

Anverso y reverso del laberinto de la soledad: Octavio Paz y cien años de Macondo

DOSSIER

Emil Volek

Arizona State University
EMIL.VOLEK@asu.edu
Estados Unidos

Resumen: En este artículo se analiza el ensayo *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Se interpreta dicha obra a partir de la crisis de los valores culturales latinoamericanos, agudizada desde dentro por la tradición macondista y, desde fuera, por las presiones de la globalización. La actual crisis de América Latina nos obliga a revisar radicalmente los valores culturales y los conceptos macondistas de la identidad propuestos por el pensamiento latinoamericano del siglo XX. Estos valores falsos no sólo han reflejado las frustraciones de la modernidad en el continente, sino que han contribuido a su fracaso.

Palabras claves: América Latina, ensayo, macondismo, identidad, modernidad.

Title and subtitle: Obverse and reverse of loneliness' labyrinth: Octavio Paz and hundred years of Macondo.

Abstract: This article analyzes *El laberinto de la soledad* by Octavio Paz. This work is interpreted considering the crisis of Latin American cultural values, heightened internally by the Macondist tradition and externally by the pressures of globalization. The current crisis in Latin America obliges us to radically revise the cultural values and Macondist concepts of identity proposed by the Latin American way of thinking of the 20th Century. These false values not only have reflected the frustrations of modernity on the continent, but also have contributed to its failure.

Key words: Latin America, essay, macondism, identity, modernity.

La mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre.

Octavio Paz. *El laberinto de la soledad*.

No existe principio más importante para la ciencia histórica que aquel que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, a saber: que la causa de la génesis de una cosa y su utilidad final, su uso e inserción concretos en un sistema de objetivos, son hechos totalmente diferentes; que todo lo que existe, sin importar su origen, es apropiado, transformado y adaptado, o sea, explicado reiteradamente por un poder superior para servir a nuevas necesidades; que todos los procesos en el mundo orgánico son los de subyugar y de dominar, quiere decir, reinterpretar y reajustar, procesos en los que el "sentido" y el "propósito" anteriores han de quedar necesariamente eclipsados o borrados por completo.

Friedrich Nietzsche. "Culpa, mala conciencia y cosas similares" §12, *La genealogía de la moral*.

DOSSIER

El laberinto de la soledad, de Octavio Paz, el último gran intelectual público mexicano salido de la tradición de la cultura ilustrada, constituye indudablemente *la* clave de su pensamiento sobre México, su cultura y su historia, sobre la modernidad —que a su paso destruye los modos de vida habituales—, y es la clave también de su pensamiento sobre el hombre en general, hoy más que nunca situado en las encrucijadas de sus quebrantadas tradiciones locales y las presiones de la globalización¹.

Impacta esta amplia gama de los temas involucrados. Temas complejÍsimos. En el verano de 1949, cuando se enfrentaba a este cometido, Paz tenía escasos treinta y cinco años. El joven poeta, todavía completamente desconocido fuera de México, se proponía explicar no sólo la totalidad de su propio país sino al hombre en general. Acometía esta tarea con todos los recursos que, como poeta y pensador crítico en ciernes, tenía a mano.

Desde el primer momento sobresalen ciertos rasgos que lo van a caracterizar a lo largo de toda su vida. Paz no vacilará en imponerse tareas vastas, casi sobrehumanas, que implican a la vida de las civilizaciones o al mundo entero, ni, tampoco, en trabajar y pensar a contracorriente. Por ejemplo, mientras estén apareciendo las primeras críticas fundamentales al fracaso de la Revolución mexicana (pensamos en el célebre ensayo de Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, de 1947), él responderá a la anunciada crisis histórica, pero va a proponer una imagen poética y mítica de la Revolución; en cambio, cuando el “compromiso” de los intelectuales contraído con la Revolución encarnada en el PRI les hace callar, protesta ruidosamente con motivo de la masacre de Tlatelolco en 1968; en tanto los intelectuales de la izquierda, en la incipiente guerra fría, toman masivamente el partido del estalinismo, muchos con plena conciencia de sus atrocidades, Paz, atraído por el surrealismo, adopta una actitud crítica. El atreverse a citar a un Trotsky en medio de las furias estalinistas lo va a convertir en *bête noire* de cierta izquierda. Este será luego el trasfondo ineludible de muchas de las polémicas desatadas en torno a sus planteamientos, tantas veces incómodos.

Sería ilusorio esperar que un ensayo bastante escueto, por denso que sea, dé respuestas satisfactorias a los grandes problemas propuestos; sorprende, más bien, que aquella interrogación ya lejana haya producido un texto que no ha dejado de ser interrogado y que todavía nos interroga. *El laberinto* sólo inicia el proceso del pensamiento paziano sobre los temas mencionados. La primera edición, de 1950, refleja también algo de la laceración que todavía se resiente de la guerra recién concluida: en Europa, la historia y el olvido intentan exorcizar los horrores cometidos en el corazón de la Ilustración y de la Modernidad, y buscan su cura —su superación (*Aufhebung*, en el sentido hegeliano)— en el mito. Compárese un planteamiento semejante en *Los pasos perdidos* (1953), de Alejo Carpentier, que propone una vuelta vivificadora a los orÍgenes de la vida y de la creación, aunque el retorno definitivo al mito le será vedado, alegóricamente, al artista moderno. Historia, modernidad y mito, es una tríada clave de aquel momento.

La segunda edición de *El laberinto*, de 1959, introduce, retroactivamente, mucho de la experiencia política de la movida década (especialmente el capítulo “Nuestros días”). El

¹ Este trabajo fue leído como conferencia plenaria en el XIX Coloquio Internacional de Literatura Mexicana e Hispanoamericana, celebrado en la Universidad de Sonora, Hermosillo, en noviembre de 2003.

mito y la política de la época se establecen como dos horizontes de referencia, no siempre bien reconciliados. Los conflictos entre ellos crean contradicciones, pero también dan vitalidad al pensamiento dialéctico, inquieto, de Paz, donde la realidad se transfigura continuamente en mito, y el mito, en realidad. *El laberinto* resulta que es sólo una prodigiosa síntesis inicial de lo que sería un "work in progress" continuo y continuado hasta los años setenta y ochenta.

Desde su aparición, el ensayo se convirtió en un "clásico instantáneo", ampliamente discutido en el medio cultural mexicano, criticado, admirado, parodiado, mimetizado y, finalmente, exportado como la receta culinaria infalible de la "mexicanidad" —Juan Rulfo explora, paródicamente, la "orfandad" vacía en *Pedro Páramo* (1955)—. La visión del "México profundo", oculto y ocultado bajo las formas occidentales, influirá poderosamente sobre la obra literaria de Carlos Fuentes y de García Márquez, entre otros, o sobre la obra antropológica cultural, en México, de Bonfil Batalla a García Canclini. A lo largo de los años aparecieron necesariamente algunas críticas (Revueltas, Bartra, Monsiváis, los defensores de "political correctness" en el medio chicano), pero, debido a su parcialidad, resultaron de poca monta. *El laberinto* ha alcanzado el estatus de una institución cultural. Para muchos, ha sustituido a la realidad: se ha convertido en *la* realidad mexicana. Y, sorprendentemente, tal como el México rural sobrevive en los contextos urbanos, *El laberinto* ha sobrevivido los cambios históricos y sigue instalado campante aun en la primera posmodernidad.

En esta oportunidad, nos proponemos remontar los *laberintos* abiertos a partir de *El laberinto* desde otro ángulo: desde la crisis de los valores culturales latinoamericanos, agudizada, desde dentro, por la tradición macondista y, desde fuera, por las presiones de la globalización. Como tantas veces en la historia, lo local y lo universal se encuentran nuevamente en colisión. La actual crisis de una gran parte de América Latina nos obliga a revisar radicalmente los valores culturales y los conceptos de la identidad, macondistas, propuestos por el pensamiento latinoamericano a lo largo del siglo XX; estos valores falsos no sólo han reflejado las frustraciones de la modernidad en el continente, sino que han contribuido significativamente a su fracaso. Hoy es el turno de examinar, desde esta perspectiva, las propuestas correspondientes de Octavio Paz. Pero apresurémonos a recordar que la crítica, por despiadada que fuera, es también un tipo de homenaje.

Dejaremos de un lado otras crisis modernas y posmodernas, como la epistemológica y disciplinaria, agudizada por el auge y el fracaso de los estudios culturales, aunque esta crisis constituirá necesariamente uno de los horizontes de nuestra relectura.

Jorge Ibarguengoitia se burlaba de los alemanes que bajaban del avión con un ejemplar de *El laberinto* bajo el brazo, ávidos por aclarar a los mexicanos cómo deberían ser. No tengan miedo: como un buen checo que soy, no me propongo decirles cómo deben ser ni cómo *no* deben ser. A lo único a que aspiro es a quitar el velo místico del laberinto y mostrar algo de sus entrañas, que atrapan y también entrapan. Al caer el velo, caerá —tal vez— también la máscara enigmática de la "mexicanidad", porque detrás de ella no encontraremos ni al verdadero ser, ni al hombre en general, sino la telaraña laberíntica, mítica, que ha atrapado el pensamiento y el ser latinoamericano por más de un siglo: la telaraña del macondismo.

Me preguntarán, ¿qué es ese fantasma de "macondismo" que ronda a mi discurso? El macondismo surge como resultado y como compensación del fracaso del continente en su

DOSSIER

búsqueda de modernización. Después de los intentos infructuosos para asumir la modernidad en el siglo XIX, América Latina decide evitarla o combatirla al entrar el siglo XX. Me refiero al famoso "giro estético" de Rodó, que parece como diseñado para las élites ociosas, bohemias o centradas en torno al latifundio, pero que deja fuera a las mayorías hambrientas de América. Y no es sólo Rodó: Edmundo O'Gorman en su audaz *México: El trauma de su historia* (1977) llama la atención sobre la incongruencia de las agendas culturales de los "liberales" y los "conservadores", y señala cómo estos grupos intercambiaron sus agendas, subrepticamente, a finales del siglo XIX.

El cambio de época afectó aun a los pensadores que parecieran estar en el polo opuesto a Rodó, como el cubano José Martí. Podemos remontarnos hasta Sarmiento y, si se quiere, hasta la "invención" de América por la imaginación occidental. Venido de todas estas fuentes, el imaginario hispanoamericano se puebla de monstruos y de enigmas puestos en el camino de la modernidad. En Martí, "ni el libro europeo ni el libro yanqui" dan "la clave del enigma hispanoamericano"; en resumen, nadie "nos" entiende, pero parece que "nosotros" tampoco².

¿Dónde buscar ese "enigma"? No sé; seguramente se está ocultando en algún laberinto por ahí. Lo que sí sospecho es que hay un lugar preparado ya para este ente enigmático y algo monstruoso: en *El libro de los seres imaginarios*, compilado por Jorge Luis Borges, este espécimen del *latinoamericano* tiene reservado un lugar entre *lamias* y *lemures*. Si parece que esto es una broma, léase la introducción al famoso ensayo de José Vasconcelos *La raza cósmica* (1925), libro profético —si los hay—, que ahora tiene su segunda vuelta en la cultura chicana. Los lemures ocupan un lugar privilegiado en el comienzo de la historia mítica de América tramada por Vasconcelos-Vasconcelos macondista, y ahora más bien *cómico* que *cósmico*, sería un buen tema para otra ocasión.

A partir de la conflictividad vis a vis de la modernidad cuaja la autorrepresentación y la ideología americana que hemos resumido bajo el concepto de *macondismo*. Al no haber encontrado reconocimiento y respeto en el mundo real, América Latina parece buscarlos —y encontrarlos— en el mundo ilusorio del "macondismo" y del "realismo mágico". El macondismo aparece como el reverso cultural —embellecido por las ficciones literarias— de la modernidad limitada, frustrada o fracasada en el continente.

En la sociedad latinoamericana contemporánea, los elementos modernos y premodernos conviven en feliz unión con los elementos tecnológicos posmodernos (la industria de la comunicación, estudiada por Jesús Martín Barbero)³. Los estudios culturales del Primer Mundo han tomado la mezcla de lo moderno y premoderno en América Latina como característica de lo posmoderno. En esta versión macondista de la posmodernidad, América Latina sería posmoderna *antes* del mundo moderno; en realidad, habría sido *siempre* posmoderna (llevando la cuenta probablemente desde la primera *chingada*). Esta coartada interpretativa tiene consecuencias importantes para el continente: ¿por qué ocuparse de la *modernización* si ya se es *posmoderno*? Y otra: "le ganamos" a los afanosos modernos sin hacer nada y, ante todo, sin dejar de ser "nosotros"...

² Véase nuestro ensayo "José Martí, ¿fundador de Macondo?" (Volek, 2003) y "José Martí, Nuestra (Macondo)América", de próxima aparición en *Universum*.

³ La bibliografía sería larga. Véanse entre sus trabajos más recientes (Barbero, 1998a y 1998b).

A pesar de las protestas de García Canclini, gracias al concepto de 'hibridez', celebrado por éste (1990), el *realismo mágico* ha adquirido cierta respetabilidad posmoderna y se ha convertido en una apología de Macondo⁴.

Macondo y macondismo

El acierto literario de García Márquez en *Cien años de soledad* (1967) fue el de erigir un impresionante monumento a los desaciertos históricos del continente. La caricatura, la historia latinoamericana vista en el espejo cóncavo del *realismo mágico* logró destacar con más fuerza ciertos rasgos constitutivos, si bien latentes, de esta historia y de sus elaboraciones intelectuales, aparentemente mucho más razonables, razonados y hasta verosímiles. El mágico viento que barre el Macondo de la faz del mundo literario, pensaba García Márquez que sería el viento de la Revolución; pero, por la perversión de la Historia, resulta que el tiempo se llevó a ésta y dejó a Macondo vivito y coleando. Poco a poco, la graciosa metáfora literaria de Macondo se ha convertido en una inhabitable distopía de pesadilla.

Para muchos lectores del escritor colombiano, la sátira del Macondo latinoamericano, escrita con un cariño y con una indulgencia cervantina capaces de transformarlo en una visión poética de la realidad latinoamericana moderna, dejó de ser sátira y visión poética para pasar a ser la propia realidad latinoamericana a secas, y para convertirse en la explicación y en la justificación de esta realidad. Macondo dio pie al *macondismo*.

¿En qué consiste el macondismo? Según el sociólogo chileno José Joaquín Brunner⁵, quien hace una lúcida lectura de este fenómeno en su ensayo ya clásico "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana" [1988], esta actitud se ha extendido, en las alas del *boom*, entre un sector de la intelectualidad latinoamericana "que no quiere renunciar a hacer de América una tierra de portentos prometidos (...) nuevo mundo desde donde surgirá una 'racionalidad alternativa' para Occidente" (316). Los rasgos principales del macondismo serían: interpretar a América Latina a través de las bellas letras, "como producto de los relatos que nos contamos para acotar nuestra identidad"; creer que "esos relatos — sobre todo cuando han sido aclamados por la crítica extranjera— son constitutivos de la realidad latinoamericana (...) que la 'producen' como texto dentro del cual estaríamos llamados a reconocernos"; prolongar el predominio tradicional de la naturaleza sobre la cultura: "Macondo sería la metáfora de lo misterioso, o mágico-real, de América Latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos" (315). En este sentido, Macondo no es sólo una metáfora de las incongruencias híbridas de la realidad latinoamericana actual, sino que es también una figuración conceptual enfrentada a la modernidad y a los "otros". Estos "no podrán entendernos (a los latinoamericanos) fácilmente" (318).

Macondo —se nos dice— no es Europa (y no lo será) porque no comparte una misma racionalidad. Ni es los Estados Unidos porque no es el mercado. Pero, además,

⁴ Sobre el macondismo en América Latina y en las academias del Primer Mundo, véase (Volek, 2002b) y otros ensayos en (Volek, 2002a). En este libro se encuentran también los ensayos mencionados de Brunner, Larraín, Martín Barbero, y otros.

⁵ En su ya clásico ensayo de 1988 "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", reimpresso en (Brunner, 1988) y en (Brunner, 1994); citamos según (Brunner, 1998: 301-33).

DOSSIER

Macondoamérica es sutilmente superior a cualquier otra cosa, porque tiene "poesía" y revela "pasión" y comunica "misterio" y habla en lenguas y manifiesta el pleno poder de una naturaleza que acoge a los hombres en su manto: "Macondo es el último gesto aristocrático de un continente semidesarrollado que finalmente se ve enfrentado a reconocerse en la modernidad" (319).

Hoy en día, el macondismo no afecta sólo a una gran parte de la intelectualidad latinoamericana sino que se ha expandido por toda la academia del Primer Mundo, cuyo imaginario ha quedado anclado mayormente en la década "heroica" de los años sesenta; años heroicos que, algo desmejorados, rondan las clases de posgrado en los EE.UU. bajo la forma fantasmal de la "political correctness". Y más: las hibridaciones mágicas han tentado con éxito la imaginación de los escritores del Tercer Mundo asiático y africano (en Salman Rushdie y otros); sólo su público autóctono no ha reaccionado siempre con el regocijo condescendiente, esperado del educado público cosmopolita occidental⁶. Por otro lado, en el macondismo han cuajado plenamente, y emergen a simple vista ciertos mecanismos narrativos y simbólicos latentes en el pensamiento cultural latinoamericano desde el giro que éste tomó a finales del siglo XIX.

El macondismo y los puntales simbólicos de la identidad

El macondismo propone una oposición radical, maniquea, entre dos modelos y mundos culturales diferentes: el europeo, racional ilustrado, y el latinoamericano, simbólico-dramático. Según el sociólogo chileno Jorge Larraín, el primero se apoya en la razón instrumental, en la abstracción conceptual y en el argumento lógico; el segundo "sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad"; enfatiza las imágenes simbólicas, representaciones dramáticas y rituales y se orienta en general hacia la sensibilidad (1998: 57).

El macondismo exagera ciertos mecanismos que operan normalmente en cualquier proceso de la constitución de la identidad o en la búsqueda de una "identidad imaginada", en caso de las "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983), o sea, de los países latinoamericanos surgidos algo caóticamente de la fragmentación de la Colonia.

El macondismo exagera el valor negativo de la identificación con un modelo (la madre, España, Europa, Norteamérica), y de toda imitación, o legitima ésta sólo en el pasado lejano, cuando América Latina, supuestamente, no había alcanzado todavía la "mayoría de edad". Mientras que, por lo regular, el diálogo entre adultos es continuo, para el macondismo, aparentemente, cuando uno se siente "adulto" y con derecho de dejar atrás la institución de la tutela, ya no hay nada más que se pueda aprender de los otros. Entre la profética condena spengleriana que se cernía sobre Europa y la nueva guerra que se avecinaba hacia finales de los años treinta, América Latina se distancia de Europa como modelo intelectual. Por ejemplo, el vanguardista uruguayo Joaquín Torres García, quien vuelve a su país después de pasar casi toda la vida en Europa, declara que a quien no aprendió la lección de Europa hasta ese momento, ya se le pasó el tiempo. En adelante, el "norte" de

⁶ Rushdie pasó unos diez años escondiéndose de los ayatolas por *Los versos satánicos* (1988).

América Latina debe ser el Sur (1944)⁷. Aparentemente, se puede aprender en términos culturales más de la Patagonia y de la Antártida que de Europa o Norteamérica y Asia (hoy en día, la *boutade* vanguardista de Torres García es celebrada con toda seriedad por los estudios culturales y poscoloniales). El *boom* de los sesenta levanta la conciencia de la "mayoría de edad" y de la pretendida autosuficiencia a nuevas alturas.

El temor a ser lo mismo es con toda probabilidad excesivo: haga lo que haga, América Latina no puede ser lo mismo que Europa o los Estados Unidos. En rigor, ni Europa ni los Estados Unidos son lo mismo dentro de sus propios confines. El temor de la homogeneización ha impregnado también muchas reacciones viscerales contra la "globalización".

Al devaluar la semejanza, se enfatiza exageradamente la *diferencia*. En esta visión, la "diferencia" latinoamericana adquiere el estatus de radical Otriedad. La Modernidad occidental no ha funcionado en América Latina porque, supuestamente, *no puede* funcionar allí. La naturaleza mágica, el origen no occidental de la población indígena y las tradiciones ancestrales arrastradas desde el Medioevo, entre otras cosas, han creado una realidad absolutamente diferente (lo que Alejo Carpentier había nombrado como *lo real maravilloso*, el fondo del *realismo mágico* artístico, o la hibridación posmoderna de García Canclini), que no responde a los incentivos de la razón instrumental moderna (como si América Latina fuera "más" diferente que un Japón, Corea o China, por ejemplo). Según los pensadores macondistas, la búsqueda de la modernidad es inútil y podría ser más procedente celebrar la disfuncionalidad resultante en la fiesta carnalesca; según estos teóricos, el verdadero destino de la cultura latinoamericana es ser parodia de la occidental.

A finales del siglo XIX, el prurito de confrontación pasa a los Estados Unidos, que preparaban, en aquel entonces, su proyección como una nueva potencia global (Zimmermann, 2001). Dejando a un lado toda la larga serie de vergonzosas injerencias norteamericanas en la vida latinoamericana, lo que nos interesa señalar aquí es el hecho de que el esfuerzo de Latinoamérica por desmarcarse culturalmente de los Estados Unidos ha interferido, de manera subrepticia, en su propia actitud hacia la Modernidad y la modernización. Aun para el pensamiento latinoamericano más ilustrado, intentar reconciliar el imperativo de la modernización con el rechazo del imperio y del país modelo de la Modernidad en el último siglo ha presentado la tarea imposible de conseguir la cuadratura del círculo. Estas aporías se notan muy claramente ya en el mencionado libro *Ariel* [1900] del uruguayo José Enrique Rodó, que abre el siglo XX latinoamericano.

El derecho a la diferencia en la versión macondista ha sido ratificado por la recepción en el extranjero del *realismo mágico* y por el discurso posmodernista. Este parece ser "la única teoría contemporánea que le da cabida a una voz propia latinoamericana y legitima el derecho latinoamericano a ser diferente" (Larraín, 1998: 56-57). El equívoco reconocimiento desde fuera refuerza la negatividad del macondismo, proponiéndolo como un valor latinoamericano esencial, fundamental. El discurso posmodernista y el veyeurismo del Primer Mundo parecen ir de la mano, reforzando las posiciones esencialistas, fundamentalistas y opositivas con respecto a la identidad latinoamericana (57; Cfr. García Canclini, 1995 y Morales, 1998).

⁷ Esta propuesta está retomada por Hugo Achugar (2000: 319-34).

DOSSIER

El *realismo mágico* ha expuesto las entrañas calientes de América Latina a la vista de las culturas más “frías”. El éxito ha sido instantáneo y explica en gran parte el Premio Nobel de Asturias, García Márquez y hasta de Rigoberta Menchú, y también su omisión más flagrante en un Borges —¿debemos incluir asimismo en esta serie macondista a Paz?—. El prisma de la cultura popular tradicional criolla, mejorado con una buena dosis de lo fantástico de pacotilla, hizo que la realidad de Macondo fuera graciosa y hasta hilarante, y así fascinó al público extranjero, que tomó todo esto por la realidad latinoamericana, y pidió más. Gracias a la desenvoltura femenina y a la diligencia de Isabel Allende, el *realismo mágico* se ha convertido en toda una industria. Ofrece una América Latina (incluyendo la cultura hispana en los EE.UU.) reducida a *kitsch* y empaquetada para la exportación⁸.

No sorprende que el reconocimiento equívoco, la máscara autoimpuesta y hasta la impostura industrial asumida con todo desparpajo hayan provocado dudas acerca de la legitimidad de la identidad adoptada en aras de la diferencia forzada. El reconocimiento problemático no puede sino provocar un *vacío* en el sujeto quien pretende reconocerse en sus propios constructos intelectuales y en el aplauso de los otros. La angustia acerca de la “verdadera” identidad, perdida en los avatares de la historia o escondida en alguna profundidad y todavía no reconocida, seguirá pesando sobre el “enigma” de la identidad latinoamericana. “No sabemos quiénes somos, pero tenemos una gran literatura”, declaraba recientemente el chileno Antonio Skármeta⁹.

El vacío interior percibido intuitivamente se convierte en imperativo: en *El laberinto de la soledad*, por ejemplo, después de indagar en los epifenómenos culturales de la *mexicanidad*, el propuesto camino de la modernidad deviene subrepticamente en una búsqueda mítica de la identidad auténtica, perdida en las vicisitudes de la historia. La búsqueda nos lleva por unas páginas brillantes, pero al fin y al cabo, la *mitopoiesis* del gran poeta nos deja con las manos vacías, en orfandad. Sólo prepara el giro hacia la metafísica de la “América profunda”, que roza la patafísica en la obra de Rodolfo Kusch y sus seguidores “poscoloniales” posmodernos.

Mientras tanto, la búsqueda macondista del “ser latinoamericano” ha producido una gran expectativa. Esta expectativa montada sobre un vacío y la opinión de que “cuando se descubra” esa identidad, va a ser seguramente algo grandioso, se relaciona con la diferencia exagerada, y así cierra el periplo mítico. Los mecanismos simbólicos perfeccionados por el macondismo se asemejan llamativamente a los puntales simbólicos de la estructura profunda del mito, revelados por Claude Lévi-Strauss en su ya clásico trabajo “El estudio del mito”:

⁸ El *realismo mágico* tuvo otros avatares antes de esta versión facilona, degradada. En Asturias, en Carpentier, en Arguedas, en Rulfo, exploraba críticamente ciertas realidades marginales latinoamericanas—el mundo indígena, afroantillano, mestizo andino, la cultura criolla mexicana— que no entraban en el horizonte de la cotidianidad moderna, y descubría sus valores estéticos y humanos (Volek, 1990: 3-20 y 1994: 11-24) Sobre la transformación del *realismo mágico* de la visión crítica al *kitsch* posmoderno, véase (Volek, 2001: 217-28).

⁹ Skármeta dice textualmente: “tenemos una cultura enormemente vital construida gracias a una identidad que aún no conocemos; vamos siendo lo que no sabemos que somos y esto nos abre un desafío intelectual” (2002: 5) (2002: 5).

1.	2.	3.	4.
exageración positiva de la diferencia	exageración negativa de la semejanza	inflación del reconocimiento desde fuera	deflación del autorreconocimiento íntimo, propio

Y como en un buen mito, una exageración genera otra, y entre todas, matan. El macondismo, al igual que en su día el Modernismo, aparece como el reverso cultural de los procesos de la modernización incompletos, frustrados o fracasados, en América Latina. Y, como ya hemos dicho, en realidad, *contribuye* a ese fracaso. Y fracaso es fracaso, a pesar de ser celebrado en la literatura y en los estudios culturales y a pesar de ser galardonado con premios internacionales, siempre dispuestos a "macondear".

Paz y macondismo

Brunner no incluye a Paz en el macondismo; su lectura se centra en los textos posteriores a *El laberinto* y *Posdata*. Aunque Paz mismo señala (en la introducción a *El ogro filantrópico*, 1979: 11) que estos ensayos tardíos "son alcances y prolongaciones" de temas que ha tocado en aquéllos, es verdad que en dichos ensayos predomina la línea de la reflexión histórica y política. Frente al macondismo que postula una otredad radical de América Latina, Paz destaca más bien ciertos desarrollos históricos como causantes de las deficiencias que luego impiden el acceso cabal a la modernidad. Estas causas históricas son tres: primero, la excentricidad histórica de España y Portugal, surgida de la larga convivencia y lucha con el Islam; segundo, la Contrarreforma; y, tercero, la falta de una profunda crítica de la tradición efectuada por la Ilustración. La Contrarreforma convierte "nuestra historia" en una "apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración" (Paz, 1987: 419). "Nosotros no tuvimos siglo XVIII. No tuvimos ningún Kant, Voltaire, Diderot, Hume", dice en "Vuelta a *El laberinto*" (248). En resumen: "Los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno" (465).

Llama la atención el énfasis puesto sobre la historia de las ideas. Si bien la Ilustración fue producto de los filósofos elitistas, incluso provenientes de países muy poco desarrollados (como la Prusia de Kant), la modernidad, no; ésta es un producto masivo: es la convergencia de la democracia (el espacio público para la crítica), de la educación secular y, muy especialmente, de la ciencia convertida en tecnología convertida en industria convertida en comercio y en poder económico y militar. Por la convergencia de estos elementos, era precisamente Inglaterra la que llevaba la delantera decisiva respecto a los países de los "filósofos". A lo mejor, este énfasis equívoco muestra también los límites del Paz intelectual como producto de la cultura letrada e incluso de su orientación cultural umbilical hacia Francia. Anotemos también que los filósofos ilustrados o deslustrados se quedaron en el siglo XVIII, mientras que la Revolución industrial sigue desplegándose, hasta la actualidad, en nuevas y sorprendentes metamorfosis.

Debido a las mencionadas causas históricas, según Paz, la modernidad latinoamericana ha podido ser sólo "incompleta". "La Independencia fue un falso comienzo" (423). Y aún más: todos los proyectos de modernización "no sólo se han revelado inservibles sino que nos han desfigurado" (337). El fracaso de tales proyectos (el liberal, el positivista y el

DOSSIER

revolucionario) cifran “la bancarrota del proyecto liberal”: “Los sucesivos planes de modernización han sido verdaderas camisas de fuerza que han deformado nuestra cultura sin cambiar ni nuestra sociedad ni nuestras almas”(352-53). El fracaso se debe, aparentemente, al hecho de que buscar la modernidad ha sido en el caso latinoamericano una “imitación extralógica” (353).

El diagnóstico que Paz da del comienzo del siglo XX mexicano es impactante: “A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, Constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo” (428).

La retórica paziana es implacable e impresionante, pero, en vista de esta quejosa letanía formulada frente a la modernidad latinoamericana, habría que preguntarse: ¿qué es lo que no funciona aquí? ¿La modernidad? ¿O quizá estamos más bien frente a la inercia de una sociedad tradicional que se resiste al cambio? ¿Y también frente a la complicidad, consciente o inconsciente, del intelectual latinoamericano con esta inercia? ¿La racionalización del fracaso?

El fracaso del programa liberal, en todas sus mutaciones (desde la Reforma hasta la farsa del llamado “neoliberalismo”) es una realidad histórica. Al mismo tiempo, sería exagerado afirmar que en América Latina no ha cambiado nada. Todo lo contrario. Uno de los puntos interesantes planteados por Brunner es precisamente el de señalar los procesos de modernización en la segunda mitad del siglo XX, que han quedado, por decirlo así, “por debajo del radar” de la cultura ilustrada. Según el sociólogo chileno, “la cultura latinoamericana de conformación moderna no es hija de las ideologías, aunque liberales, positivistas y socialistas la buscaran, sino del despliegue de la escolarización universal, de los medios de comunicación electrónicos y de la conformación de una cultura de masas de base industrial” (1998: 313). Otro rasgo fundamental es la experiencia urbana compartida. Esta modernidad ha nacido “a espaldas de nuestros intelectuales” (332). Y Brunner plantea como conclusión que “la cultura de la región ha terminado por constituirse recientemente como una constelación más de la modernidad occidental” (321).

La modernidad percibida por el sociólogo chileno indudablemente existe; pero la pregunta persiste, si es una modernidad completa o incompleta. Otra duda se refiere a la modernidad como proceso: el continente ¿está bien encaminado o no? La respuesta es, lamentablemente, que no, porque a fin de cuentas se habla sólo de la ‘cultura moderna’; ya dijimos que la modernidad no es sólo cultura; que es la ciencia, la tecnología y la industria (no *maquiladoras*).

En la introducción a *Latin America Writes Back* (Volek, 2002) planteamos que el macondismo y la hipótesis de las diferencias históricas originarias sólo aparentan ser actitudes opuestas; en realidad, son “vasos comunicantes”, complementarios:

No es una casualidad que el título del ensayo de Paz [*El laberinto de la soledad*] tiene su eco en la novela de García Márquez [*Cien años de soledad*]. Aunque la teoría de las ‘deficiencias’ puede ser verdadera como historia, no explica cabalmente el presente. Y, de manera semejante, mientras que el *macondismo* gracioso pueda servir bien a la literatura, fracasa en cuanto prisma heurístico de interpretación de las complejas realidades latinoamericanas de hoy y, aún peor, encubre sus aspectos macabros (xxvii).

Bien mirado, incluso en los textos tardíos de Paz hay más que complementariedad con el macondismo. Los temas y las actitudes macondistas afloran a cada paso. Encontramos solapamiento y más. Por ejemplo, una de las diferencias "decisivas" es "la presencia de elementos no europeos", indios y negros (Paz, 1987: 462). Como si hubiera algún estigma metafísico errado en estas etnias, que las haga resistentes, de por sí, a la modernidad. Por otra parte, como si la modernidad fuera un acto de voluntad: "Al principiarse el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna". ¿Quién es ese "nosotros"? Es una pequeña minoría elitista en medio de la sociedad fundamentalmente tradicionalista. Por eso aquel "acto de voluntad" resultó sin consecuencias palpables. Además, ser modernos parece que es "ser ellos", ser "otros". Sugerir que "su pasado es nuestro futuro" no es un proyecto excesivamente alentador. Y peor: "El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos" (419). Veamos las metáforas: ingresar a la modernidad es como "entrar a un cuarto"; la modernidad pide cambio y cambia sin piedad (recuérdese el pasaje de Marx en el *Manifiesto comunista*, "todo lo sólido se disuelve en el aire"), pero "sacrificio" nos refiere a un ritual, a un mito. Para huir del sacrificio, se propone una solución utópica: "México debe encontrar su propia modernidad (...) debe inventarla" (337). Mejor si fuera "otro proyecto de modernización" (354).

Pienso que es bastante razonable esperar que un día surja "otra" modernidad; pero me parece improbable que ella venga de la pobreza y del subdesarrollo.

Subrepticamente, la búsqueda de la modernidad se convierte en "vuelta al origen". Los tres Méxicos históricos, "cada uno presente en los otros" a través de "la red secreta de creencias e impulsos que nos mueven" (355), constituyen dos mitades irreparablemente separadas y sigilosamente unidas: el México desarrollado y el subdesarrollado (272). "El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno" (275). "Cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra" (277). El único camino es el de recuperar la totalidad del ser: "el otro México no está fuera sino en nosotros...si sabemos nombrarlo y reconocerlo, un día acabaremos por transfigurar" (277). Mito y milagro.

Como hemos dicho ya, la búsqueda de la modernidad deviene en Paz, imperceptiblemente, en una búsqueda mítica de la identidad auténtica, perdida —o sacrificada— en las vicisitudes de la historia moderna. Paz, un intelectual ilustrado y liberal, abraza claramente, en esta dimensión tan importante, una agenda conservadora. Es interesante observar que cuando salió el incómodo ensayo de O'Gorman, *México: El trauma de su historia*, en 1977, un allegado de Paz, el historiador Enrique Krauze saludó este libro con una reseña bastante perpleja (en *Vuelta*). El flechazo de O'Gorman, sin nombrar a Paz, daba exactamente en el blanco.

La modernidad mal interpretada y la invención del México "profundo", "encubierto" o "escamoteado", son la otra cara del macondismo.

Si el Paz ensayista tardío, aparentemente más razonable y analítico, revela una cara macondista, la lectura de *El laberinto* confirmaría y expandiría los argumentos que hemos planteado hasta ahora. El tiempo apremia, nos hemos demorado en algunas salas expansivas del *laberinto* armado por el pensamiento y la mitopoesía del Premio Nobel mexicano. Una lectura detallada de *El laberinto* ha quedado forzosamente para otra ocasión. Aun así, hemos creado un contexto para intentar esta relectura y hemos anticipado unas pautas y preocupaciones a seguir machacando, con el martillo si es necesario.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. "Nuestro Norte es el Sur". En: Moraña, Mabel (ed.). *Nuevas perspectivas desde/ sobre América Latina*. Santiago: Cuarto propio/ IILI, 2000.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- Barbero, Jesús Martín. "Comunicación: El descentramiento de la modernidad". En: Emil Volek (ed.). *La posmodernidad en la periferia: América Latina responde*, número especial de *Escritos*, 1996, Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje-Universidad Autónoma de Puebla, 1998a.
- Barbero, Jesús Martín. "Modernidad y posmodernidad en la periferia". En: Emil Volek (ed.). *La posmodernidad en la periferia: América Latina responde*, número especial de *Escritos*, 1996, Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje-Universidad Autónoma de Puebla, 1998b.
- Brunner, José Joaquín. *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: FLACSO, 1988.
- Brunner, José Joaquín. *Cartografías de la modernidad*. Santiago de Chile: Dolmen, 1994.
- Brunner, José Joaquín. "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". En: Emil Volek (ed.). *La posmodernidad en la periferia: América Latina responde*, número especial de *Escritos*, 1996, Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje-Universidad Autónoma de Puebla, 1998.
- Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*. Madrid: Alianza, [1953] 1998.
- Cosío Villegas, Daniel. *La crisis de México*. México: Cuadernos Americanos, 1947.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- García Canclini, Néstor. "Narrar la multiculturalidad". En: *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- Larraín, Jorge. "Posmodernismo e identidad latinoamericana". En: *La posmodernidad en la periferia: América Latina responde*, número especial de *Escritos*, 1996, Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje-Universidad Autónoma de Puebla, 1998.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias*. Guatemala: FLACSO, 1998.
- O'Gorman, Edmundo. *México: El trauma de su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Cuadernos Americanos, 1950.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 2da. ed. México: FCE, 1959.
- Paz, Octavio. *Posdata*. México: Siglo XXI, 1970.
- Paz, Octavio. *El ogro filantrópico: historia y política*. México: Joaquín Mortiz, 1979.
- Paz, Octavio. *México en la obra de Octavio Paz*. México: FCE, 1987.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, [1900] 1976.
- Rulfo, Juan. *Pedro Páramo*. Madrid: Cátedra, [1955] 2002.
- Skármeta, Antonio. Entrevista con David Hernández, *El faro*, San Salvador, 26 de junio, 2002. En línea. <http://www.elfaro.net/secciones/agora2.asp>
- Torres García, Joaquín. *Universalismo constructivo: Contribución a la unificación del arte y la cultura de América*. Buenos Aires: Poseidón, 1944.
- Volek, Emil. "El realismo mágico entre la modernidad y la postmodernidad". *INTI*, 31, 1990.
- Volek, Emil. *Literatura hispanoamericana entre la modernidad y la postmodernidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- Volek, Emil (ed.). *La posmodernidad en la periferia: América Latina responde*, número especial de *Escritos*, 1996, Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje-Universidad Autónoma de Puebla, 1998.

Volek, Emil. "Asturias, realismo mágico, posmodernidad". *Revista de estudios hispánicos*, 28,1-2, Universidad de Puerto Rico, 2001.

Volek, Emil. *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery. An Interdisciplinary Cultural Perspective*. New York/London: Routledge, 2002a.

Volek, Emil. "Changing Reality, Changing Paradigm: Who Is Afraid of Postmodernity?". En: Emil Volek (ed.). *Latin America Writes Back: Postmodernity in the Periphery. An Interdisciplinary Cultural Perspective*. New York/London: Routledge, 2002b.

Volek, Emil. "José Martí, ¿fundador de Macondo?". *Hermes criollo*, No. 5 (abril-julio), Montevideo, 2003.

Volek, Emil. "José Martí, Nuestra (Macondo)América". Próxima aparición en *Universum*, Universidad de Talca.

Zimmermann, Warren. *First Great Triumph: How Five Americans Made Their Country a World Power*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2001.