

OCTAVIO PAZ: EN EL LABERINTO DE EXPERIENCIAS (POST-) COLONIALES¹

Oliver Kozlarek²

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

{...} comparado con otros países, México tiene la más profunda y más temprana experiencia mundo-histórica propia de una nación poscolonial y post-imperial.

Claudio Lomnitz

El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo.

Octavio Paz

Introducción

En otra publicación intenté mostrar que la obra del poeta y ensayista mexicano, Octavio Paz (1914-1998) y, de manera particular, su *El laberinto de la soledad*, tiene como hilo conductor un genuino interés sociológico (Kozlarek, 2009). En este artículo, sostengo que Paz fue asimismo un pensador postcolonial, y que hay un nexo entre su interés sociológico y postcolonialismo.

Sin embargo, a la vez que es posible hallar en la obra de Paz una suerte de crítica postcolonial de la modernidad, es también necesario mostrar cuán diferente es la suya frente a las de muchas otras que definen el deba-

te actual sobre el postcolonialismo y los diversos acercamientos críticos a este fenómeno. La particular crítica de la modernidad postcolonial que ofreció Paz se interesa menos por “deconstruir” el eurocentrismo y las relaciones de poder geopolíticas que rigen las maneras en que se produce el conocimiento relacionado a nuestra modernidad global, y mucho más por tratar de elaborar una sofisticada reconstrucción de la historia colonial y postcolonial de México, para demostrar cómo se entretajan lo local y lo global, pero sin omitir las diferencias. Así, Paz recuerda al lector, una y otra vez, que la modernidad no es sólo un marco común en el cual todo ser humano está obligado a ubicarse, sino que constituye asimismo una oportunidad de descubrir qué es lo que todos los humanos comparten a pesar de sus diferencias: ponderar la modernidad nos obliga a reflexionar sobre aquello que nos hace humanos.

Para responder a este reto, Paz desarrolla una “teoría” antropológica de la sociabilidad humana que hace hincapié en el profundo deseo humano de unirse con el “otro”. Lo que varía son las maneras en que diferentes sociedades se organizan y canalizan este deseo. Así, las formas específicas en que opera la interacción humana en una sociedad determinada son altamente contingentes. Al contemplar el México postcolonial, Paz percibió patologías sociales que atribuyó al hecho de que la interacción social en la vida cotidiana de ese país está aún cargada de desconfianza y sospechas, razón por la cual los actores sociales prefieren retraerse en lugar de abrirse al “otro”. Paz sostiene que estas patologías sociales no pueden reducirse únicamente a las relaciones de poder social, económico y político, sino que son controladas por programas culturales que se reproducen en la vida diaria. El análisis postcolonial de Paz es una forma de crítica cultural que busca descubrir esos sutiles programas culturales.

1. Del “postcolonialismo deconstructivo” a la “crítica postcolonial reconstructiva”

Según el sociólogo Sergio Costa, es preciso distinguir entre dos hilos principales de la crítica postcolonial contemporánea (véase Costa, 2009). El

primero lo define como la “deconstrucción postcolonial”, mientras que el segundo lo llama “reconstrucción postcolonial”.

El concepto de la “deconstrucción postcolonial” se refiere a una crítica de las relaciones de poder geopolíticas y su impacto en la manera en que se está generando el conocimiento en las ciencias sociales y culturales. Hay, en el fondo, tres temas centrales en todas las teorías postcoloniales; y los tres desafían profundamente el entendimiento de la modernidad que sostienen las teorías de modernización.

1. Contrario a la idea de que la modernidad se germinó en Europa y, mas aún, a la noción de que desde allí se extendió al “resto” (Hall) del mundo gracias a la “expansión europea”, el postcolonialismo sostiene que la modernidad representa una condición planetaria que no empezó a cambiar al mundo —a todo el mundo en el sentido planetario— hasta que las redes intercontinentales establecidas por el colonialismo empezaron a volverse eficaces.

2. Entonces, más importante aún que el entendimiento *teleológico* de la modernidad como una condición universal que a la fecha sólo unas pocas sociedades han alcanzado, y que la mayoría de las otras —especialmente las que alguna vez fueron colonizadas— siguen esperando, el pensamiento postcolonial favorece una *lógica espacial*. No se interesa primariamente por procesos de sucesión temporales —como en el caso de las teorías de la modernización— sino, más bien, por los “entrelazados” (Randeria, 1999; Bhambra, 2007) entre diferentes sociedades, culturas o civilizaciones que de una u otra manera comenzaron a formar una constelación de modernidades. En este sentido, la parte “post” del “postcolonialismo” quizá resulte engañosa, ya que no se refiere a algo que seguiría al colonialismo en un sentido estrictamente cronológico. Por esto, Robert J. C. Young propone un nombre distinto que nos ayuda a entender mucho mejor que el “postcolonialismo” realmente trata de reconocer una constelación planetaria de lugares y la distribución del poder entre ellos, y *no* simplemente de procesos temporales. Escribe:

[El] postcolonialismo —que yo preferiría llamar tricontinentalismo— nombra una posición teórica y política que encarna un concepto activo de intervención en

[...] circunstancias de opresión. Combina las innovaciones culturales epistemológicas del momento postcolonial con una crítica política de las condiciones de la 'postcolonialidad'. En este sentido, lo 'post' del postcolonialismo —es decir, la crítica postcolonial— marca el momento histórico de la introducción teorizada de nuevas formas y estrategias de análisis y práctica críticas tricontinentales (Young, 2001: 57).

El término “tricontinentalismo” refleja claramente una connotación más bien espacial en lugar del significado temporal implícito en el vocablo “*post-colonialismo*”.

3. La distribución geopolítica del poder y de los privilegios, entre otros fenómenos, es otro tema discutido en el marco de la “deconstrucción postcolonial”. Resulta importante reconocer, con Costa, que “cada enunciado tiene su lugar de origen” (Costa, 2009: 3). Uno de los compromisos del hilo deconstructivista del postcolonialismo consiste, entonces, en el esfuerzo por relacionar lugares con los discursos, teorías y narrativas que informan las ideas sobre modernidad y globalización. Parte importante de las energías críticas del postcolonialismo deconstructivo surge del intento de demostrar que las ideas producidas en Europa son precisamente eso: nociones *européas* que, por lo tanto, no necesariamente son válidas para todos los humanos; además de constatar que los reclamos de validez universal que los pensadores europeos expresan respecto de dichas ideas están vinculados con la reproducción de “geopolíticas de conocimiento” de carácter eurocéntrico (Mignolo).

No obstante lo anterior, es tan importante reconocer la distribución geográfica de aquel poder que produce el conocimiento, como lo es entender que los espacios de la razón colonial no son estrictamente geográficos sino también epistemológicos. Esto significa que la razón colonial y postcolonial no se produce únicamente en los países colonizadores, sino también puede ser generada en las naciones que han sido colonizadas.

Ahora bien, no cuestionaré aquí la importancia de deconstruir el eurocentrismo, aunque sostengo que puede ser sólo un primer paso hacia una crítica más amplia de la modernidad global que debe complementarse con la recuperación de todas las *experiencias* que la modernidad colonial y postcolonial ha producido, pero que jamás han sido tomadas en cuenta

en los varios siglos del colonialismo y postcolonialismo. Empero, hay otro aspecto que también es importante: la ‘colonialidad’ de la modernidad ha provocado que nuestras historias se “entrelazan” a escala global. O bien, como lo expresa Edward W. Said: de aquí en adelante “todas las culturas están involucradas entre sí, ninguna está sola y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas, y no monolíticas” (Said, 1993: xxv; véase también Bhambra, 2007). Así, la crítica postcolonial debe interactuar con estos diferentes, pero “entrelazados”, *procesos de narración* en diversos sitios del mundo.

Quiero llamar a esta agenda investigativa la “crítica postcolonial reconstructiva”, iniciativa que pretende analizar los procesos narrativos que desencadenó la modernidad colonial y postcolonial en distintos lugares, y que expresan *experiencias* distintas pero a la vez traslapadas. En lugar de limitarse a deconstruir el eurocentrismo encontrado en los discursos y teorías “occidentales”, esta “crítica postcolonial reconstructiva” se sumerge en los “densos” procesos narrativos de las modernidades colonial y postcolonial en un intento por arrojar luz sobre los sutiles procesos culturales que explican, o son responsables de, la perpetuación de las patologías sociales, especialmente en los antiguos países colonizados, pero también en otros sitios. Sólo si agregamos estas experiencias a nuestras agendas de indagación podremos empezar a trazar una imagen más realista de nuestra modernidad global. En los siguientes renglones trato de rescatar las experiencias postcoloniales que encuentran expresión en la obra de Octavio Paz; pero, antes de comenzar, debo explicar cómo el mismo Paz entendió el nexo entre historia, cultura y la interacción humana, ya que estos son los tres principales ingredientes de su crítica del México postcolonial.

2. Historia, cultura e interacción humana

Según muchos autores, *El laberinto de la soledad* de Paz sólo constituye una contribución más al debate sobre la identidad mexicana y es cierto que se inspiró en parte en algunas de las obras más sobresalientes de este deba-

te, especialmente las de Samuel Ramos, autor de la ahora célebre definición del “carácter” de los mexicanos, marcado, según él, por un severo complejo de inferioridad (Ramos, 1990). Pero no podemos perder de vista que Paz se refiere a Ramos de manera más bien crítica. No le interesa tanto examinar lo que *son* los mexicanos sino, más bien, cuáles sean los procesos culturales y sociales por los cuales ellos están atravesando. Para Paz, parece imposible definir “el ser de los mexicanos” (Emilio Uranga), ya que como todo ser humano, los mexicanos cambian constantemente y —hay que agregar— lo hacen en, y a través de, la cultura. Esto no quiere decir que la cultura sea la fuerza determinante de estos procesos de cambio, más bien, es vista como el vehículo de toda acción humana. A fin de mostrar estos continuos procesos de transformación, en el primer capítulo de *El laberinto* Paz comenta el caso de los mexicanos asentados en los Estados Unidos, notando que en lugar de cultivar su mexicanidad, aquellos “mexicanos” desarrollaron formas culturales que se resisten a integrarse no sólo a la cultura norteamericana, sino también a la de sus antepasados, creando así una nueva cultura que en la década de 1940 tenía como su figura emblemática al “pachuco”.

Está claro que Paz desconfía de cualquier tipo de esencialismo o determinismo. Los seres humanos *no* son esto o aquello, y tampoco son determinados por la cultura, la historia o los dioses; más bien se encuentran en un estado permanente de llegar a ser. En este contexto, son dos las preguntas importantes. La primera es ¿qué sucede si estos procesos de transformación cultural quedan truncados? Como veremos después, este interrogante nos lleva directamente a la crítica que ofrece Paz de la condición colonial y postcolonial de su país. La segunda pregunta es ¿qué es lo que impulsa a estos procesos permanentes de cambio cultural? Paz responde a esta segunda cuestión adoptando un punto de vista teórica antropológica respecto de la sociabilidad humana que subyace a la creatividad de la acción de esta especie (véase Kozlarek, 2009a). Aunque desarrolla esta idea —de manera similar a Adorno— a partir de sus experiencias con el modernismo estético, no la restringe a la estrecha esfera de las artes, sino que la aplica a su entendimiento de las relaciones humanas y de la acción humana en general.

En el capítulo 9 de *El laberinto*, titulado *La dialéctica de la soledad*, Paz explica que la razón por la cual los seres humanos buscan incesantemente a otros de su tipo —es decir, la razón que se encuentra atrás de todas las formas sociales desarrolladas por los seres humanos— es el hecho de que experimentan la soledad. Las ideas de Paz parecen hacer eco de debates en Europa en los cuales Heidegger y Sartre articularon sus preocupaciones respecto de temas afines. Sin embargo, resulta interesante contrastar su pensamiento con una idea que expresó el filósofo mexicano Luis Villoro pocos años antes de la publicación de *El laberinto*. En su artículo “Soledad y comunión” (Villoro, 2008 [1949]), este autor presenta una crítica de la modernidad que lamenta la erosión de la vida comunal en las sociedades modernas. Sin embargo, las ideas de Paz difícilmente pudieran estar más distantes de las de Villoro, pues en su argumentación no habla a favor de “las comunidades”, sino de la “comunión”. Si bien este término tiene sus raíces en la tradición religiosa, para Paz es más importante el significado social que transmite en la actualidad. Para él, la “comunión” es un proceso que permite a unos seres humanos conectarse con otros, y no la constitución de alguna clase de “comunidad”. Debido a la influencia del *Collège de Sociologie*, es posible que Paz haya depositado en la palabra “comunión” cierto sentido religioso, pero no alude a la creencia en un poder trascendente de la comunidad, sino al carácter sagrado de las relaciones humanas.

Para Paz, la soledad no es una aberración de la modernidad —como, al parecer, la consideraba Villoro— y tampoco un problema exclusivamente de los mexicanos. Más bien, constituye una condición antropológica de la cual todo ser humano está perfectamente consciente. En sus palabras: “El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro [...] El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión.” (Paz, 1985: 195). Esta conciencia engendra procesos que se cristalizan en forma y contenido, logrando de esta manera cierta durabilidad en el tiempo y el espacio (véase Paz, 1994; Kozlarek, 2009). Además, produce instituciones, sociedades, culturas y civilizaciones, pero ninguna de estas constelaciones es forjada de forma tal que le permita durar para siempre. De hecho, una de las grandes intuiciones de Paz consistió, precisamente,

en relacionar la condición de los seres humanos de tener cultura con el hecho antropológico de tener que lidiar con la soledad. La otra fue la idea de que el deseo de conectarse con otros humanos, así como la capacidad de imaginación y creatividad que los seres humanos emplean al hacerlo, socavan la facticidad de determinadas intuiciones, sociedades, culturas y civilizaciones, de modo que no sólo posibilitan el cambio social y cultural sino que lo hacen inevitable.

Esta plétora de ideas tiene importantes consecuencias para el entendimiento de la historia al que llega Paz. El agente de la historia es el ser humano, lo que significa que la historia no es determinada por la providencia divina ni por ningún tipo de 'espíritu mundial'. Además, los seres humanos no son determinados por la historia, pero tampoco determinan el curso de la historia mediante su razón o voluntad. Paz ya había escrito en *El laberinto*:

La historia contemporánea invalida la creencia en el hombre como una criatura capaz de ser modificada esencialmente por estos o aquellos instrumentos pedagógicos o sociales. El hombre no es solamente fruto de la historia y de las fuerzas que la mueven, como se pretende ahora; tampoco la historia es el resultado de la sola voluntad humana... El hombre, me parece, no está en la historia: es historia. (Paz 1985: 25).

Treinta años más tarde, Paz seguía sosteniendo esta idea. En su importante libro sobre Sor Juana Inés de la Cruz, monja y poeta de la Nueva España del siglo XVII (véase Paz, 1988), y figura que él consideraba uno de los primeros intelectuales protomodernos no sólo de su país sino del mundo, Paz explica cómo concibe la relación entre el momento histórico que ella vivió y su pensamiento:

No puedo ver la cultura —es decir: a la suma de invenciones y creaciones por las que el hombre se ha hecho hombre— como el reflejo de las cambiantes fuerzas sociales o como el imperfecto trasunto de las ideas inmutables. Me parece que en los dos casos se olvida [...] a la criatura sin la cual no existiría ninguno de esos prodigios. [...] La cultura es libertad e imaginación (Paz, 1988: 472).

Si la interacción entre historia, cultura y acción humana no puede definirse a través de “causas y efectos” (Paz, 1985: 73), entonces el historiador está obligado a comprender el complejo de “reacciones y tendencias que se interpenetran” (*ibídem*). En su libro sobre Sor Juana, Paz recurre a una terminología estética:

La idea de causalidad parece que ya no goza de la simpatía de muchos historiadores modernos; las causas son demasiado numerosas, al grado de que es prácticamente imposible detectarlas y medirlas. [...] En fin, si la idea de causa parece evaporarse en la pluralidad de motivos y factores que intervienen en el hecho más insignificante, no sucede lo mismo con la de correspondencia; esta idea, que comenzó por ser una noción filosófica y después se convirtió en una visión estética del mundo, es fecunda en el campo de la historia: los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden (Paz, 1988: 473).

Si uno desea ver estas correspondencias lo que requiere es más bien una imaginación poética que la razón científica. La imaginación “descubre las relaciones ocultas entre las cosas” (Paz, 2002: 11). Aquí, Paz nos recuerda una idea cosmológica o, mejor, antropológica, que es no sólo postmetafísica, sino que resalta la condición fundamental del ser humano: la de ser un ser social. Paz elabora esta idea así:

Si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra *ser* de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra *entre*. El hombre entre el cielo y la tierra, el agua y el fuego; entre las plantas y los animales; en el centro del tiempo, entre pasado y futuro: entre sus mitos y sus actos. Todas estas frases pueden reducirse a una: el hombre entre hombres (*ibíd.*, 24).

Es posible definir a la modernidad de muchas maneras que no son sólo distintas sino hasta contradictorias (véase Stanford Friedman, 2001). Una opción consiste en ver en la modernidad algo que yo llamaría la “conciencia del mundo”. Este término se refiere al hecho de estar conscientes que por primera vez en la historia humana tenemos los medios posibles para conocer al mundo *entero* y, prácticamente, a *todos* los seres humanos que lo habitan (véase Kozlarek, 2007, 2009b). Mi lectura de Paz sugiere que él

compartiría este entendimiento de la modernidad como “conciencia del mundo”. Sabía que ninguna sociedad, ninguna cultura, puede ya limitar su imaginación histórica a sí misma; y sabía muy bien que la “modernidad” significaba, antes de cualquier otra cosa, reconocer el tejido global de las relaciones humanas que planteaba retos muy parecidos a todas las personas. Escribió: “Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres.” (Paz, 1985: 173). Aquí, no usa el concepto de la historia mundial en el sentido hegeliano, sino que lo presenta como una tarea de todos los seres humanos alrededor del globo. Podemos decir asimismo que para Paz la “historia mundial” significa, primero y antes que nada, construir un mundo común, un mundo de, y para, *todos* los seres humanos.

Pero Paz también sabía que no era posible tomar atajos para llegar a ese mundo compartido por todos. Para construir un mundo común para todos los seres humanos, primero todos tenían que pasar por una auto-diagnosia crítica que permitiría reconocer las posibilidades y los límites contenidos en la historia de cada cultura, sociedad y civilización. Fue este entendimiento el que lo movió a emprender una muy sofisticada crítica de la condición actual de México. Una de las ideas más importantes que informó esta crítica fue la de reconocer que México jamás podría llegar a un acuerdo con su pasado y, por consecuencia, con su presente y futuro, mientras seguía cultivando la ilusión de que el México moderno haya nacido en el momento en que ganó su independencia (1810). Insistió en que para entender la situación actual de su país, era imprescindible comprender su historia colonial y postcolonial.

3. ¿Es México un país postcolonial?

¿Realmente sería correcto suponer que México sea postcolonial en el mismo sentido en que son postcoloniales aquellos países que inspiran los debates contemporáneos sobre el postcolonialismo? ¿Probablemente no! Las experiencias de naciones como la India, por ejemplo, son muy dife-

rentes a las que quedaron sedimentadas en la memoria colectiva de los mexicanos. No obstante, México no sólo ha formado parte de la historia colonial de la modernidad sino, de hecho, fue su primer laboratorio importante. Además, ya que ganó su independencia hace 200 años, cuenta también con una larga tradición de ser postcolonial.

Claudio Lomnitz escribió: “comparado con otros países, México tiene la más profunda y más temprana experiencia mundo-histórica propia como nación postcolonial y post-imperial”, para luego afirmar que: “Hoy olvidamos que México una vez compartió las aspiraciones imperiales de sus grandes hermanas americanas (Estados Unidos, Brasil, Chile y Argentina), porque fue la primera república independiente que probó la amargura de verse ocupada por nuevos colonizadores” (Lomnitz, 2005: 30). En su libro *Death and the Idea of Mexico (La muerte y la idea de México)*, este autor sugiere que el fuerte simbolismo de la muerte que caracteriza a la cultura mexicana encuentra explicación en su frustrada ambición de convertirse en el imperio universal que España intentaba establecer en el Nuevo Mundo, con México en su mero centro. Y esto señala una característica importante de la historia postcolonial de México, al sugerir que la cultura del colonialismo ha penetrado profundamente en esta sociedad, a tal grado que, en realidad, intentó incluso llevar adelante la misión colonial o imperial después de su independencia.³

Algunos autores sugieren que esto significa que el colonialismo simplemente sigue en pie. Dado que piensan que el racismo constituye la lógica que subyace al colonialismo, la perpetuación de las relaciones de poder coloniales queda manifiesta en la persistencia de la segregación social basada en la discriminación racial, idea que Ramón Gosfoguel explica en estos términos: “Después de independencia, las élites criollas blancas mantuvieron una jerarquía racial en que los indios, negros, mestizos, mulatos y otros grupos racialmente oprimidos se encontraban en el fondo. Esto es lo que Aníbal Quijano [...] llama la ‘colonialidad del poder’.” (Gosfoguel, 2000: 349).

Pero, pregunto: ¿es dicha continuación de la estratificación racial realmente todo lo que podemos decir respecto de la condición postcolonial en México? Después de lo que hemos visto hasta ahora, podemos sospe-

char que, al menos según Paz, el interjuego entre la continuidad y las rupturas de la historia debe ser mucho más complicado. Para mostrar que Paz propone una detallada reconstrucción de la historia colonial y postcolonial de México, una muy importante decisión que tomó consistió en comprobar que era erróneo considerar que la historia del México moderno haya comenzado con su independencia. Si México es distinto a ambos, el mundo indígena prehispánico y España, esta diferencia comenzó a emerger no *después* de la independencia, sino *durante* los casi 300 años de dominio colonial. Paz insiste una y otra vez que es preciso retornar a aquella época, no con la finalidad de recordar la ‘grandeza de México’, sino para averiguar qué fue lo que realmente se generó durante la constitución de esa nueva sociedad llamada Nueva España, y cuáles fueron las fantasmas que despertó, y que siguen hechizando a los mexicanos de hoy.

Una de sus objetivos consistió en mostrar la singular naturaleza de los procesos históricos que se desarrollaron durante la formación colonial del México moderno:

Nueva España: este nombre recubre una sociedad extraña y un destino no menos extraño. Fue una sociedad que negó con pasión sus antecedentes y antecesores —el mundo indígena y el español— y que, al mismo tiempo, entretejió con ellos relaciones ambiguas; a su vez, fue una sociedad negada por el México moderno. México no sería lo que es sin Nueva España, pero México no es Nueva España. Y más: México es su negación. La sociedad novohispana fue un mundo que nació, creció y que, en el momento de alcanzar la madurez, se extinguió. Lo mató México. La ilusión de óptica histórica no es accidental ni inocente. No vemos a la Nueva España porque, si la viésemos realmente, veríamos todo lo que no pudimos y no quisimos ser. Lo que no pudimos ser: un imperio universal; lo que no quisimos ser: una sociedad jerárquica regida por un Estado-Iglesia. (Paz 2002: 13).

Al inicio de la década de 1980, mientras escribía su libro sobre Sor Juana, en medio de un ambiente académico dominado, en América Latina, en grado sumo por los discursos “anti-imperialistas” y “anti-(neo)coloniales”, Paz pensaba que el uso de palabras como “colonialismo” y “colonial” podían conducir hacia malos entendidos en lugar de aclarar. Preguntó acerca de la Nueva España: “¿Fue realmente una colonia?” (Paz, 1988:

14), y no estaba dispuesto a dar una respuesta afirmativa a este interrogante. Paz no planteaba estas preguntas con la finalidad de negar la opresión y la segregación racial, sino porque no creía en los conceptos que tendían a homogenizar tantas experiencias distintas. Al hacerlo, llevó adelante una crítica de la razón postcolonial que la socióloga Gurminder Bhambra articuló recientemente. Como si estuviera refiriéndose a Paz, Bhambra propone como alternativa —a lo que yo llamé arriba el hilo “deconstructivo” de la crítica postcolonial—, un acercamiento que pone más atención “a la experiencia subjetiva de la opresión” (véase Bhambra, 2007: 30). Esto capta claramente la agenda de Paz para la cual propondría la etiqueta “crítica postcolonial reconstructiva”.

4. La “restitución” de las experiencias coloniales y postcoloniales

En lugar de intentar explicar la historia a través de los lentes de conceptos convencionales y muy distorsionados ideológicamente, Paz propone llevar a cabo una reconstrucción crítica de las experiencias coloniales y postcoloniales, proyecto que denominó “restitución”.

En su libro sobre Sor Juana, que también contiene una de sus más importantes reflexiones sobre la historia colonial de México, Paz explica: “mi ensayo es una tentativa de *restitución*; pretendo restituir a su mundo, la Nueva España del siglo XVII, la vida y obra de sor Juana”.. Y prosigue en estos términos: “A su vez, la vida y la obra de sor Juana nos restituye a nosotros, sus lectores del siglo XX, la sociedad de la Nueva España en el siglo XVII. Restitución: sor Juana en su mundo y nosotros en su mundo. Ensayo: esta restitución es histórica, relativa, parcial. Un mexicano del siglo XX lee la obra de una monja de la Nueva España del siglo XVII”. (Paz, 1988: 7).

Esta “restitución” puede entenderse como un movimiento recíproco: al tiempo que se sumerge en el pasado también jala el pasado de vuelta hacia el presente. Lo logra mediante el establecimiento de un diálogo, por así decirlo, entre el lector de la historia y ciertos agentes históricos cuyas experiencias subjetivas son reconstruidas e imbuidas de un sentido general para la sociedad en que vivían. En este proceso, las realidades colo-

niales y postcoloniales recobran vida, y hacen posible un entendimiento empático entre seres humanos, en lugar del entendimiento abstracto basado en conceptos también abstractos. Al leer, especialmente, el libro de Paz sobre Sor Juana, palpamos la letárgica atmósfera que impregnaba la Nueva España, la inercia de una cultura que ya había sido rebasada y que nunca desarrolló los medios necesarios para engendrar algo nuevo. Es ese ambiente el que cobra vida en los escritos de Sor Juana y, más aún, a través de la “restitución” de Paz.

El laberinto de la soledad también narra la historia de la Nueva España, viéndola como una cultura truncada, una cultura, en palabras de Paz, que aunque “se expandía”, dejó de ser creativa. Para Paz, esta parálisis cultural del México colonial sobrevivió a la independencia y aún caracteriza la condición postcolonial del país. Además, reconoce que ciertas relaciones de poder perduran, pero no reduce su crítica de la actualidad mexicana a la perduración de hegemonías políticas, sociales y económicas. En su lugar, presenta la imagen de una sociedad en que se ha vuelto extremadamente difícil establecer relaciones humanas. Es precisamente en *El laberinto* donde Paz describe algunos de los mecanismos que se pueden observar en la vida social cotidiana.

5. Hacia una teoría de patologías sociales bajo la condición de la postcolonialidad

Paz no desarrolló un marco teórico para su diagnosis de las patologías sociales que pesan sobre los mexicanos. Pero, como sugiere Jorge Capetillo-Ponce, es especialmente en *El laberinto* donde podemos encontrar ciertas afinidades con la sociología de formas que asociamos con Georg Simmel (véase Capetillo-Ponce, 2009). Está claro que Paz comparte con Simmel un interés en las formas cotidianas de la interacción social y en *El laberinto* describe cuatro de ellas que caracterizan al México postcolonial. Las cuatro reflejan ciertas dificultades que plagan la búsqueda de satisfacer el fundamental deseo humano de unirse a otros; es decir, de participar en relaciones humanas que no estén cargadas de desconfianza y sospechas.

Sin embargo, la obra de Paz no sólo tiene marcadas afinidades con la sociología de formas de Simmel, también puede compararse con la teoría del “carácter social” de Erich Fromm, elucidado por este psicólogo en 1941 en su célebre y popular libro *El miedo a la libertad* (*Escape from Freedom*). Allí, Fromm escribe: “El carácter social consiste sólo en una selección de rasgos, el núcleo esencial de una estructura de carácter de la mayoría de los miembros de un grupo que se ha desarrollado como resultado de las experiencias básicas y del modo de vivir comunes a éste” (Fromm, 2001: 239). Paz conoció personalmente a Fromm y ciertamente es posible que haya leído su libro en los años 40 durante una estancia en Estados Unidos. Pero, más significativas que estas coincidencias son las diferencias. En contraste a Fromm, Paz no entendió ciertos rasgos comunes de la acción humana en términos de carácter, sino que en realidad rechazó este término, que también aparecía en el debate sobre la identidad que estaba de boga en México, en la época que escribió *El laberinto*.

Lo que nos puede distinguir del resto de los pueblos no es la siempre dudosa originalidad de nuestro carácter –fruto, quizá, de las circunstancias siempre cambiantes–, sino la de nuestras creaciones. Pensaba que una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano –no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean– que la más penetrante de las descripciones. (Paz, 1985: 10).

Lo que vemos en estas líneas es la importancia que Paz atribuía a la cultura, así como su forma de vincular tan claramente a la acción social con la cultura. Así, rasgos repetidos de la acción humana deben inscribirse en prácticas culturales y rituales. Esto también es cierto respecto de las patologías sociales del México postcolonial. Era importante para Paz subrayar que la clave para entender dichas patologías yacía en los programas culturales que las reproducen. En lo que sigue me referiré brevemente a los cuatro mecanismos más importantes que Paz examina en *El laberinto*.

El disimulo: el primer mecanismo que describe es el disimulo. “La simulación”, escribió, “es una actividad parecida a la de los actores” (Paz, 1985: 42), pero hay una diferencia significativa entre lo que hace un actor

profesional y el disimulo que caracteriza a la interacción social en el México postcolonial. El primero se adapta al papel que representa, mientras que la persona que disimula no renuncia a lo que realmente es. La actuación es un arte que crea momentáneamente una nueva realidad, mientras que el disimulo, en contraste, es una mentira que dura para siempre. “El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo. Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonrío...” (*ibíd.*, 42-43).

Quizá la lectura simultánea del libro *Dominación y las artes de la resistencia* de James C. Scott (*Domination and the Arts of Resistance*) aclararía el hecho de que el disimulo parece ser un mecanismo clave de las relaciones humanas en sociedades postcoloniales (véase Scott, 1990). Este autor mostró, de manera por demás convincente, que en lugar de adoptar una lógica que pregona atacar los problemas de frente, la gente de las sociedades postcoloniales tiende a disfrazar sus verdaderas intenciones. Al parecer, existen dos diferentes discursos: uno oficial, que expresa las intenciones que son esperadas; y otro, jamás explícito, que lleva las intenciones “reales” de los oprimidos. El diagnóstico de Paz, empero, es otro, ya que aparentemente sugiere que las “verdaderas intenciones” no están para nada claras. Más bien, los mexicanos postcoloniales parecen perderse en el disimulo y, si bien parecen saber intuitivamente que debe existir algo más, no saben qué es. Esto conduce, según Paz, a una situación muy precaria en que los mexicanos tienden a negarse a sí mismos: “...nos disimulamos a nosotros mismos y nos hacemos transparentes y fantasmales...” (Paz, 1985: 44).

La máscara: la máscara es una de las metáforas centrales de *El laberinto* (véase Astorga, 2004), la más clara expresión del “carácter” hermético que Paz ve en sus connacionales, relacionada, además y obviamente, a la práctica del disimulo. Pero también existe una relación con la perpetuación de una cultura donde predomina, en palabras del propio Paz, “el recelo y la desconfianza” (*ibíd.*, 30). “El hermetismo es un recurso de nuestro recelo y desconfianza. Muestra que instintivamente consideramos peligroso al medio que nos rodea.” (*Ibidem*). Y sigue: “Esta reacción se justifica si se piensa en lo que ha sido nuestra historia y en el carácter

de la sociedad que hemos creado” (*Ibidem*) Según Paz, es evidente que esta sociedad sigue abatida por el peso de su pasado colonial. Pero no es la perpetuación —fácilmente entendida— de las relaciones de poder la que deja su marca sobre la realidad colonial o, mejor, postcolonial, sino la continuación de formas de interacción social cotidianas culturalmente reproducidas que han sobrevivido a la independencia política: “El mundo colonial ha desaparecido, pero no el temor, la desconfianza y el recelo.” (*Ibid.*, 43).

El ninguneo: otro mecanismo, éste surgido en cierto sentido de los dos primeros, Paz lo llama el ninguneo. Es otro término que se refiere a un tipo de disimulo, una suerte de disimulación que convierte al “otro” en nadie. Para Paz, este proceso implica algo más que sólo la ignorancia del otro, y seguramente entendió este rasgo de la vida social mexicana más bien como una catástrofe existencial que pone en entredicho la experiencia humana por excelencia: a saber, la experiencia del “otro”. Negar al otro, convertirlo en la nada, no es un problema sólo para aquél que es transformado en nadie, sino también para la persona que realiza este cruel acto, ya que al convertir al otro en nadie uno mismo queda transformado también en nadie. Esto podría sonar algo abstracto, pero a lo que Paz se refiere, probablemente, es que los lazos sociales ya erosionados perjudican la calidad de vida de todos y cada uno de los miembros de una sociedad postcolonial, independientemente de la posición que ocupe en la jerarquía social.

La fiesta: finalmente, en *El laberinto* Paz hace hincapié en la importancia de la fiesta en la cultura mexicana. Una lectura superficial de sus digresiones sobre este tema podría llevar al lector a pensar que realmente trataba de reforzar aquel argumento que sostiene que los mexicanos prefieren a la fiesta por encima de la disciplina y el trabajo duro. Pero esto no es, ni remotamente, lo que Paz quería transmitir. Más bien, ansiaba demostrar que la fiesta juega una función social que compensa la forma hermética que predomina en la vida social de la sociedad mexicana. La fiesta crea una situación en la que, por un tiempo limitado, se rompe el escudo hermético para así catalizar la comunión deseada. (Véase Kozlarek, 2009a).

No obstante, la fiesta también tiene su lado negativo, ya que a menudo es un espacio donde estalla la violencia, hecho que Paz entiende como una consecuencia de la efervescencia que acompaña a esta repentina apertura. Al comentar sobre la fiesta afirma que: “Todos están poseídos por la violencia y el frenesí”. (Paz, 1985: 49). “Y esa Fiesta, cruzada por relámpagos y delirios, es como el revés brillante de nuestro silencio y apatía, de nuestra reserva y hosquedad”. (*Ibidem*).

6. Conclusión: el postcolonialismo sociológico-histórico de Paz

Para concluir: mi intención consistió en mostrar que Octavio Paz fue un pensador postcolonial. En otro lugar, he intentado demostrar que había avanzando el desarrollo de una sofisticada crítica sociológica de la modernidad global desde la perspectiva de experiencias recogidas, en primer lugar, en México. Su crítica sociológica de la modernidad no se interesa sólo por las condiciones institucionales; más bien, reconstruye el surgimiento de los programas culturales que elucidan las formas de interacción social cotidianas particulares de su país. Al hacerlo, aclara que las relaciones sociales están cargadas de varios mecanismos que encuentran su explicación en la condición postcolonial de México y que, además, generan “patologías sociales” que persisten hasta hoy, a dos siglos del final oficial del dominio colonial. De especial interés resulta el hecho que Paz no enfatiza la continuación de las jerarquías, sino que pone énfasis en la perduración de formas de interacción social que afectan no sólo al sector “subalterno” de la sociedad sino a todos los actores en general, ya que hasta los más privilegiados sufren sus efectos en las condiciones postcoloniales. En cuanto a su metodología, Paz parte de un entendimiento humanista de la historia, según el cual las condiciones sociales y culturales no son determinadas por la historia, sino son reproducidas por patrones de conducta. Aunque dichos patrones quizá estén enraizados en prácticas culturales, esto no quiere decir que sean totalmente inmutables. De hecho, la disciplina de la historia cuenta con el poder necesario para cambiarlas, pero no lo puede hacer sólo por la fuerza de la voluntad. Paz

pensaba que el cambio histórico logrado exclusivamente por la voluntad sólo puede conducir a la violencia y, de hecho, rechazó la moderna idea de revolución precisamente por este motivo. En su lugar, creía que el cambio histórico precisa de sensibilidad cultural e imaginación, y que debe partir de una conciencia de las necesidades y posibilidades culturales de cada sociedad.

Todo esto, empero, no quiere decir que el nacionalismo sea la manera de lidiar con estos problemas. Debemos recordar que el problema central que analiza Paz es el de la soledad, una realidad antropológica que todo ser humano debe enfrentar. En este sentido afirma que la modernidad global marca una condición en que, por primera vez en la historia humana, todos los seres humanos comparten un mundo común. Estos son los principios que llevan a Paz a la siguiente conclusión: por más imperfecto que sea este mundo común de, y para, todos los seres humanos, abre la posibilidad de salir del laberinto postcolonial de una vez por todas y abrazar a la humanidad.

Bibliografía

Astorga, Omar (2004), "La filosofía de Octavio Paz", *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 6/11, <http://www-en.us.es/araucaria/nro11/perfiles11.htm>, oct. 8, 2010.

Bhambra, Gurinder K. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

Capetillo-Ponce, Jorge (2009), "The Walls of the Labyrinth. Mapping Octavio Paz's Sociology through Georg Simmel's Method", en: Oliver Kozlarek (ed.) (2009), *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 155-177.

Costa, Sergio (2009), "Found in Networking? Geisteswissenschaften in der neuen Geopolitik des Wissens", <http://www.internationale-geisteswissenschaften.de/content.php?contentId=35>; feb. 7, 2009.

Fromm, Erich (2001), *The Fear of Freedom*, Londres: Routledge.

Gosfoguel, Ramón (2000), "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla: Views from the South*, 1/2, 347-374.

Kozlarek, Oliver (2007), "Modernity as World Consciousness", en: Volker H. Schmidt (2007), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 163-187.

Kozlarek, Oliver (2009a), "The Sociology of Octavio Paz", en: Oliver Kozlarek (ed.) (2009), *Octavio Paz: Humanism and Critique*, Bielefeld: Transcript, 137-154.

— (2009b), "Conciencia del mundo y humanismo. Herramientas conceptuales para la época de la globalización", en: Jörn Rüsen/Oliver Kozlarek (eds.) (2009), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 81-91.

Lomnitz, Claudio (2005) *Death and the Idea of Mexico*, Nueva York: Zone Books.

Paz, Octavio (1985), "The Labyrinth of Solitude", en: Octavio Paz (1985), *The Labyrinth of Solitude: the Other Mexico, Return to the Labyrinth of Solitude, Mexico and the United States, the Philanthropic Ogre*, Nueva York: Grove Press, 7-212.

— (1988), *Sor Juana: Or the Traps of Faith*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

— (1994), "Unidad, modernidad, tradición", en: *Obras Completas 3, Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, México: Fondo de Cultura Económica, 15-22.

— (2002), "Prefacio. Entre orfandad y legitimidad", en: Jacques Lafaye (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México: Fondo de Cultura Económica, 11-24.

Ramos, Samuel. 1990. "El Perfil del hombre y la cultura en México", en: Samuel Ramos. *Obras Completas I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 87-184.

Randeria, Shalini (1999), "Geteilte Geschichte und verwobene Moderne", en: Jörn Rüsen/Hanna Leitgeb/Norbert Jegelka (eds.) (1999), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt/M.: Campus, 87-96.

Said, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*, Nueva York: Vintage Books.

Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

Villoro, Luis (2008), "Soledad y comunión", en: Luis Villoro (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 15-47.

Young, Robert J. C. (2001), *Postcolonialism. An historical Introduction*, Londres: Blackwell.

Notas

¹ Versiones anteriores de este texto han sido discutidas en el *Cultural Synchronization and Disjuncture-Group* en la Universidad de Stanford, la *2010 Conferencia sobre Octavio Paz* en la California State University, Los Angeles, y en la sesión *Humanism in History del 21st International Congress of Historical Sciences*, celebrado en Amsterdam. Quiero agradecer a Héctor Hoyos, a Jörn Rüsen y, especialmente, a Roberto Cantú. De igual manera, agradezco a Paul Kersey por la traducción del inglés y a Gabriela Barragán por la revisión de las citas.

² Profesor del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.

³ Ciertamente, la nación más exitosa en este esfuerzo ha sido Estados Unidos.