una "habilidad" literaria. Se trata, de algún modo, de una toma de posición. Rulfo descubre su valor y se apoya en él para darle un sentido a su obra. Si la historia es voraz y todo lo destruye, el colectivo que emerge de

³³ *Ibidem*, p. 578.

Comala enarbola las voces de la resistencia. Es cierto: se trata de un colectivo arcaico que mira hacia el pasado, que es él mismo una presencia del pasado, pero ¿hay acaso un colectivo más auténtico que ese?

En este flujo del tiempo la decisión de Rulfo adquiere todo su sentido. Lo que el narrador hace no es sino rescatar lo comunitario, o lo que queda de él, apoyándose en un sistema de creencias. El sincretismo católico popular le proporciona la armazón primordial: los personajes verosímiles son sustituidos por ánimas en pena. Los hechos históricos vividos por la comunidad aniquilada se recuperan desde el trasmundo de los espíritus. Esta microhistoria desmitifica la interpretación de la Revolución que ofrece el discurso oficial.

Siguiendo con el pensamiento de Evodio Escalante³⁴, en esta negación literaria, surge una comunidad arqueológica, que no existe, pero que existió. Que ha sido barrida por el implacable devenir de la historia, pero que el narrador quiere preservar, o recuperar, acaso porque intuye que sin ella careceríamos de un elemento indispensable para orientar el sentido de nuestros pasos. Acaso porque sabe que en esta referencia al origen se construye una suerte de fundamento sin el cual no es posible concebir la noción de identidad cultural regional.

Es sintomático que Juan Preciado fallezca de una enfermedad de orígenes prehispánicos: el susto. Con el susto, Juan Rulfo simboliza la incapacidad de Preciado para comprender los sucesos a los que se enfrenta. Pero sobre todo simboliza la naturaleza arcaica de ese mundo que lo sobrepasa como personaje. Hablar de lo arcaico, por supuesto es hablar de lo desaparecido.

Y lo que emerge a la luz en Comala, son las tradiciones comunitarias, comportamientos rituales un sistema de creencias sincréticas todavía discernibles.

El gran arte de Rulfo, es que logró preservar para siempre en la memoria de los lectores, los contenidos de una memoria arcaica, muy antigua, en la que pueden escucharse todavía los rastros de lo que alguna vez fue una comunidad auténtica.

3.5 Configuración del espacio y análisis sociológico en *Pedro Páramo*

La novela *Pedro Páramo* se ha interpretado de muchas y diferentes maneras tomando en cuenta diversas disciplinas y puntos de vista; es mi interés partir de una perspectiva que toma en cuenta los planteamientos de las ciencias sociales.

En las páginas que siguen, luego de abordar las coordenadas espacio temporales, presentaré una interpretación de la novela desde la sociología. Por ser la idiosincrasia mi tema de interés, me detendré en las siguientes categorías que han jugado un papel importante en la identidad del mexicano: la orfandad, caracterizada por el desamparo y relacionada con la búsqueda de identidad; el poder, utilizado como arma de control y la sumisión, atribuida especialmente a mujeres e indígenas.

Una reflexión en torno a la subjetividad espacial en la obra es el punto de partida obligado para ubicar y entender el marco de referencia de la novela por un lado y la lógica del personaje protagonista, Juan Preciado, por el otro.

Rulfo ha tratado el tema de la ubicación espacial de Comala y ha descrito el lugar en *Autobiografía armada* de Reina Roffé:

Pedro Páramo venía desde antes. Estaba ya, casi se puede decir planteado. Pues como unos diez años antes. No había escrito una sola página, pero me estaba dando vueltas en la cabeza. Y hubo una cosa que me dio la clave para

³⁴ *Ibidem*, p. 579.

sacarlo, es decir para deshenebrar ese hilo aún enlanado. Fue cuando regresé al pueblo donde vivía, 30 años después y lo encontré deshabitado. Las casas aquéllas, inmensas –es uno de esos pueblos muy grandes, las tiendas ahí se contaban por puertas, eran tiendas de ocho puertas, de diez puertas- y cuando llegué las casas tenían candado. La gente se había ido, así. Pero a alguien se le ocurrió sembrar de casuarinas las calles del pueblo. Y a mi me tocó estar allí una noche y es un pueblo donde sopla mucho el viento, está al pie de la Sierra Madre. Y en las noches las casuarinas mugen, aúllan. Y el viento. Entonces comprendí yo esa soledad de Comala, del lugar ese. El nombre no existe, no. Pero la derivación de comal-comal es un recipiente de barro que se pone sobre las brasas, donde se calientan las tortillas y el calor que hay en es pueblo, es lo que me dio la idea del nombre. Comala: lugar sobre las brasas.³⁵

Hay entonces un espacio referencial, que se ubica en una región determinada de México, que es la que Rulfo mejor conoce. El nombre no existe, el lugar sí, en Jalisco hay un pueblo en que pudo inspirarse para describir el descenso de Juan Preciado al inframundo de Comala: el pueblo se encuentra en una hondonada, rodeado de cerros; en verano ningún viento atenúa los efectos del sol y se vive bajo “el puro calor sin aire”, muy cerca de Apulco, su nombre es Tuxcacuesco.

Se parece a la Puna boliviana, a la meseta patagónica, al desierto del norte de Chile, a América Latina en general y no sólo por las características físicas, sino además por las condiciones sociales de latifundismo, falta de población, surgimiento de poblados miserables y abandono de los ya existentes.

En este espacio transcurre la vida del cacique Pedro Páramo, su casamiento con Dolores Preciado y posteriormente con Susana San Juan, sus respectivas muertes, la muerte de su hijo Miguel, y el asesinato posterior de Páramo a manos de su hijo Abundio; la búsqueda de Páramo por parte de otro de sus hijos, Juan; la llegada de

³⁵ Citada por Gustavo Fares *op. cit.* p.56.

éste al pueblo de Comala, siete días después de la muerte de su madre y su propia muerte dos días más tarde.

Es significativo el hecho de que entre los numerosos hijos de P. Páramo, éste sólo reconoce a Miguel, porque se identifica con él por su "mala sangre", según predijo el cura Rentería cuando aquél nació.

La vida de Pedro Páramo, sus hijos, esposas, así como de los habitantes de Comala, son los murmullos de sus pobladores, especialmente las mujeres –Eduviges, Dorotea, Damiana- quienes recuerdan y recrean el progreso y fertilidad de la hacienda de la Media Luna, así como su abandono y destrucción a manos del cacique.

De esta forma, interpreto que el tiempo en la narración es un "no tiempo", es el tiempo de los muertos. La comprobación de lo antes dicho se revela cuando leemos a dos de los personajes platicando desde sus tumbas:

[...] ¿eres tú la que ha dicho todo eso, Dorotea?

- ¿Quién, yo? Me quedé dormida un rato ¿Te siguen asustando?

- Oí a alguien que hablaba. Una voz de mujer. Creí que eras tú.

- ¿Voz de mujer? ¿Creíste que era yo? Ha de ser la que habla sola. La de la sepultura grande. Doña Susanita. Está aquí enterrada a nuestro lado. Le ha de haber llegado la humedad y estará removiéndose entre el sueño.³⁶

Muchos de los diálogos se desarrollan en las diversas tumbas. Aunque no es sino hasta casi la mitad de la obra cuando se revela dicha circunstancia, este hecho domina el relato.

Es ahí donde Juan Preciado desgrana su historia a Dorotea y donde ambos dialogan, donde escuchan las voces de Susana San Juan y demás difuntos.

Sin embargo, el hecho mismo de que se esté narrando desde una tumba lleva a reflexionar sobre este recurso ¿porqué la narración se hace

³⁶ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p 100.

desde una tumba? ¿Cuáles son los motivos de J. Rulfo para crear este ambiente que sólo existe en su imaginación?

Debe haber algo más que el espacio referencial y cotidiano al que se refiere Rulfo sobre Páramo:

Imaginé al personaje, lo vi. Después al imaginar el tratamiento, lógicamente me encontré con un pueblo muerto. Y claro, los muertos no viven en el espacio ni en el tiempo. Me dio libertad eso para manejar a los personajes indistintamente. Es decir, dejarlos entrar y después que se esfumaran, que desaparecieran.³⁷

Nos dice A. Vital biógrafo de Rulfo, que la muerte sobre todo la violenta, vuelve a construir al sujeto, si es que éste se ha diluído.

“La muerte, como el amor y el desamor, es una experiencia extrema e intransferible y es tan fuerte y tan única que da cohesión a quien tal vez no la tuvo durante su vida. La muerte de la persona, en fin, nos redime de la muerte del sujeto.”³⁸

Por lo anterior, entiendo que la muerte da sentido y cohesión al individuo, para revalorizarlo en su justa dimensión.

Las historias contadas y las experiencias vividas a través de la novela de la Revolución, eran lo bastante fuertes como para que la deconstrucción del sujeto se superara en la muerte individual, esto es, en la muerte de cada uno.

Considero que si bien la experiencia personal que de pequeño sufrió Rulfo con la muerte, no tuvo como criterio la historia de la familia, sino las raíces mismas de la Revolución, en cambio sí fue determinante para el manejo del tiempo mítico en su obra.

³⁷ Comenta Alberto Vital, biógrafo de Juan Rulfo, que este comentario aparece en la autobiografía de Rulfo, *op. cit.*, p. 63.

³⁸ Alberto Vital, *Noticias sobre Juan Rulfo*, Ed. RM, S.A., de C.V. México, 2003, p.121.

Así, las víctimas muertas durante la Revolución que ya no tienen futuro, cobran vida en su universo y desde ahí se reconstruyen de nuevo para que conozcamos su historia a través de su propia oralidad y así ser reivindicadas en el recuerdo y en la conciencia del lector a través de las voces de los personajes y de sus subjetividades. Los lugares pertenecen a los personajes, los habitan y caracterizan y a su vez son descritos por ellos y por sus acciones.

Esto explica también la existencia de un ambiente poco usual: muchos críticos afirman la existencia del realismo mágico en la obra.

El tiempo, el clima, el día, el atardecer, la noche, la lluvia de estrellas, los nombres de los personajes principales como Susana San Juan, Juan Preciado, Pedro Páramo, Doloritas, incluso las aves son presagios, metáforas y significaciones retóricas que nos anuncian los eventos que suceden en la obra: la vida, la muerte, la fertilidad y la sequía, el sufrimiento de los pobladores, los estados emocionales y anímicos de los personajes, como la zozobra, la culpa, la burla, el miedo, la esperanza y la desesperanza.

A su llegada a Comala, J. Preciado espera encontrarse con el paisaje diáfano y fértil que su madre le transmitiera con gran nostalgia, cuando la lluvia estaba asociada con la fertilidad y la bonanza de la hacienda de la Media Luna y Pedro Páramo era su dueño y señor, dando así la idea de un lugar paradisíaco, sin embargo para Juan Preciado este lugar representa un edén subvertido en el que prevalece el calor, la sequía, el polvo y el abandono. Además sus pobladores se murieron en la miseria, porque Pedro Páramo los abandonó a su suerte cuando decidió dejar de cultivar dicha región agrícola, mostrando así su poderío y su implacable severidad sobre la desafortunada Comala.

Así, a su llegada, el mismo J. Preciado narra:

“Después de trastumbar los cerros, bajamos cada vez más. Habíamos dejado el aire caliente allá arriba y nos íbamos hundiendo en el puro calor sin aire, todo parecía estar como en espera de algo.”

Abundio, guía de J. Preciado le advierte:

“Esto no es nada. Ya lo sentiré más fuerte...Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno.”³⁹

Este mensaje lo interpretamos como un presagio de descenso al inframundo y al encuentro de su propia muerte. Estos registros de expiración, abandono y desdicha son comunes en la novela.

También Bartolomé San Juan anticipa que Comala era un pueblo destinado a morir:

“Hay pueblos que saben a desdicha. Se les conoce con sorber un poco de su aire viejo y entumido, pobre y flaco como todo lo viejo... Aquí en cambio no sentirás sino ese olor amarillo y acedo que parece destilar de todas partes [...] Somos infortunados por estar aquí, porque aquí no tendremos salvación ninguna.”⁴⁰

Para mí la muerte de Juan Preciado, - quien fuepreciado por su madre y despreciado por su padre- se configura en las primeras dieciséis páginas de la obra y determina la dinámica de la novela, el cual oscila entre la esperanza y la desesperanza de J. Preciado, cuando aquella se agota, él muere.

Cuando llega a Comala, muestra gran optimismo e ingenuidad:

“[...] pronto comencé a llenarme de sueños, a darle vuelo a las ilusiones. Y de este modo se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor llamado Pedro Páramo, el marido de mi madre. Por eso vine a Comala.”⁴¹

³⁹ Juan Rulfo, op. cit., p. 10.

⁴⁰ *Ibidem*, pp 106 y 107.

⁴¹ *Ibidem*, p. 7

Infiero que la ilusión que le hace ir al encuentro del padre ausente, está relacionada por conocer su origen, buscar el retorno a su edén a través de la identidad masculina que seguramente le hizo falta en su infancia, así como encontrar un apoyo que sustituya el de su madre muerta. En una entrevista, el mismo Rulfo reconoce que tal vez el personaje - Juan Preciado-, en el fondo va en busca de sus raíces.

“Esto sólo los que han crecido en la orfandad pueden entenderlo cabalmente.

La esperanza es uno de los grandes resortes del mundo y todos nos entregamos a ella en algún momento”⁴²

Al llegar al pueblo de su madre, aún mantiene viva la esperanza que aquella le transmitiera:

“Y aunque no había niños jugando, ni palomas, ni tejados azules, sentí que el pueblo vivía. Y que si yo escuchaba solamente el silencio, era porque aún no estaba acostumbrado al silencio; tal vez porque mi cabeza venía llena de ruidos y de voces...”Allá me oirás mejor. Estaré más cerca de ti. Encontrarás más cerca la voz de mis recuerdos que la de mi muerte [...] Mi madre [...] la viva.”⁴³

En el texto encontramos que el día representa vida y renovación:

“Aclaraba el día. El día desbarata las sombras. Las deshace.”⁴⁴

La tarde aún representa esperanza:

“[...] Volví a ver la estrella junto a la luna. Las nubes deshaciéndose. Las parvadas de los tordos y enseguida la tarde todavía llena de luz.”⁴⁵

Al llegar su primera noche en Comala y ante los eventos vividos durante el día J. Preciado muestra señales de vulnerabilidad:

⁴² Alberto Vital, *op. cit.*, p. 202.

⁴³ Juan Rulfo, *op. cit.*, pp.13, 14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 71.

“Mi cuerpo que parecía aflojarse, se doblaba ante todo, había soltado sus amarras y cualquiera podía jugar con él como si fuera de trapo.”⁴⁶

Durante su segunda noche en Comala, empieza a ser invadido por el miedo, quiere irse, huir. Le pregunta a la hermana de Donis:

“- ¿Cómo se va uno de aquí?

-¿Para dónde?

- Para donde sea [...]”⁴⁷

La crudeza de los eventos vividos y las historias reveladas, lo aterrorizaron; así al final de su segundo día en Comala, cuando sus esperanzas se extinguieron, él fallece también.

“-¿Quieres hacerme creer que te mató el ahogo, Juan Preciado? Yo te encontré en la plaza, muy lejos de la casa de Donis, y junto a mi también estaba él, diciendo que te estabas haciendo el muerto. Entre los dos te arrastramos a la sombra del portal, ya bien tirante, acalambrado como mueren los que mueren muertos de miedo.”⁴⁸

En la novela, el fallecimiento de Lucas Páramo guarda gran similitud con la muerte real del padre de Juan Rulfo.

Pedro Páramo se resistía a despabilarse:

“Entonces oyó el llanto. Eso lo despertó: un llanto suave, delgado, que quizá por delgado pudo traspasar la maraña del sueño, llegando hasta el lugar donde anidan los sobresaltos...

- ¿Porqué lloras mamá?

- Tu padre ha muerto – le dijo”

Y enseguida el presagio de infortunio:

[...] Por la puerta se veía amanecer en el cielo. No había estrellas. Sólo un cielo plomizo, gris, aún no aclarado por la luminosidad del sol. Una luz parda, como si no fuera a comenzar el día, sino como si apenas estuviera llegando el principio de la noche [...] Y aquí aquella mujer, de pie en el umbral; su cuerpo impidiendo la llegada del día; dejando asomar, a través de sus brazos, retazos de cielo, y debajo de sus pies regueros de luz; una luz asperjada como si el

⁴⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 75.

suelo debajo de ella estuviera anegado en lágrimas. Y después el sollozo. Otra vez el llanto suave pero agudo, y la pena haciendo retorcer su cuerpo.

- Han matado a tu padre
- ¿Y a ti quién te mató, madre?⁴⁹

La metáfora de ese día plomizo y anegado en lágrimas nos anticipa los malos días que están por venir.

En este punto, encuentro una proyección de Rulfo en la forma e incluso la hora, pues también era de madrugada cuando se enteró de la muerte de su padre, "Cheno". Así nos lo refleja en "Los cuadernos de Rulfo"⁵⁰ donde encontramos el impacto e infinito dolor sufrido por aquel niño de seis años, cuando fue despertado aquella madrugada por su tía Dolores, para anunciarle la muerte de su padre - la cual llevaba implícita la de su madre, que aunque transcurrió cuatro años más tarde, ni Juan ni su hermano Severiano volvieron a verla, ya que tras el deceso, los niños fueron enviados a Guadalajara a un internado:

"¿Quién? ¿Hablas de mi padre? Él no puede morir. Nadie le puede hacer nada. La Justicia mataría la tierra. Secaría los caminos y haría inútil ya la vida para el hombre. Él nos ha dado la vida y si sentimos que hay día es por él, y si sentimos que hay vida es por él. No puede morir."⁵¹

Esta réplica del pasado de Rulfo, fue proyectada muchos años después, gracias al paulatino proceso y al poder de la escritura, por medio del cual él volvió a dar presencia y voz al pasado. Asimismo marca el inicio de su edén subvertido, del cual inferimos que gracias al ejercicio de la escritura y de otras actividades lúdicas y catárticas tales como el oficio de fotógrafo y estudioso de su historia y su realidad social, encontró gran refugio a su espíritu sensible.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 33, 34 .

⁵⁰ Citado por Alberto Vital, op. cit. p.1.

⁵¹ *Ibidem*, pp 39, 40.

La novela refleja el impacto que tuvo la histórica falta de integración social de indígenas y mujeres, ya que al ser sometidos e ignorados en sus derechos, éstos se paralizaron, pues tanto los pobladores como las mujeres son pasivos, no hay un intento de organizarse como grupo en contra de Pedro Páramo, quien impunemente, después de la Revolución ejerce un poder despótico y arbitrario, basado en la debilidad del pueblo y en la del poder central del gobierno de Jalisco. La consecuencia es un poder fragmentado que se ejerce en los diversos cacicazgos.

¿Cuál es la fuente de poder que le permite al cacique movilizar a otros a su favor?

Por un lado la Revolución propició un vacío de poder que fue aprovechado por Páramo, así como su habilidad política y de manipulación que muestra en el desarrollo de la microhistoria, así como el ser dueño de los medios de producción de una comunidad pobre, le aseguran el ejercicio de un poder basado en la violencia y la amenaza física. En términos *weberianos*, esta categoría corresponde a la dominación, una de las modalidades puras del poder.

Recordemos que el sistema patriarcal o simplemente el sistema de coacción violenta, se basa en la sumisión, es decir, en la disminución de las alternativas del sometido. En el caso de P. Páramo, advertimos que el poder que ostenta es de hecho, por falta de legislación y jurisdicción. Lo vemos cuando decide retirar la cerca que marcaba el límite entre el territorio de Toribio Aldrete, para recorrerla a su favor, a pesar de que las mediciones anteriores eran correctas. Instruye a su administrador Fulgor Sedano:

[...] – Dile que se equivocó. Que estuvo mal calculado. Derrumba los lienzos si es preciso

- ¿Y las leyes?

- ¿Cuáles leyes, Fulgor? La ley de ahora en adelante la vamos a hacer nosotros. ¿Tienes trabajando en la Media Luna a algún atravesado?
- Sí, hay uno que otro.
- Pues mándalos en comisión con el Aldrete. Le levantas un acta acusándolo de "usufructo" o de lo que a ti se te ocurra.⁵²

Si Rulfo permitió que el cacique de la novela negara a los documentos toda presencia jurídica y ética, fue para remarcar lo primitivo del cacicazgo, que ni siquiera necesita de la transmisión escrita de los pactos y los relatos fundadores de una comunidad.

Se trata más bien de un mensaje indirecto del autor con respecto al poder totalitario: que una vasta e intrincada tradición, como la de la lengua escrita entre las autoridades y la gente común y como punto de contacto de unas con otras, se reduce a nada, si así lo determina el cacique.

Este fenómeno social hace que el pueblo se sienta tan desamparado y aislado, por eso en el pueblo de Comala no hacen intentos de sublevación.

En el caso de Dolores sucede lo mismo. Si no existe un poder jurídico que la pueda apoyar, tiene ella un sentimiento de inseguridad y conformismo "de aceptar su cruz", pues lo mismo da quejarse o sublevarse, si el único poder de facto es represivo y lo ostenta P. Páramo. Ella le contribuye ingenuamente a su riqueza y luego sin oponer resistencia, se va del pueblo, con su hijo Juan Preciado, a quien después arenga para que le cobre al padre lo que nunca les dio y a lo que ambos tenían derecho.

En la actualidad, prevalece un fenómeno similar, al continuar en las mujeres el sentimiento de injusticia y desamparo, respecto a la legislación, integración laboral, reconocimiento generalizado de sus capacidades que repercute en la falta de un salario justo, violencia física

⁵² Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 53.

y emocional, que repercute en su calidad de vida. Al no existir una autoridad que efectivamente apoye dichas demandas, prevalece la corrupción y la impunidad; pareciera que el único camino viable es la autojusticia.

La novela nos muestra el dominio por la violencia física y la muerte ejercido por Páramo, quien es movido por su rencor, no por una ideología, a través de lo cual muestra una supremacía unipersonal que aterroriza y somete por medio de la coacción. Por lo tanto no se le puede considerar un dictador, porque para ello necesitaría un aparato de Estado.

3.5.1 Las mujeres en *Pedro Páramo*

El impacto del diablo en la civilización de Occidente, tema abordado en el primer capítulo, marca la pauta para entender el discurso legitimador de la Iglesia y el Estado en la Europa medieval, en el sentido de establecer reglas y sanciones en torno al mito del diablo a través de estructuras mediadoras que unificaban la creencia de esta representación imaginaria del mal encarnada en la mujer y que propiciaron símbolos poderosos que formaban parte de una identidad colectiva nueva, a partir de nuevos modelos de relaciones entre los hombres, expresados en el lenguaje de la religión y de la cultura, fundamentalmente destinados a reforzar el control de las bases sociales, donde el poder es el móvil principal.

Ubicados en el contexto de la Revolución Mexicana, da la impresión de que los pueblos como Comala estaban solos, aislados geográficamente, sin gobierno, ni autoridad legitimada por elecciones.

¿Con qué alternativas contaban las mujeres de la novela para sobrevivir a un microcosmos masculino y abusivo?

En la novela se observa que el arquetipo generalizado de la mujer es atribuido a un ser devaluado, débil, ignorante, ingenuo, pasivo y servil. Dentro de este contexto, tres personalidades femeninas nos muestran sus recursos de supervivencia, en el territorio arbitrario y violento del cacique Pedro Páramo.

En nuestra cultura la maternidad es un valor sublimado que está presente en la novela; de ahí surge Dolores Preciado, madre de nuestro protagonista quien no obstante su debilidad y sumisión, es ella quien echa a andar los engranes que dan vida a la novela, esto lo consigue a través del poder que le proporciona su vínculo filial con su hijo.

Dolores muestra una autoestima disminuída, cuando acepta casarse con Pedro Páramo, quien ni siquiera se toma la molestia de hacerle la proposición en persona, sino a través de un enviado suyo: Fulgor Sedano; ella sabe que no es por amor, sino por conveniencia, de manera que a través de esa fácil maniobra él se adjudica su herencia: la hacienda de *Enmedio*, mientras ella lo acepta pasivamente.

A poco tiempo de su matrimonio, P. Páramo propicia la salida de Dolores, quien se marcha de la hacienda de la Media Luna, para ir a vivir con una hermana suya a quien después de un tiempo le estorba. El rencor que Pedro Páramo despierta en Dolores, es también un rencor hacia su circunstancia, que la confina a ese papel de abnegación y pasividad del que no tiene escapatoria.

Así que ella seguramente para aliviar su orgullo herido por su frustración conyugal, vive una maternidad intensificada, al tiempo que asegura un vínculo afectivo estrecho y fuerte con su hijo Juan. El mensaje subliminal de esta maternidad y vínculo intensificado es: "lo que no

puedo controlar con mi hombre, lo controlo con mi hijo, a quien manipulo porque me pertenece”.

Como sabemos, al final de su vida y en su lecho de su muerte –situación que acentúa mejor su dramatismo- obliga a su hijo Juan, que no heredó ni siquiera el apellido del acaudalado cacique, a prometerle que irá en su búsqueda:

“- No vayas a pedirle nada. Exígele lo nuestro. Lo que estuvo obligado a darme y nunca me dio... El olvido en que nos tuvo, mi hijo cóbraselo caro.”⁵³

En este mandato se centra el poder de Doloritas, el cual también refleja el rencor bajo el que se dobló y el cual transmitió a Juan, encubriéndolo con el nombre de abnegación y exceso de afecto.

Sabemos que en las sociedades de Europa occidental del siglo XIV se gestó la culpabilidad, mayormente atribuida al género femenino, para reforzar el control de las bases sociales. Inicia con el cristianismo, al culpar a Eva de la debilidad de Adán; en nuestro país durante la Conquista, la figura de Malinche sirve de igual forma para culparla de traición por un suceso histórico irreversible, tanto por la envergadura bélica española, así como por la vulnerabilidad de las condiciones que prevalecían en las sociedades prehispánicas, es decir que la Conquista era un hecho, independientemente de la colaboración de Malinche. Sin embargo dicho estigma se instaló desde entonces entre los mexicanos.

En la novela, la pareja incestuosa de Comala es Donis y su hermana – la cual ni siquiera tiene nombre-. La vergüenza que siente la hermana de Donis es una carga más pesada aún que la culpabilidad de Malinche, porque repercute en su esencia y se interioriza, haciéndola sentir como un error, un defecto genético que no le va a permitir cambiar lo que

percibe mal en ella, por lo tanto no tiene valor y no merece una vida mejor, ni siquiera salir de su miserable casa. La vergüenza que experimenta -consciente o inconscientemente- proviene de varias fuentes: del pecado por incesto, de su condición de mujer y su pobreza y también de la culpabilidad heredada de su madre ancestral, Malinche.

"¿Verdad que estoy para dar miedo?... Era una cara común y corriente [...] ¿No me ve el pecado? ¿No ve esas manchas moradas como de jiole que me llenan de arriba abajo? Y eso es sólo por fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo."⁵⁴

Rulfo pone de manifiesto la dureza y cerrazón de la moral cristiana, cuando la hermana de Donis le pide a un obispo que la perdone:

"-Eso no se perdona -me dijo.

"-Estoy avergonzada

"-No es el remedio [...]

[...] "-Yo le quise decir que la vida nos había juntado, acorralándonos y puesto uno junto al otro. Estábamos tan solos aquí, que los únicos éramos nosotros...Y se fue, montado en su macho, la cara dura, sin mirar hacia atrás, como si hubiera dejado aquí la imagen de la perdición"⁵⁵

Se observa la influencia perniciosa de la religión católica, cuya creencia dice que el que muera en pecado, no alcanza el descanso eterno, asimismo se justifica porqué los pobladores de Comala son *almas en pena*:

"Y esa es la cosa por la que esto está lleno de ánimas; un puro vagabundear de gente que murió sin perdón y que no lo conseguirá de ningún modo [...]"⁵⁶

⁵³ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 66, 67.

⁵⁵ *Ibidem*, pp 67, 68.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 68.

Dentro de una sociedad tradicional y anacrónica como Comala, la personalidad de Susana San Juan, subvierte el orden de lo femenino. A ella se le asocia con el agua, la fertilidad de la Media Luna y el amor; lo que en psicología se conoce como Eros, es decir pulsión de vida.

Susana nos devela a través de la recreación de su cuerpo en el mar, un acto estético y erótico que describe su sensualidad, sus deseos y su gozo:

“El mar moja mis rodillas, mis muslos; rodea mi cintura con su brazo suave, da vuelta sobre mis senos; se abraza de mi cuello; aprieta mis hombros. Entonces me hundo en él entera. Me entrego a él en su fuerte batir, en su suave poseer...”

“- Me gusta bañarme en el mar – le dije.

Pero él no lo comprende.

“Y al otro día estaba otra vez en el mar, purificándome. Entregándome a sus olas”⁵⁷

Esta actitud lúdica simboliza uno de los potenciales femeninos que más atemorizan y vulneran al género masculino. Recordemos que en el siglo XIV se acentuó el carácter diabólico de la mujer desnuda, ya que se consideraba que el demonio utilizaba su cuerpo para poner en peligro su alma, razón por la cual la Iglesia se adjudicó el poder supremo de castigar conductas reprobatorias, de acuerdo a sus propias reglas. A través de este planteamiento, podemos inferir las causas por las cuales el personaje de Susana San Juan, decide evadirse del mundo hostil en el que simplemente no encuentra cabida.

Susana es también una posibilidad de equilibrio dentro de este ambiente de rareza y muerte que caracteriza a la novela, ella representa la opción que pudo haber salvado no sólo a Pedro Páramo, sino al mismo Comala de su extinción; sin embargo su función es la de recrear la realidad a través de esta gran metáfora de la vida.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 123.

Su personalidad subyuga a Pedro Páramo, tanto así que el día que ella muere, él se desmorona y el pueblo es abandonado a su suerte.

El motor que da inicio a la búsqueda de una identidad fragmentada es Dolores, el que marca el final de la microhistoria es Susana San Juan, dos personalidades, dos principios: uno moral, otro estético, dos poderes: uno del orden filial, otro del ritual, es decir, el juego de la seducción.

Si bien es cierto que el papel de la mujer dentro de esta obra se limita a soportar las arbitrariedades del cacique, de igual manera es importante señalar la riqueza del potencial femenino que ha sido lasterado, reprimido, prejuiciado y no logra encontrar su cauce de expresión no sólo en la novela, sino en la vida misma. Con ello se infiere que al imponerse estereotipos de género, se limitan las capacidades naturales, ya que ni el hombre es sólo razón ni la mujer sólo biología. Ambos poseen razón y sentimiento, de su reconocimiento y aceptación depende un mejor proyecto humano.

3.6 El fenómeno de la orfandad y el padre ausente.

Roger Bartra⁵⁸ nos dice que para crear el mito del hombre moderno, es necesario reconstruir al hombre primigenio (primordial y originario); generar una conciencia trágica de la oposición entre el bárbaro y el civilizado; es indispensable crearle al hombre moderno un pasado mítico para que la propia modernidad pueda -aparentemente- despojarse de mitos y enfrentar racionalmente la construcción del futuro.

De la misma manera que la conducta de un individuo es el resultado de las fuerzas interactuantes de su infancia, cabe pensar que la estructura o configuración de una cultura también es el resultado de las fuerzas dinámicamente activas en el pasado.

⁵⁸ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*. Identidad y metamorfosis del mexicano. Ed. Grijalbo, México, Abril del 2000, p.67.

Partir de nuestros orígenes, de nuestra infancia histórica, tanto individual como genérica y detectar de los principios normativos y pautas condicionadas por ella, nuestra actual manera de ser en todas las áreas de la expresión del ser humano, su patología, su arte, su carácter, sus aspiraciones, etc., nos permite afrontar con madurez nuestra caracterología, detectar nuestras heridas, y comprender mejor nuestro origen.

Varios autores coinciden en que la causa de nuestros conflictos y frenos emocionales actuales se origina en la orfandad, la cual según Paz se identifica como:

“Una profunda herida ontológica porque hemos sido arrancados de nuestra esencia, nuestro tiempo primigenio e identidad; e intentamos reiterativa, consciente e inconscientemente volver a restablecer los lazos que nos unían a nuestro edén original para volver a sentirnos confiados y seguros”.

El halo trágico de tal planteamiento, se explica si se asocia con el manejo sentimental que se le da a las categorías que conforman la identidad nacional; cuya tarea es avivar el sentimiento dormido para lo cual se aprovechan todos los recursos de la retórica política, es decir, se moviliza el orgullo, se recuerdan o dramatizan agravios, se avivan los sentimientos de injusticia, se buscan enemigos ajenos en quienes descargar culpas y se sacraliza esa tendencia que todos tenemos a sentirnos miembros de un grupo.

No obstante lo anterior, recuperar la génesis de las cosas para comprenderlas, nos pone en mejores condiciones para sobrevivir, por lo tanto, prosigamos con la investigación.

¿Cómo era ese edén original? ¿Tuvimos realmente alguna vez un padre protector y benefactor?

Probablemente el mito de nuestro edén original encuentre su explicación en lo que Federico Campbell expone como el proceso de la memoria,

que supone una reconstrucción imaginativa que modifica los eventos recordados, es decir, que tendemos a idealizarlos. El factor añadido, que según M. Proust, citado por F. Campbell impone la memoria a la experiencia real, es el que transfigura la realidad, en este caso de nuestro pasado primitivo, para después inventarle otra categoría, como la leyenda o el mito.

A los mitos no debemos tomarlos como verdades históricas, hay que interpretarlos, verlos con ojos críticos y especular sobre qué historia real hay detrás de ellos.

Nos dice Horst Kurnitzky⁵⁹ que la antropología y la historia se han usado como fundamento para el nacionalismo mexicano; durante el siglo XX dichas disciplinas no buscaron aproximarse científicamente al pasado, sino "elaborar una mitología nacional" con un pasado "único y valioso" que cohesionara a la sociedad en torno a un Estado nación y a un partido político: el PRI.

Como tributo a ese nacionalismo, se exaltan lenguas, usos y costumbres, festividades e indumentarias, pero paradójicamente se evita hablar sobre los sacrificios prehispánicos, los cuales pertenecen a un contexto ajeno a nuestra comprensión moderna y que sin embargo forman parte de la historia de civilizaciones antiguas como la egipcia y la griega.

El mito del edén subvertido es aleccionador y significativo porque nos alerta, no por su veracidad en sí, en el sentido de que nuestros antepasados vivían en un edén, sino porque llama nuestra atención sobre la importancia en la búsqueda y fortalecimiento ético y espiritual que beneficiaría nuestra naturaleza étnica y autonomía personal.

⁵⁹ Horst Kurnitzky es un antropólogo, filósofo y escritor alemán nacido en 1939. Ha sido catedrático de la Universidad de Berlín y profesor visitante en universidades mexicanas. Periódico Reforma, miércoles 7 de febrero de 2007, Sección Cultura, p.10.

Por lo anterior, propongo aceptar el hecho de que nuestras sociedades originales ostentaban abiertamente su heterogeneidad: por un lado eran guerreras y a la vez profundamente espirituales. Recordemos que esa dualidad es inherente al ser humano, somos Eros y Tanatos, las fuerzas de pulsión de vida y muerte equilibran nuestra existencia. Sin embargo, en esta lucha material por sobrevivir, olvidamos atender nuestro motor epiritual y humano que probablemente nos proporcione ese bienestar interno, al que se podría llamar edén, que le da sentido y equilibrio a nuestra existencia.

Asimismo nos muestra que la imposición de la cultura española, sobre la azteca, si bien nos nutrió y enriqueció; al someternos, modificó desde sus raíces, nuestra concepción de nosotros mismos, así como nuestros patrones de conducta, dando cabida a las categorías que han caracterizado nuestro devenir psicológico e histórico: el poder y la sumisión, de donde se derivan muchas otras, como la orfandad, el desamparo, la falta de identidad y autoestima, el machismo, la inseguridad, etc.

También en el mundo indígena se observa la preponderancia del más fuerte. En el siglo XVI la cultura de Mesoamérica, la cual incluía México y Centroamérica, estaba determinada por las diferencias sociales y jerárquicas que mediaban entre una y otra clase social, en particular entre el pueblo y la aristocracia militar y religiosa. Cabe mencionar que dicho sometimiento creaba sentimientos ambivalentes entre la población sometida: se admiraba y odiaba simultáneamente al vencedor, fenómeno que prevalece en nuestra cultura actual.

A la llegada de los españoles eran evidentes las tensiones sociales en el mundo indígena; por una parte fuertes sentimientos de hostilidad y rebeldía contra el grupo dominante, por otra una tensión intensa contra la clase teocrático-militar prevalente.

A su llegada a América, la imagen del español se visualizó de dos formas: el grupo dominante vio en ellos una amenaza no de carácter objetivo, sino subjetivo: consideró que Quetzalcóatl, el dios creador y padre bondadoso, surgía del oriente. La clase socialmente sometida vio en la imagen de los españoles la esperanza que habría de liberarlos de una dependencia demasiado pesada y fatigosa.

La conquista de Mesoamérica fue posible en función de los hechos antes señalados. Cuando el mundo indígena, tanto el autócrata como el sometido, se dio cuenta que los conquistadores no significaban la esperanza, era ya demasiado tarde. El nativo se dio cuenta de que el conquistador no era el hermano que había de liberarle del padre cruel y agresivo que le sometía y tiranizaba sino que, simplemente había sustituido un padre por otro. Este nuevo padre utilizaba formas de tiranía novedosas, era codicioso y pragmático, tenía atributos de lenguaje, religión y modos incomprensibles y dramáticos para el indígena conquistado.

La mayor parte de los mestizos nacieron bajo este estigma de desamparo y abandono paterno.

El complejo de superioridad del hombre, no necesariamente apoyado en un sentimiento de seguridad –mestizo, criollo o español- necesitado de los servicios incondicionales de las mujeres, ha matizado muchos de los aspectos estructurales del matrimonio mexicano, al querer igualarse al español en su forma de comportamiento: conquistar para después someter.

El mestizo adopta nuevos valores: fuerza, masculinidad, capacidad de conquista, predominio social y filiación ajena al suelo los cuales van a identificarse con lo masculino; debilidad, femineidad, sometimiento, devaluación social, serán rasgos femeninos e indígenas.

Nos encontramos pues, en presencia de dos tipos de hombre: el criollo y el mestizo, cuyo destino es diverso. El padre criollo se enorgullece del hijo y trata de darle todo lo que él no pudo tener; es decir que el padre español tuvo enfrente de su hijo criollo una actitud acogedora y cordial en la que prevalecía la autorización explícita de la identificación de la semejanza: "puedes y debes ser semejante a mi y a lo que yo he logrado"

En este marco, como es de esperarse, no cabe ninguno de los valores indígenas. No hay sitio ni para la arquitectura prehispánica, ni para las ideas cosmológicas y cosmográficas ni para los estilos de vida previos. Si querían sobrevivir debían esconderse, disfrazarse y adoptar nuevas formas.

Cuando un mestizo se *transcultura* y adquiere formas de expresión diversas a las pautas de las cuales procede, podríamos decir que se "acriolla" adquiriendo los ideales y normas culturales de la clase a la que se incorporó. Sin embargo su forma de ser con respecto al nivel de la clase y cultura de que procede es diferente, ya que la trata de ocultar y negar; un ejemplo sería el cacique *transculturizado* como figura representativa de nuestro antecedente mestizo; la inseguridad interna con respecto al bando al que recientemente se ha afiliado le hace ser servil para con la nueva clase. Todo lo que proceda de esta clase es valuado, todo lo que proceda de la antigua es ridiculizado y negado.

Este sujeto tiene necesidad de "reparar" por partida doble sus carencias materiales y emocionales y la cultura de la que procede. Sin embargo esta actitud es un mecanismo de defensa ante el rechazo étnico y social que le representaría ostentarse como integrante del bando de los vencidos, pues bien sabemos el costo sangriento que nuestros antepasados pagaron por ello.

La orfandad es considerada un símbolo, se origina en la unión racial entre padre español y madre indígena, cuyos hijos inicialmente no eran reconocidos por el conquistador. El hijo mestizo como sabemos nació producto de esta conjunción difícil; su padre es un hombre fuerte, su cultura y forma de vida prevalecen. Considera a su hijo como producto de una necesidad sexual y no como el anhelo de perpetuarse; hay que señalar que los propios mestizos continuaron la forma de comportamiento del padre español.

En la cultura mestiza, la participación del padre en el hogar es limitada; se trata más bien de un ser ausente, que cuando se presenta es para ser servido, admirado y considerado. Los contactos naturales con la madre de sus hijos son mínimos, al igual que con el hijo, frecuentemente se emborracha y abandona el hogar, sin considerar ni a la madre ni a los hijos; ésta acepta pasiva y abnegadamente la conducta del hombre; considera que su obligación es servirle y responder a sus necesidades; frecuentemente recae en ella el peso económico del hogar.

La característica fundamental de este hogar es un padre ausente que aparece eventualmente con violencia y una madre abnegada y pasiva. La imagen que el niño mestizo se forma de la relación familiar es peculiar; por una parte el padre mantiene poco contacto con él, por la otra le niega las identificaciones masculinas que el niño necesita; cuando el niño se rebela ante estos hechos que lo frustran y lo manifiesta con hostilidad hacia el padre, éste lo frena y lo reprime con violencia y con un malentendido principio de autoridad.

A la mujer se le exige fidelidad y en contraparte se acepta abiertamente la infidelidad del esposo –originalmente español-; éste frecuentemente tuvo dos casas en que tenía a sus hijos criollos en donde había una mujer valuada y unos hijos producto del amor y la necesidad de perpetuarse; otra en la cual la mujer le ha servido a sus necesidades

sexuales pero a la cual considera haberle hecho un favor al poseerla y si sigue la relación con ella, es por sentimiento de culpa.

De acuerdo con el planteamiento de Santiago Ramírez⁶⁰, al crecer el niño mestizo no encuentra acomodo: ya no pertenece al mundo indígena en el cual aunque estaba subordinado existía la posibilidad de obtener identificaciones primarias, tampoco se le da cabida en el mundo criollo, al que aspira profundamente, así que oscila entre estos dos mundos sin estabilidad, identificación o acogida. Cuando grande repite el mismo patrón que tuvo en casa. Se habrá hecho a la idea de la superioridad sustancial del hombre sobre la mujer.

Ramírez sostiene que debido a que la identificación con la figura paterna es insuficiente, hará alarde exagerado de su virilidad, lo que se traduce en machismo. Según Ramírez, el machismo del mexicano es inseguridad de su propia masculinidad, ya que las identificaciones con figuras femeninas fueron las de más constancia y permanencia en su vida, por lo tanto, rehuirá de todo aquello que pueda hacer alusión a la escasa paternidad que le tocó vivir. Los contactos con la mujer siempre estarán dirigidos a afirmar la superioridad, los sentimientos delicados y la ternura son rehuidos y considerados como características de femineidad y "amaneramiento".

De acuerdo a los nuevos valores adquiridos durante el mestizaje, el hombre gasta sus ingresos y energía en destacar su posición masculina, por eso el caballo, la pistola o el automóvil serán su orgullo; se trata de manifestaciones externas a las que compulsivamente recurre para afirmar una fortaleza de la que interiormente carece, estas actitudes son parte del machismo que ostenta "orgullosamente".

⁶⁰ Ramírez Santiago, *El Mexicano, Psicología de sus Motivaciones*. Ed. Grijalbo, México, 1997, pp. 60-62.

La figura fuerte, idealizada, anhelada, no alcanzada y por lo mismo odiada será la imagen del padre. Todo aquello que represente la masculinidad ausente y potente del padre será objeto de agresión. Se atacará lo "gachupín" o "gringo" a la vez que se le admirará y anhelará. Se hará burla de ello y objeto de desprecio, pero interiormente se tratará de alcanzarlo.

Asimismo el mexicano tiene una actitud anti-indígena, que se explica así: se ataca afuera para eludir atacarse adentro, son defensas contra la depresión. Es decir, existe una introyección de lo que se critica; lo indígena se asocia por ejemplo con desnutrición, miseria y lentitud. Al no reconocer la parte indígena de sí mismo, el mestizo desarrolla un cierto masoquismo.

A su vez, la madre mestiza al no realizarse como pareja conyugal y no sentirse valorada en el mismo nivel que su compañero, buscará una maternidad muy intensificada para repararse a través de sus hijos, y ahí residirá su fuerza y poder.

Ante cualquier frustración, el hijo retorna a su vínculo con la madre, el único del cual obtuvo seguridad, o buscará un sustituto en el alcohol, tal como lo hace Abundio en la novela.

En un estudio de campo realizado por Santiago Ramírez⁶¹, estudiando el momento del abandono del padre, se encontró que en el 70% de los casos, el abandono coincide con la preñez de la esposa. La causa es que la esposa es vivida como una madre en la relación marital y no deja de sorprender que el embarazo sea vivida por el hombre como el nacimiento del hermano menor. Se trata entonces de una venganza inconsciente por lo que sufrió este hombre cuando en su niñez, su madre tuvo otro hijo. De acuerdo a este planteamiento, cuando el

⁶¹ *Ibidem*, p. 82.

hombre adulto abandona a su esposa, quiere inconscientemente recompensar el abandono que ha padecido al causar el mismo sufrimiento a su mujer. Por ello en la actualidad, el término de orfandad, también es utilizado como sinónimo de padre ausente.

En el mundo en que vivimos, la figura del padre, primitivamente exterior, se va internalizando paulatinamente para después cobrar realidad en la de la autoridad, las instituciones etc.

El niño mexicano desde muy temprano aprende las técnicas que le pueden ser útiles para burlar y vengarse de ese padre violento, agresivo, esporádico y arbitrario, se organiza en pandillas que se dedican a hostilizar al débil y también a solidarizarse con sus compañeros.

Según Ramírez, cuando un niño es privado de las identificaciones masculinas fuertes, constantes y seguras que otro chico de su edad debería tener, se ve precisado a hacer alarde de ellas; surge así el grito de masculinidad que se refleja en el "machismo", el cual matizará todo el curso ulterior de su vida. Cualquier duda acerca de su hombría y calidad masculina será una afrenta terrible y honda. El mexicano surge a la vida con la necesidad de expresar que él es "muy hombre". No podemos dejar de mencionar que la ausencia de identificaciones masculinas, propicia en el hombre adulto, incapacidad para reconocer el papel que le toca desempeñar dentro de la familia y la sociedad, lo cual se atenúa o se exime si existe una figura masculina constante durante su niñez, como un tío, un abuelo o un hermano mayor.

La imagen de la madre es ambivalente, por un lado se le adora, tanto en lo particular como en las formas de lenguaje y religiosidad; por otro se le hostiliza y odia, en virtud de un doble tipo de hechos: se la acusa por no haber dado un padre fuerte y por haber colocado al hijo ante la

terrible situación de pasar del paraíso del afecto al infierno del abandono.

En la clase media y alta, se observa que principalmente en las familias uniparentales cuya cabeza es la madre⁶², se sufre el fenómeno del padre ausente. El grado de dramatismo que resulta del abandono del padre depende del nivel cultural y la forma de comportamiento de la madre, donde influyen su equilibrio emocional y conocimientos acerca de la psicología y la educación.

Alcoholismo y guadalupanismo son dos formas de expresión, la primera psicopática y la otra sublimada que acercan al mexicano a su madre; pero cuyo significado en el caso del alcoholismo, es evasión por el dolor que causa la pérdida –parcial o total-, del padre como parte indispensable del equilibrio individual; y en el guadalupismo, es apertura a la sublimación femenina, como reconocimiento de que en ella se encuentra consuelo, amor y aceptación incondicional.

Nos dice O. Paz que uno de sus mecanismos de defensa es la negación; niega todo aquello que verdaderamente le importa. El “importamadrismo” del mexicano es una mentira con la cual tapa a los ojos de su conciencia el dolor del abandono, la angustia y la depresión.

Por otro lado, la mujer se siente poseedora del niño, siendo éste el único que la compensa de la ausencia del esposo. En la novela se muestra cómo Dolores establece ese vínculo filial con Juan Preciado, cubriendo así con cariño la falta de su padre. Aún después de la muerte de Dolores, Juan siente el cariño maternal que le transmite a través de la fotografía que lleva consigo:

⁶² Según el INEGI, de 1970 al 2006, se ha triplicado esta tendencia.

“Sentí el retrato de mi madre guardado en la bolsa de la camisa, calentándome el corazón”.⁶³

En la novela encontramos varios huérfanos, Pedro Páramo perdió a su padre a raíz de un asesinato. Ha sufrido en su niñez por la falta de la figura paterna, por lo que no tuvo la posibilidad de identificaciones masculinas; ya que no tiene un modelo paterno al que podría imitar, abandona a sus hijos excepto a Miguel Páramo, éste es al único que Páramo reconoce, quiere y acepta, porque se identifica y perpetúa en él. En cambio, a Juan Preciado y Abundio no los reconoce. El tema de la orfandad se vincula también con Susana San Juan, cuya madre muere cuando ella era adolescente; su padre la convierte en su compañera abusando de ella. Pedro Páramo decide la muerte del padre de Susana, para asegurar que ella se case con él, dicha acción la justifica como un acto de amor hacia Susana para cuidarla y protegerla, pero en el fondo ella se convierte en otro objeto del cacique. La locura permite sin embargo a Susana sustraerse a la cosificación de la que es objeto luego de su matrimonio con Pedro.

Cabe señalar que la forma en que los personajes responden a su orfandad, ya sea simbólica o real, varía. Pedro Páramo, decide convertirse en un déspota arbitrario, mata y ejerce la violencia impunemente como venganza por la muerte de su padre Lucas, quien en realidad muere por accidente en una boda, una bala que no estaba dirigida a él lo mata sin dolo. Lo que realmente afecta a Pedro Páramo,

es la muerte de Miguel, ya que por la similitud de carácter él quería verse perpetuado en Miguel. Tras la muerte de aquél ya no tiene a quien considere digno de heredar todas sus posesiones.

⁶³ Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 10.

Otra muerte significativa para Pedro, es la muerte del gran amor de su vida, Susana San Juan, quien por cierto era el último recurso del que Pedro disponía para reivindicarse, salvarse y probablemente salvar también a los pobladores de Comala, sin embargo con la muerte de Susana, Pedro como un acto de venganza, pierde definitivamente el interés en su hacienda, sus cosechas y su pueblo muere. Esto muestra que él tiene el poder para decidir sobre la vida y muerte de su pueblo.

Susana San Juan, reacciona desde su condición de mujer: ella no tiene acceso al poder, no le está permitida la violencia, entonces ella se introyecta, guarda sus emociones y crea su propio universo interno, su edén idílico en el que ella habita y del único del que es dueña; entonces ella reacciona pasivamente de la única manera en que las mujeres tienen permitido comportarse. De esa manera se ausenta del mundo real para vivir el suyo propio.

A su vez, el comportamiento de Juan Preciado corresponde a los planteamientos de la psicología que establecen lo siguiente: si el padre no está, la madre establece un vínculo muy estrecho con el hijo y por lo tanto tiene una gran influencia sobre él. Podríamos considerar que en cuanto al cariño la madre cubre por partida doble, no así en identificaciones masculinas, porque simplemente no tiene la posibilidad de hacerlo. De manera que cuando Dolores, la madre de Juan, le pide en su lecho de muerte que vaya a exigirle a su padre lo que en vida no les dio, lo manda a una aventura sin retorno que Juan no pidió, porque simplemente era más la necesidad de su madre que la suya propia. Inicialmente Juan quiere cumplir con la promesa que hace a su madre, posteriormente, le hace ilusión y después le llena de esperanza conocer su identidad y cree que va a encontrar apoyo en su padre; sin embargo sabemos que se frustra esta esperanza porque Pedro ya murió.

Por otra parte, el alcohol permite a Abundio sobrellevar la ausencia del padre, al que da muerte no como un acto de venganza o rebelión propia o en nombre de la población vejada, sino por una combinación de circunstancias propicias y una conciencia distorsionada y alterada por su estado de embriaguez, detrás de lo cual percibimos un infinito dolor por su desamparo.

El caso de Abundio es paradigmático, porque simboliza la población campesina que vive en el desamparo y no tiene instancias institucionales de las que realmente pueda obtener ayuda. Sucede que al rebasar su límite de sufrimiento, muchos individuos descargan en actos violentos la frustración acumulada de tanto tiempo.

En estos dos personajes – Juan Preciado y Abundio –, se reflejan las consecuencias psicológicas que tienen en el niño el vínculo estrecho con la madre y el alcohol como sustituto de la figura paterna y las identificaciones masculinas. Lo cual resulta patético y doloroso porque nos muestra que sin las herramientas mínimas necesarias de supervivencia, la vulnerabilidad de un individuo, una población o una sociedad están en manos de un poder que puede abusar, dañar, e incluso extinguir a una población. Con ello inferimos que si el comportamiento y destino social han sido controlados y manipulados por una clase dominante de acuerdo a sus intereses particulares, la concientización de estos hechos sociales significan herramientas para construir más equitativa y equilibradamente nuestro destino y la sociedad en la que deseamos vivir. A nivel individual, el hecho de que la mayoría de los pobladores de Comala - incluido el mismo Pedro Páramo- vivieron una realidad miserable, en términos de R. Bartra, un edén subvertido que no pudieron modificar; los mexicanos de la posmodernidad cuya gran mayoría se encuentra en condiciones desfavorables, de una u otra índole, debemos reconocerlo y trabajar

por mejorarlo con herramientas éticas y de autonomía personal, ello sin duda nos permitirá revertir situaciones psicológicas y emocionales, de las cuales depende un mejor desempeño social.

Por otro lado, el círculo bajo el cual se repetía el patrón de abandono paterno comienza a romperse, ya que las nuevas generaciones empiezan a producir padres responsables, producto de una continuada evolución de lo que las anteriores han aportado al cambio.

Es necesario precisar que el abandono del padre y el sentimiento de desamor y rechazo que éste genera en el niño, causando en él una disminución en su autoestima, no ocurren solamente en nuestro país, razón por la cual estamos en desacuerdo en vincular el complejo de inferioridad con la mexicanidad y la identidad nacional, como propone Octavio Paz.

Conclusiones

En tiempos de cambio social, como lo fue la Revolución mexicana, y/o de crisis existencial, como lo es el fenómeno de la orfandad, las identidades establecidas se disuelven y el individuo tiene que definirse de nuevo. Ciudadanos comunes, como Juan Preciado¹ se preguntan ¿Quién soy yo? ¿Adónde pertenezco? ¿Cómo soy? ¿Qué valor tengo como ser humano?

Entonces la propia génesis de las costumbres, de las identificaciones, creencias y tradiciones, es decir, de la idiosincrasia y de la historia social debieran convertirse en raíz vital de conocimiento y explicación; un lugar seguro donde encontrar respuestas que tranquilizaran el espíritu y permitieran recuperarse de las convulsiones de una realidad rota o fragmentada.

Debido a que mi objeto de estudio fue la investigación y análisis crítico de la gestación de la idiosincrasia e identidad nacional, a partir de la reflexión de lo que considero una metáfora representativa de nuestra realidad social en *Pedro Páramo*; se encontró que después de la Revolución y en el marco de la consolidación del capitalismo en México, la búsqueda de la identidad –tabla de salvación– se convirtió en voluntad del poder de Estado; entonces la política utilizó a la ideología como refinada herramienta de control de la población, indispensable para mantener la cohesión y paz social, a la vez que sirvió de justificación para la forma en que seríamos manejados los mexicanos.

En el proceso de esta investigación, se identificaron varios mitos civilizatorios. Como marco de referencia destaca el de la cultura demonológica surgida en Europa, del siglo XII al XV, cuyo fenómeno fue el comienzo preparatorio de la proyección de Occidente fuera de su territorio, es decir, de su expansionismo colonial; fue también una expresión de la forma en como la ideología impacta a las sociedades,

¹ Protagonista de *Pedro Páramo*.

en donde la cuestión del poder constituye el objetivo central entre el poder político y religioso.

En el caso de México, algunos de los mitos analizados – la inferioridad racial, la traición de Malinche, el *edén subvertido*, asociado a la orfandad y melancolía del mexicano –, sirvieron de sustento a la clase gobernante para construir la moderna nación mexicana, de acuerdo a los requerimientos del naciente sistema capitalista, cuyos intereses imperaban por encima de las necesidades sociales de la población. Una vez identificada y despejada dicha incógnita, sirvió de hilo conductor que guió mi estudio hacia la comprensión e interpretación de mi objetivo y así pude validar el conocimiento real sobre la formación de nuestra idiosincrasia.

Hemos visto que los instrumentos utilizados por la ideología para

garantizar su efectividad deben cubrir todo el entramado social. El relato historiográfico (1932-1934) fue un ejemplo representativo tanto de la estrategia ideológica elaborada por el Estado, luego de la revolución mexicana, así como de su eficacia; dicho relato era resultado de interpretaciones subjetivas que atribuían a los acontecimientos y a los eventos, significados que aquellos no habían tenido y que sin embargo justificaban el proyecto del cambio cultural en las comunidades campesinas, a la vez que consolidaban la gran masa rural y le asignaban nuevos papeles sociales, para la formación de una nueva identidad con tintes peyorativos y racistas. El nuevo discurso autorizaba la no integración indocampesina a la modernidad mexicana, debido a su condición primitiva y a su *atraso* cultural. Los intelectuales y pedagogos de la época justificaban los límites de la acción posrevolucionaria, así como el autoritarismo de su intervención en el espacio cultural indocampesino. Así, éste se convirtió en un ser atado a conceptos claramente negativos, como lo refleja Juan Rulfo en *Pedro Páramo*.

Lo anterior se relaciona y encuentra sentido con el hecho de que cualquier intento de organización política y social de los campesinos ha sido truncada desde siempre. Aquí cabe la interrogante ¿hasta qué punto influyó e influye la falta de canalización política y social adecuada en el mejoramiento de la vida de los indígenas?

Samuel Ramos (1934) es sin duda el gran inventor de la anatomía del mexicano de la modernidad, emergido de las cenizas de la Revolución de 1910, establece que el mexicano tiene un sentimiento de inferioridad, Octavio Paz (1950) retoma y complementa las ideas de Ramos, para definir que la orfandad simbólica del mestizo es el origen de su soledad y el centro secreto de su angustia; utiliza también el concepto de Malinche asociado a la *Chingada* para justificar la ubicación de la mujer –junto con el campesino- en el peldaño más bajo de la sociedad.

Samuel Ramos y Octavio Paz recopilaron, sistematizaron y difundieron lo que ya desde la Conquista española había servido de argumento para la dominación de las Indias: la inferioridad indígena, la cual fue discutida y acordada en la Universidad de Salamanca entre 1540 y 1560. Esta vieja y eficaz premisa, sirvió como arma subliminal, tanto a los conquistadores españoles, como al nuevo poder de Estado posrevolucionario para el control de masas de la modernidad mexicana. Bajo este argumento, mujeres e indígenas quedaron excluidos respecto a su integración a la nueva dinámica social, así como a la falta de reconocimiento a sus derechos como ciudadanos.

Por lo tanto, podemos afirmar que el Estado mexicano ha utilizado este argumento como mecanismo de control para facilitar su legitimación en el poder, reforzando esa fijación de inferioridad, inicialmente en las clases cultural y económicamente más bajas, como la población indígena, campesina y popular e introduciéndose subliminal y paulatinamente en el resto de la población, quien a su

vez coopera en conformar creencias y reproducir patrones de incapacidad en todo el entramado social.

Este mensaje se instala en nuestro inconsciente, nos vulnera y debilita nuestras capacidades, limitando nuestras acciones, determinando nuestra ignorancia y conformismo, que a su vez es aprovechado por las instancias de Poder, para el control y la cohesión, porque una sociedad que desconoce su historia, sus derechos o se siente inferior no se organiza, no exige, no cuestiona, se conforma con lo que tiene, justifica la precariedad de su existencia porque no se cree merecedor de algo mejor.

Por otro lado, al abordar el análisis del papel desempeñado por la mujer prehispánica en el momento de la Conquista, encontré que Malinche es figura y mito fundacional de nuestra identidad, razón por la cual es necesario conocerla como sujeto histórico, en lugar de juzgarla, de lo contrario nuestra madre ancestral, símbolo de nuestro mestizaje

seguirá siendo estigma de traición y ultraje que a todos nos afecta, porque persiste la creencia de que las mexicanas - madres, hijas o esposas - oscilan entre la santidad de Guadalupe virgen y madre asexuada o la traición de Malinche, quien de acuerdo al imaginario masculino "es capaz de entregarse sexualmente a cualquiera"; por lo tanto existe esta duda sobre su mujer, a quien prefiere vigilar de cerca y además le sirve de justificación y chantaje para el abierto control que ejerce sobre ella.

La asociación que hace Paz entre la Malinche y la *Chingada*, es decir, la madre violada, abierta o burlada, nos confina al doble determinismo de inferioridad, por ser mexicanas y mujeres, al tiempo que se justifica en una sociedad patriarcal como la nuestra que a la mujer se le conquista, para después subordinarla y cosificarla sexualmente; de ella se espera docilidad y servicio incondicional, además se le asigna la tarea de perpetuar en su descendencia, los valores del sistema capitalista, de acuerdo a su ubicación en la

jerarquía social. Por inferencia, ser hijos de la Malinche, supone una exclusión muy grave: subvertir el cauce de la historia, guardar una situación periférica, ser desclasado. Recordemos lo que nos dice O. Paz: "*la Chingada* no quiere decir nada. Es la Nada". Con ello se justifica el papel secundario que se le asigna a la mujer en nuestra sociedad.

La mujer, cuando adquiere conciencia de su identidad, a través de mensajes subliminales o difusos, recibe verdades o ignorancias a medias, lo cual facilita el campo libre a la manipulación, a la desinformación, al chantaje y a los prejuicios. De esa forma queda grabado en nuestro inconsciente el esquema de traición, relacionado con el mito de la Malinche, de donde surge la conciencia de la culpa ligada a la naturaleza femenina.

En nuestra sociedad, la culpa ha sido una categoría utilizada para el control femenino; el cristianismo la ha refrendado al culpar a Eva de la debilidad de Adán y posteriormente en la Conquista, la figura de

Malinche sirve de igual forma para culparla de traición por un suceso histórico irreversible, tanto por la envergadura bélica española, como por la vulnerabilidad de las condiciones que prevalecían en las sociedades prehispánicas, es decir, que la Conquista era un hecho, independientemente de la colaboración de Malinche.

¿Porqué no permitirnos otro enfoque? Aquél que considere que Cortés encuentra en la Malinche a su propia compañera, lo cual justificaría la conjunción de lo sexual y lo ideológico y por lo tanto se validaría y respetaría el derecho que tiene una mujer a elegir su destino, lo cual aligeraría la carga que Malinche representa y que negamos los mexicanos.

Independientemente de lo anterior, el hecho de poder revertir una situación adversa y transformarla a su favor para sobrevivir en un

momento de cambio histórico extremadamente peligroso y además trascender de objeto a sujeto legal e histórico, requiere de una mente brillante y de un gran ingenio, por ello lo menos que merece Malinche, es nuestro respeto y reconocimiento.

Así pues, el mestizaje, que ha sido utilizado como sinónimo de inferioridad racial y cuya falsedad ha sido evidenciada en la presente tesis, aún prevalece en la idiosincrasia nacional como un estigma social, no como un rasgo distintivo inherente al mexicano en sí.

Hoy en día podemos afirmar que el modelo de identidad, basado en la inferioridad del mexicano, está agotado a nivel canónico y ha sido suprimido del discurso político porque ya no es viable al nuevo proyecto basado en la globalización económica, aunque en la práctica cotidiana sigue rigiendo la mente de la población, limitando nuestro desempeño personal, obstruyendo con ello nuestra evolución histórico social.

A pesar de que socialmente estamos determinados por la ideología dominante, existe una capacidad y voluntad propia, a la que K. Marx llama formas de conciencia, que surgen a partir de nuestra autorreflexión y conciencia crítica y nos dan la alternativa para intervenir activa y conscientemente en el proceso histórico que nos toca vivir. A. Gramsci nos dice que la acción coherente exige ser guiada por una concepción del mundo crítica de los procesos sociales, para depurarlos, y así construir una nueva visión que establezca la congruencia entre el pensamiento y la práctica.

En el caso mexicano, necesitamos una mayor conciencia sociohistórica, con el fin de superar viejos complejos, reconocernos en otro espejo que nos muestre las huellas de un pasado doloroso pero aleccionador, reconocernos como sujetos capaces e inteligentes, espirituales, heterogéneos a quienes la madurez ha fortalecido y luchar por conseguir autonomía psicológica y social para ponernos a salvo de dependencias, sumisiones, determinismos y trampas.

Según Octavio Paz, la soledad del mexicano está asociada con orfandad, la cual encuentra su explicación en el mito del *Edén Subvertido* de Roger Bartra: un lugar antiguo en el que "reinaba la felicidad", mismo que fue roto y violado con la irrupción violenta de la Conquista española; en *El laberinto de la soledad*, dice Paz que debido a esa herida perenne que no cicatriza y que le provoca angustia y ansiedad, el mexicano no encuentra su lugar y niega su pasado indígena, razón por la cual es conformista, melancólico, susceptible, iracundo, agresivo, machista, inseguro, etc. Recordemos que en el ser humano anidan fuerzas positivas y negativas, lo mismo se es violento que pacífico, activo que pasivo, flojo que trabajador. De las condiciones que prevalezcan en una sociedad nutricia o abusiva, dependerá cuál de esas fuerzas emerja. Sin embargo a partir de este esquema, se ha validado la sociedad patriarcal y autoritaria, retomada por Rulfo, en su novela, la cual despliega sus hilos conductores hacia nuestra sociedad actual, para señalarnos que viejas categorías de la época revolucionaria, prevalecen en pleno siglo XXI.

Comala ejemplifica ese edén violentado, en el cual se muestran personalidades pasivas, melancólicas, reflejo del impacto y asimilación ideológica sobre la creencia de su inferioridad racial y la consiguiente vulnerabilidad y desventaja que este hecho tiene sobre los desamparados pobladores, sin que puedan percatarse de que se trata de una imposición, por lo tanto existe más bien una aceptación y resignación por un destino manifiesto, es decir, ajeno a su comprensión y cambio. Y sin embargo el colectivo que emerge, enarbola las voces de la denuncia, a la vez que dignifica desde la muerte a las identidades que en vida fueron ignoradas.

La novela de Rulfo, también rescata y valora las tradiciones comunitarias, los comportamientos rituales y un sistema de creencias sincréticas y ancestrales que orientan y dan sentido a nuestra identidad colectiva actual.

En este punto surgen las siguientes reflexiones: si un sector social – en este caso el campesino –, históricamente ha sido ignorado, explotado y maltratado, llega un momento en que para evadir una realidad que lo lastima, se vuelve agresivo, apático, borracho y parrandero, lo cual es un indicador de que la dinámica adoptada no funcionó, no de que la gente por naturaleza propia sea floja, ignorante o desobligada. Si se siente utilizado y no recompensado por su participación en la Revolución de 1910, de la cual se esperaba la restitución de sus tierras expropiadas y a cambio recibe tierras secas e infértiles, o no tiene recursos para trabajarla; si una vez emigrado a la ciudad, es excluido, discriminado y explotado, entonces ¿De qué sirve su esfuerzo? ¿Quiénes son los responsables de mantener en el atraso y la ignorancia a la población? ¿Quiénes se benefician de ello?

Este panorama, nos permite conocer que a partir de la necesidad que surge por reparar una identidad fragmentada, donde se busca amparo y protección – categorías asociadas a la paternidad –, emerge a cambio un poder de Estado controlador y autoritario, quien para mantener y perpetuar su *statu quo*, favorece y alienta las categorías que han prevalecido en el tiempo, como la subordinación, la culpa y la inferioridad. De ahí que consideremos que no es válido vincular el complejo de inferioridad con la mexicanidad y la identidad nacional, como lo propone Octavio Paz.

A partir de la categoría rectora de mi análisis en *Pedro Páramo* - la orfandad y el padre ausente –, considero que la asociación que se hace entre padre e hijo se traslada al Estado y se vincula con la población gobernada; desde ahí la cúpula gobernante se percibe como una figura despótica y arbitraria que abusa del poder, desprotege y abandona, defraudando con ello la confianza de la población, debido a que sólo atiende sus propios intereses. Como resultado, se observa la falta de resultados en la disminución de la pobreza, las oportunidades educativas y laborales, el fomento a la

cultura y la educación, así como una legislación insuficiente y corrupta, por mencionar sólo algunos aspectos. Justamente debido a este panorama tan desolador, es que Rulfo considera a su novela como una gran metáfora de la vida, visualizando en ella, el gran desamparo de los mexicanos; interpretamos que el sentimiento de desamparo significa una búsqueda de identidad, la cual se ha hecho a través de un padre despótico, de una comunidad o de una sociedad como la mexicana.

El esquema de explotación de la fuerza de trabajo que se gestó en la Conquista, se legitimó con las leyes de Reforma, se consolidó en el Porfiriato y se continuó en la postmodernidad; fue el antecedente de explotación laboral que ha prevalecido en el mundo globalizado, el cual convierte al hombre en mero agente económico, desarraigado, movido sólo por el interés del mercado.

El desinterés de los gobernantes por encontrar soluciones al problema del campo mexicano ha tenido un costo social muy elevado, porque ha propiciado el surgimiento de otros problemas, como la migración hacia Estados Unidos, el narcotráfico, la descomposición social, la falta de valores, el resentimiento social y la delincuencia.

El caso de la migración hacia Estados Unidos, ha agudizado aún más el fenómeno, ya que el mexicano se ve obligado a abandonar su país para trabajar en otro, totalmente ajeno a su cultura y tradiciones, en el que incluso se habla otro idioma y se sufre exclusión y discriminación social, de manera que la única aspiración de estos mexicanos que migran se reduce a obtener un empleo remunerativo que les permita subsistir, ya que la pobreza no crea mercado, es decir, se carece de suficientes fuentes de empleo.

Esta tesis pretende contribuir al diagnóstico de la situación que prevalece detrás de la formación de la idiosincrasia mexicana y que constituye el previo requisito histórico de la conciencia crítica y científica de uno mismo. Así resuelvo la inquietud que me llevó a

indagar sobre nuestra auténtica identidad, para entender y conocer mejor sin intereses o justificaciones mezquinas nuestro verdadero rostro mexicano, así como cuestionar las relaciones o nexos respecto a la orfandad, el poder, el desamparo y el determinismo racial que nos confina a conformarnos con menos de lo que nos corresponde. Y encuentro que dichas categorías influyen en la percepción, valoración, afectación psicológica, comportamiento e identidad del mexicano por un lado y la identidad colectiva por el otro.

Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor / Meyer, Lorenzo, *A la sombra de la Revolución Mexicana*, Ed. Cal y Arena, México, 1989.

Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, Ed. Era, México, México, 1991.

Althusser, Louis, *La Filosofía como arma de la Revolución*. Ed. Siglo XXI, México, 1997.

Angenot, Marc (dirección). *Teoría Literaria*. Con la colaboración de E.Cross "Sociología de la Literatura" y varios autores más. Ed. Siglo XXI, México 1993.

Azuela, Mariano. *Mala Yerba, Esa Sangre*, Ed. FCE, México, 1995.

Ballester, Pablo, *La Malinche*, Publicaciones Cruz. México, 1986.

Bartra, Roger, *La Jaula de la Melancolía*. Identidad y metamorfosis del mexicano. Ed. Grijalbo. México, 1996.

Bartra, Roger. *Anatomía del mexicano*, Ed. Plaza Janés, México, 2002.

Baudrillard, Jean, *De la Seducción*, Ed. Rei, México, 1992.

Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*. Ed. Porrúa, México 1998.

Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española, Madrid. Ed. Gredos, 1987.

Castellanos, Rosario, *El Mar y sus Pescaditos*, Editores Mexicanos Unidos México, 1988.

Campbell, Federico, *La ficción de la memoria*. Juan Rulfo ante la crítica. Ed. Era. México, 2003.

Ceballos Garibay, Héctor, *Foucault y el Poder*. Ed. Coyoacan. México, 1983.

Cosío Villegas, Daniel (Coordinador), *Historia general de México*, tomos 1, 2 y 3. Ed. El Colegio de México, México, 1981.

Cosío Villegas, Daniel, Bernal, Ignacio, Moreno Toscano, Alejandra, González, Luis, Blanquel, Eduardo, Meyer, Lorenzo, *Historia mínima de México*. Ed. El Colegio de México, México, 2003.

Escalante, Evodio, "Texto histórico y texto social en la obra de Rulfo".

Fares, Gustavo, *Ensayos sobre la obra de Juan Rulfo*, Ed. Peter Lang, New York, 1998.

Fares, Gustavo C., *Imaginar Comala. El espacio en la obra de Juan Rulfo*. Ed. Peter Lang, New York, 1991.

Gilly, Adolfo, *La Revolución interrumpida*. Ed. Era, México, 1998.

Gilly, Adolfo, Córdova Arnaldo, Bartra Armando, Aguilar Mora Manuel, Semo Enrique, *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*, Ed. Nueva Imagen, México, 1997.

Giménez, Gilberto, *Apuntes para una Sociología de las Ideologías*. Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1978.

Giménez, Gilberto, *Poder, Estado y Discurso*, Ed. UNAM, México 1977.

Giménez, Gilberto, "El debate interminable en torno a la ideología", en *La teoría y el análisis de las ideologías*, Ed. SEP, Universidad de Guadalajara, COMECOSO, México, 1988.

Glantz, Margo (Coordinadora), *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Ed. Taurus, México, 2001.

Gómez Martínez José Luis, *Teoría del Ensayo*, Ed. UNAM, México, 1992.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Historia y Nación, I. Historias de la educación y enseñanza de la historia*, con la colaboración de Guillermo Palacios: "Una historia para campesinos: el maestro rural y los inicios de la construcción del relato historiográfico posrevolucionario, 1932-1934". Ed. El Colegio de México, México, 1998.

Gruppi, Luciano, "Los cuadernos de la cárcel", en *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ed. Cultura Popular, México, 1978.

Jiménez de Báez, Yvette. *Juan Rulfo, del Páramo a la Esperanza. Una lectura crítica de su obra*. Ed. FCE, México, 1994.

Karl Heinz Hillmann, *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, Ed. Herder, S.A., Barcelona, 2001.

Lara, Luis Fernando, *Diccionario del Español usual en México*, Ed. El Colegio de México, SEP. México, 2002.

Lepenies, Wolf, *Las tres culturas*, La sociología entre la literatura y la ciencia, Ed. FCE, México, 1994.

López de Mariscal, Blanca, *La figura femenina en los narradores testigos de la Conquista*. Ed. Colegio de México, México, 2004.

Mannheim, Kart, *Ideología y Utopía*, Introducción a la sociología del conocimiento, Ed. FCE, México, 2004.

Marina, José Antonio, *El vuelo de la inteligencia*, Plaza Janés Editores, S.A., Barcelona, 2000.

Marina, José Antonio, *Crónicas de la Ultramodernidad*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2004.

Martínez Cruz, Abelardo, *Léxico de Antropología*, Ed. Laia, Barcelona, 1975.

Meyer, Lorenzo, *Fin de régimen y democracia incipiente*, México Hacia el siglo XXI Ed. Oceáno, México, 1998.

Monsiváis, Carlos, "Sexismo en la literatura mexicana" en *Imagen y realidad de la mujer. Ensayos compilados*, de Elena Urrutia. Ed. SEP Setentas, México, 1979.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo*, Ed. FCE, México, 2002.

Othón, Manuel José, *Obras Completas II*, Ed. FCE, México, 1997.

Pacheco, Carlos, *La Comarca Oral*, Ediciones La Casa de Bello. Colección Zona Tórrida, Caracas, 1992.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. Lecturas Mexicanas, Ed. FCE y SEP, México, 1984.

Platón, *La República, Libro VII*. Introducción y comentarios de Guillermo Quintás Alonso, Ed. Universitat de Valencia, Valencia, 1997.

Ramírez, Santiago, *El Mexicano, Psicología de sus Motivaciones*, Ed. Grijalbo, México, 1977.

Ramos, Samuel. *El Perfil del hombre y la cultura en México*. Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V., México, 1998

Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. Lecturas mexicanas. FCE y SEP, México, 1984.

Rulfo, Juan, *Antología Personal*, Ed. Era. México, 1988.

Sainz de Robles, F.C., *Diccionario Español de Sinónimos y Antónimos*, Ed. Aguilar. México, 1981.

Simon, Michel, "Antonio Gramsci y la necesidad social de la ideología", en *Para comprender las ideologías*. Tesis doctoral inédita. Universidad de París, s.f.

Tuñón Pablos, Julia, *Mujeres en México, una historia olvidada*, Ed. Planeta, México 1987.

Vital, Alberto, *Noticias sobre Juan Rulfo*, Ed. RM. México, 2003.

Zarauz López, Héctor L., *La fiesta de la muerte*, Ed. Conaculta, México, 2000.

Hemerografía

Brussi, Javier, "La herida de Francia y de Europa", *Periódico Reforma*, Sección Internacional *Análisis*, p 31 A, México, D.F., 26 de abril del 2002.

De la Concha, Gerardo, "Perdidos en la retórica". *Periódico Reforma*, Sección *El Ángel*, p 4, México, D.F., 16 de enero del 2005.

Domínguez Michael, Christopher, "Fragmento sobre Roger Bartra". *Periódico Reforma*, Sección *El Ángel*, p 3, México, D.F., 7 de Agosto del 2005.

García Ariadna y Díaz Briseño, José, "Endurece Washington actitud ante migrantes". *Periódico Reforma*, Sección Nacional, México, D.f., 16 de Diciembre del 2005.

Fuentes, Carlos, "El racista enmascarado". *Periódico Reforma*, Sección Nacional, p 19 A, México, D.F., 11 de Marzo del 2004.

Girola, Lidia, "Sujetos Sociales y Currículas Interpretativas". *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. División Estudios de Posgrado. Facultad de Ciencias Políticas y sociales UNAM, núm. 148, pp. 125-142. México, Abril-Junio 1998.

Kurnitzky, Horst, "Crítica Kurnitzky mitología nacional", *Periódico Reforma*, Sección Cultural, p. 10, México, D.F., 7 de Febrero del 2007.

Meyer, Lorenzo, "Calidad". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, p. 21A, México, D.F. 23 de Agosto del 2001.

Meyer, Lorenzo, "Una buena política pero un mal resultado". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, p. 16 A, México, D.F., 6 de diciembre del 2001.

Meyer, Lorenzo, "Un gobierno desdibujado y una democracia sin fraguar". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, p. 13A, México, D.F., 21 de Marzo del 2002.

Meyer, Lorenzo, "Nosotros, los otros y la historia". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana p 15 A. México, D.F., 5 de septiembre del 2002.

Meyer, Lorenzo, "Coyuntura, acuerdo nacional y peligro de dispersión". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, p 13 A, México, D.F., 11 de Octubre del 2001.

Meyer, Lorenzo, "No hay mejor presente que el futuro". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, p 13 A, México, D.F., año 2002.

Meyer, Lorenzo, "La ilegitimidad de la nueva desigualdad". *Periódico Reforma*. Agenda Ciudadana, p 19 A, México, D.F., 31 de Octubre del 2002.

Meyer, Lorenzo, "Necesitamos a la pérfida Europa". *Periódico Reforma*. Agenda Ciudadana, p 9 A, México, D.F., 26 de diciembre del 2002.

Meyer, Lorenzo, "Un consenso que no funcionó". *Periódico Reforma*. Agenda Ciudadana, p 15 A, México, D.F., 30 de Enero del 2003.

Meyer, Lorenzo: "Profecías". *Periódico Reforma*, Agenda Ciudadana, México, D.F., año 2005.

Meyer, Lorenzo, "La gran cuestión". *Periódico Reforma*. Agenda Ciudadana, p 11 A, México, D. F., 4 de Agosto del 2005.

Meyer, Lorenzo, "El miedo como política". *Periódico Reforma*. Agenda Ciudadana, p 9 A, México, D.F., 11 de Agosto del 2005.

Meyer, Lorenzo, "Nuestras élites". *Periódico Reforma*, Sección Nacional, Agenda Ciudadana, p. 15^a, jueves 15 de Septiembre del 2005.

Monsiváis, Carlos, "De algunos problemas del término "Cultura Nacional" en México. *Revista Occidental*, año 2 #1, Ed. Estudios Latinoamericanos, Tijuana, B.C., 1985.

Monsiváis, Carlos, "Notas sobre cultura y sociedad en México" *Cuadernos Políticos*, núm. 17, México, Julio-Septiembre 1978.

Reforma/Redacción, "Habitan campesinos pueblos fantasma". *Periódico Reforma*, p 1. México, D.F., 20 de Febrero del 2005.

Reforma/Redacción, "Viven 25 millones en minipoblados". *Periódico Reforma, Nacional*. P 14 A. México, D.F., 20 de Febrero del 2005.

Rodríguez Barrón, Daniel. "Proponen un varón liberado". *Periódico Reforma. Sociedad*, Julio del 2005.

Rubio, Luis, "La nueva arquitectura institucional". *Periódico Reforma*. Editorial. P 15 A. México, D.F., 24 de febrero del 2002.

Sevilla, María Eugenia, "Llaman a modificar las clases de Historia". *Periódico Reforma*. Cultura. P 3 C. México, D.F., 18 de Mayo del 2005.

Van Ree, Frank, "Los terroristas no son locos". *Periódico Reforma*, Sección Internacional. *Entrevista*. P 2 A, México, D.F., 25 de noviembre del 2001.

Vega, Margarita, "Crece la migración chilanga". *Periódico Reforma*, Sección Nacional, p. 6. México, D.F., 16 de diciembre del 2005.