

## LA PROFECÍA DE LA SOLEDAD (EL DISCURSO SOBRE LA NACIÓN Y LA SIMBOLIZACIÓN DE GÉNERO EN *EL LABERINTO DE LA SOLEDAD*)

---

Natalia Catalina León Galarza\*

---

*Nuevas circunstancias tal vez produzcan reacciones nuevas*  
Octavio Paz

Múltiples voces y presencias sociales, silenciadas por la historiografía oficial o las ciencias sociales “del orden”, son reivindicadas cada vez que la investigación se aventura hacia atrás de los bastidores discursivos de la retórica nacionalista de los políticos y del ensayo político-filosófico, que dominó el escenario de las letras latinoamericanas durante el siglo XX. Junto con Zea, Rodó, Vasconcelos y otros ensayistas, un lugar relevante lo tiene Octavio Paz.

Al explorar esos discursos, nos descubrimos ante un *sui géneris* afán de identificar la diferencia –a secas, y no *las diferencias*– de los países americanos donde domina el castellano, en el contexto mundial. Este afán que, en palabras de Irlemar Chiampi (1980: 96), raya en la “vehemencia y hasta obsesión”, no encuentra paralelo en el contexto de las Américas, ni en la reflexión brasileña, ni en la norteamericana. Criollas en sus orígenes –y por lo tanto, tributarias de la historia de Occidente–, esas búsquedas del “ser americano” apuestan por el mestizaje, pero esa apuesta, creo, obedece más al deseo de diferenciarse de la Europa latino/mediterránea, que al sentimiento de una herencia étnico-cultural no europea.<sup>1</sup> Tales narrativas traducen, a mi jui-

---

\* Magíster en Historia, candidata doctoral en Sociología, por la Universidad de Brasilia.

1. Este fenómeno, denominado por Chiampi “la angustia mestiza”, podría expresar una cierta continuidad histórica del criollismo de la época colonial. Según Benedict Anderson, la comunidad de “los pioneros criollos” concibió la idea de su nacionalidad, mucho antes que la mayor parte de Europa, en razón de la segregación de la que eran objeto –por parte de la admi-

cio, la sintomatología de un proceso histórico de maduración de la construcción nacional.

Los discursos a nombre de la nación, a despecho de sus narrativas de identificación colectiva, enmascaran realidades complejas: hegemonías que *oblitern* la presencia y acción histórica de diversas fuerzas y sujetos sociales, subsumiéndolas a los intereses de una clase, grupo o segmento de clase. Y a partir de tales intereses y presencias hegemónicas se torna posible la comunicación y negociación políticas, tanto con el conglomerado de las fuerzas sociales, situadas dentro de las fronteras del "territorio nacional", como con agentes de poder existentes fuera de él.

En este ensayo me permito reflexionar sobre algunas de esas presencias, explicitadas unas y obliteradas otras, mediante una interpretación del discurso en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, obra publicada a mediados de nuestro siglo y reconocida como "el libro fundamental de la nación mexicana" (Roland, 1997). En particular, quiero explorar cómo Paz construye "lo masculino" y "lo femenino". Tengo conciencia de que tales tópicos no son el objetivo central de la obra, a pesar de lo cual la atraviesan. Este análisis puede ayudarnos a descubrir nuevas significaciones de la obra, a bucear nuevas profundidades de la concepción del autor sobre la sociedad de la época y de la propuesta nacional desplegada por él. Pero, sobre todo, estas consideraciones son válidas para entender de qué manera los sujetos culturalmente simbolizados como "hombres" y "mujeres", se constituyen, en la perspectiva de Paz, en componentes de la nación.

En otras palabras, el eje temático de *El laberinto* es el "carácter nacional" mexicano, con sus potencialidades y límites en la construcción de una nación moderna. Empero, desde uno de los horizontes de finales del siglo XX —para Gadamer (1988: 372-373), un horizonte es un "ángulo de visión" que

nistración peninsular— a partir de "la fatalidad compartida del nacimiento fuera de España" (Anderson, 1993: 98). Según un documentado estudio de Bernard Lavallé (1997), El temprano sentimiento criollo de laicos, religiosos y soldados, alimentado por las rivalidades con los peninsulares, estaría ya presente en la crisis de las alcabalas en Quito, entre 1580-1600, manifestándose también en diversos dominios de las Indias. La identificación criolla florece, particularmente, en el siglo XVIII; en su hermoso libro *Orbe indiano*, David Brading nos muestra las narrativas producidas por criollos en el siglo XVIII, como el novohispano Clavijero o el quiteño Velasco, quienes exaltaron la belleza de la tierra que los vio nacer, la benignidad de su clima, al mismo tiempo que las dibujaron como sedes de antiguas civilizaciones de alto desarrollo social, político y cultural. Lo sugerido por Brading, puedo también ejemplificar con un testimonio personal: hace varios años, los investigadores del Archivo Nacional de Historia, sección Cuenca, registraron, en las entrefineas y márgenes de los documentos notariales de la segunda mitad del siglo XVII, varios textos, entre rimas jocosas en castellano y quechua, refranes, versillos eróticos; entre ellos había el siguiente verso: En la gran ciudad de Cuenca/ en la América más bella/ en donde se agota sutil/ la Deidad y la Belleza.

abarca y encierra todo lo que es visible, desde un determinado punto”– se torna posible, a partir de la lectura de la obra, tematizar varias nociones –emanadas del inconsciente político de Paz de mediados de siglo– sobre las jerarquías sociales y simbólicas de hombres y mujeres, sobre los roles, derivados de tales jerarquías, en la construcción nacional. Se trata, en definitiva, de ampliar la comprensión del horizonte histórico de *El laberinto*, a partir de las oportunidades heurísticas que nos ofrece un nuevo “horizonte”, proporcionado por las luchas políticas de las mujeres y las minorías sexuales y por los estudios de género.

Las reflexiones aquí vertidas no tienen como pretensión un anacrónico reproche a un representante de una generación pasada de intelectuales latinoamericanos, ni de deplorar lo que Paz dejó de hacer o no lo hizo como nos hubiese gustado a los intelectuales y activistas políticos del fin del milenio. Se trata, simplemente, de abordar y examinar uno de los posibles universos de sentido de una temporalidad alejada, tomando en consideración algunas relaciones de poder social y simbólico que lo configuraron. La pretensión central de estas páginas, asimismo, no es tanto desentrañar la intención subjetiva de Paz o los motivos subyacentes a la escritura del libro, sino explorar la producción de sentidos de género, con una connotación más social que individual. Lo que intento es aprovechar la mirada que el distanciamiento temporal nos puede proporcionar, para identificar elementos tal vez aún poco perceptibles en la época en la que fue escrito *El laberinto*.

Desde los propósitos trazados, el análisis deberá oscilar entre el tejido histórico-político de la época y la propuesta político-cultural de *El laberinto*. Para lograr los desplazamientos entre el plano histórico-macrosocial y el plano del lenguaje político-literario, algunas líneas sugeridas por Michel Foucault me parecen particularmente valiosas. En *El Orden del Discurso*, Foucault sugiere que

...en toda sociedad, la producción del discurso es al mismo tiempo controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros (Foucault, 1996: 8-9).

Esta idea se conecta, de manera afortunada, con mi proposición referida a la complejidad de las construcciones discursiva y política de la nación, pues *ambas* tienen como punto de anclaje a juegos de *interdicción* como vehículo de la política, en el proceso histórico y en el lenguaje. Entonces, para el presente análisis, voy a considerar que son precisamente las hegemónicas histórico-políticas las que determinan el “control, selección, organización y redistribución del discurso”, plasmándolo en la *visibilización* y *ocultamiento* de actores sociales, mediante la *exaltación* y/o la *interdicción* de sus voces, multiplicando “la voluntad de verdad” de otros actores socia-

les que en un momento lograron dominar el escenario de la comunicación y negociación política.

Para captar de mejor manera las *interdicciones*, voy a diferenciar dos momentos del lenguaje político-literario de Paz: primeramente, el momento de la *descripción narrativa*, esto es la narración en sí, la letra del texto, y, en segundo lugar, el momento de la *trama discursiva*, que nos remite más bien a una lógica subterránea de los sentidos de género. Si el primer momento lo podemos captar en la superficie del texto, el segundo momento ya no es posible asirlo solamente desde los sentidos literales y evidentes, sino sobre todo desde los excursos a lo no dicho, desde la contextualización de estos silencios. Por todo ello, este ensayo no podrá limitarse al estudio interno de *El laberinto*, sino que deberá también evocar algunas páginas de la historia política de México, así como de la historia de las relaciones y representaciones de género; a partir de esos referentes los silencios se tomarán elocuentes.

## PANORAMA DE *EL LABERINTO*

*El laberinto de la soledad* fue inspirado en parte en la experiencia del autor en los EE.UU., en la vivencia de su alteridad en el medio anglo-norteamericano. Se adscribe al género "ensayo" y se crea en la intersección entre un espíritu filosófico que interroga sobre el ser mexicano, en un lenguaje poético que traduce la experiencia subjetiva del autor, en unos trazos metodológicos de la historia, la antropología y la sociología, y de elementos de la psicología social. En particular, la extensa remisión a la Historia se explica porque ésta "...ayuda a comprender rasgos del carácter nacional, a condición de que seamos capaces de aislarlos y denunciarlos previamente". (p. 67).

La obra condensa las vicisitudes políticas y culturales de la historia mexicana posterior a la revolución de 1910-1917. Es, como dice Paz, la saga de "un pueblo en trance de crecimiento" y parte de la interrogación ¿qué somos y cómo realizamos eso que somos? (p. 9). Emanada del aliento dado por la revolución y, particularmente, del auge del nacionalismo y el capitalismo de estado de la época de la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), cuando el pueblo mexicano "se recoge para adentro y, por un momento, se contempla" (p. 11), mientras las fuerzas dirigentes empujaban procesos de industrialización, de incorporación de amplios sectores a la ciudadanía social y política mediante la entrega de la tierra, la educación y el fomento del bienestar social. Pero la obra no se detiene en el espíritu del cardenismo, que es presentado, más bien, como un momento que es menester superar, para abrir alternativas frente a lo que Paz considera el entrapamiento histórico de México.

La narrativa está llena de oposiciones entre “ellos” y “nosotros”, que describen tanto los meandros históricos y humanos del progreso norteamericano y del entrampamiento mexicano, como los caracteres nacionales que les han dado existencia. Norteamericanos y mexicanos están *solos*, pero de diferentes maneras, expresadas a través de las dicotomías “realismo/religiosidad, optimismo/nihilismo, apertura/desconfianza, pragmatismo/ masoquismo, visión del futuro/anclaje en el pasado” (pp. 19-22). Las realizaciones del carácter norteamericano parecen ser históricamente plausibles y deseables, en la perspectiva de Paz, a pesar de ciertas distorsiones éticas y emocionales vinculadas al progreso y la modernidad. Así, aunque los anglo-norteamericanos, con quienes Paz convivió en la infancia, son percibidos como “lo otro”, los énfasis del autor indican, a lo mejor, un mayor distanciamiento con el habitante de México que aún no ha logrado incorporarse a una inefable y minúscula “clase activa” consciente de su mexicanidad (ver *infra*). En mi interpretación, el carácter nacional deseado es una síntesis que permite ser en algo como “ellos” siendo “nosotros mismos”, reafirmarse en la mexicanidad del futuro, negando aquellos rasgos del pasado que impiden conquistar la universalidad. Parecería que Paz vive con dolor su mexicanidad, debido a la dificultad para recuperar algo de lo que son “ellos”, pero vivió también con dolor la experiencia de ser lo “otro” durante su permanencia en los Estados Unidos. De ahí que la tarea de la construcción pase por negarse y mirarse en otro espejo para “..hacer de México una nación moderna. Y todo esto sin traicionarnos a nosotros mismos” (p. 157).

Podría, entonces, plantearse que la composición se hace eco —a través del lamento del anclaje de México en el pasado y del deseo manifiesto de parecerse a “ellos”— de los intereses de varios sectores del empresariado mexicano, tales como la consolidación de las relaciones económicas con los EE.UU. y la parcelación (ahora se diría “privatización”) de los ejidos o tierras comunales, elemento del antiguo esquema de la tenencia de la tierra. El momento de la “contemplación de sí mismo” había acabado.

Vale la pena mencionar, de paso, que entre 1940 y 1950 las exportaciones mexicanas estaban viviendo una coyuntura de pujanza económica, una suerte de “milagro mexicano”, cuando el crecimiento de la producción agrícola alcanzó nada menos que un promedio del 7% anual, gracias a las obras de irrigación, al aumento de inversiones y a la elevación de los precios agrícolas de exportación. Empero, también es cierto que este crecimiento se debió a la demanda de los países europeos que estaban experimentando la carencia material y la recuperación posbélica, hecho que redundó en la disminución de la producción de alimentos para el mercado interno, escasez e inflación (Labastida, 1990: 282). De modo que la alusión al “pueblo en trance de crecimiento” tiene un claro referente en situaciones de la historia económica y política de México en aquellos años. En todo caso, lo que la narrati-

va construye es la idea de un progreso al que debe corresponder un nuevo carácter nacional. La mirada no se detiene en el examen de las circunstancias de ese crecimiento, por lo tanto la perspectiva es eminentemente normativa y no analítica, a pesar de las remisiones historiográficas y etnográficas que contiene.

Volviendo a la lectura interna de la obra, hay que decir que el objeto de la reflexión de Paz es “*un grupo concreto, constituido por los que tienen conciencia de su ser en tanto mexicanos*” y no la totalidad de la población. Esa minoría de “mexicanos” que posee conciencia de sí es “*la única clase activa, frente a la inercia indo-española, que modela el país a su imagen*” (p. 11). El público al que está dirigido el libro son precisamente ellos, aunque también, como trataré de mostrar en la argumentación posterior, está implícita una enseñanza a aquellos que podrían incorporarse a esa “clase activa”; Paz tenía en mente, probablemente, a la población masculina urbana. Se excluye, por lo tanto, explícitamente a una enorme población habitante del territorio mexicano que es tributaria de otras culturas, que pertenece a otras razas, que habla otras lenguas y rige su vida por otros calendarios (Cfr. p. 11).

Desde *El laberinto de la soledad*, plasmar la *diferencia* “del mexicano” en positivo es “*despertar a la historia (...) adquirir conciencia de nuestra singularidad*” (Paz, 1976: 14). Esa singularidad está por ser construida, carece de un fundamento pre-dado o preexistente, pues “la mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta: es una oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente transplantados y hoy todos inservibles” (ídem: 150).

De lo que se trataría, entonces, es de dar cuenta de la particularidad, de la desnudez y soledad, en el concierto universal (ídem: 152). Lo paradójico de la propuesta es que la singularidad está despojada de todo fundamento y raíz históricos y culturales, tendrá que ser construida *ex nihilo*, debido a la sospecha de Paz, a mediados del siglo XX, frente a los modelos disponibles de “ser nacional”.

## **HISTORIA, MEXICANIDAD Y MASCULINIDAD**

La historia de México es concebida como un proceso constante de la búsqueda de sí. Búsqueda contradictoria y de doble entrada, pues a un tiempo se desechaban instituciones extrañas e impuestas y se indagaba sobre lo propio en el contexto universal. Búsqueda sin fin y originalmente traumática, ya que el comienzo estuvo marcado por la violación de la madre que dio pie a la vergüenza de los hijos que prefieren olvidar su filiación:

El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino solo como abstracción: es un hombre. Se torna hijo de nada. El empieza en sí mismo (p. 79).

El trauma original convirtió a *los mexicanos* en hombres solitarios y cerrados, enigmáticos para el mundo y para sí mismos, capaces de sublimar su soledad e introversión solamente en las innumerables fiestas del calendario civil y eclesiástico, en las cuales *"de repente estalla, abre el pecho y se exhibe, con cierta complacencia y deteniéndose en los repliegues vergonzosos o terribles de su intimidad"* (p. 48). A pesar de tales exhibiciones, el miedo a expresarse embarga al mexicano cautivo irremediablemente, en su imaginación y sensibilidad, *"de la extraña permanencia de Cortés y de la Malinche"* (p. 78).

El hermetismo, la enigmaticidad y la falta de autenticidad tienen su complemento en las representaciones populares sobre el "macho", el polo masculino de la vida. Al macho se asocia la idea de "padre", por ello decir "yo soy tu padre", cree Paz, no insinúa protección, denota más bien imposición y superioridad. La figura del macho se adorna con un humor descomunal y a veces absurdo y, sobre todo, con la violencia. Venido de lejos, a semejanza del conquistador español, el "macho" es un extraño que adquiere sentido en sí mismo, en su actitud de herir, aniquilar y humillar:

Nada más natural, por lo tanto, que su indiferencia con la prole que genera. No es fundador de un pueblo, no es patriarca que ejerce la **patria potestad**, no es rey, no es juez, jefe de clan. Es el poder aislado en su propia potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí mismo y devora todo lo que toca (p. 74).

Paz deplora, en dramáticas expresiones, esa dificultad *del mexicano* para la comunicación con el exterior; lamenta la violencia, sórdido atributo de la hombría en la imaginación popular. Hombría, exacerbada y paradójica, que no reconoce fronteras ciertas, al colindar con tendencias homosexuales expresadas en el uso y abuso de la pistola, *"símbolo fálico de la muerte"*, o el gusto por las cofradías masculinas (pp. 74-75). Hombría nacida de la deshonra que no lo habilita para el diálogo fecundo con hombres de otras latitudes.

La revolución mexicana de 1910-1917 trató de remediar la bastardía histórica y colectiva de *los mexicanos*: se repartió la tierra, se realizaron obras de irrigación, mejoró la educación. En suma, se llevó el *progreso* a las entrañas de México, lo que significaba *"no solamente gozar de ciertos bienes materiales, sino, sobre todo, entrar en la 'normalidad histórica', ser, en fin, 'entes de razón'"* (p. 158). Pero los "entes de razón" nacen de una vertiente dis-

tinta al macho violento y tuvieron arquetipos a lo largo de toda la historia mexicana: los heroicos Moctezuma y Cuahutémoc de la época de la Conquista; los hombres de religión que auxiliaron al indio durante los aciagos siglos de la explotación colonial; el cura Hidalgo, padre de la República; los espíritus elevados de Clavijero, Cosío Villegas o Zea, por citar algunos nombres.

Las imágenes masculinas se reparten, en el texto de Paz, en un espectro que va desde el extremo del macho violento, pasa por el hombre que responde al estándar del “carácter nacional” —anclado en el pasado, incapaz aún de trascender su cerrazón y enigmaticidad, visto, por lo mismo como antihéroe, aunque carezca de los excesos del macho— y llega al virtuoso prototipo de la “*normalidad histórica*”. Entonces, habría distancias entre las diversas masculinidades dibujadas por Paz: en primer lugar, un saludable trecho entre el mexicano estándar que no alardea de los excesos y el macho que puebla la imaginaria popular y, en segundo lugar, un abismo entre el civilizado hombre de bien miembro de la “clase activa” y el macho-homosexual-extraño.

Podría, entre paréntesis, esbozarse la hipótesis de que la reprobación de Paz a la violencia del macho estaría relacionada con una aspiración de acabar con las imágenes épicas de la movilización revolucionaria de 1910-1917 y las Milicias Rurales de la época cardenista, de estabilizar un régimen de democracia electoral, de promover una “gobernabilidad” para programas oficiales de “desarrollo hacia afuera”, de crear un ambiente pacífico para la reestructuración de la antigua propiedad comunal.

Pero ¿será que las masculinidades, tal y como han sido representadas, mantienen entre sí un deslinde real? ¿O será, por el contrario, que lo grotesco y lo refinado tienen algún sustrato común?

Llama la atención los trazos de género con los que Paz dibuja la historia mexicana, pues se trata de una historia masculina de comienzo a fin. Sobre *el mexicano* común, innombrado, se yergue una pléyade de próceres, cuyas vidas y obras constituyen un estereotipo de las narrativas historiográficas independentistas y republicanas latinoamericanas. Desde Moctezuma, Cuahutémoc y Cortés, hasta Carranza, Vasconcelos y Lombardo Toledano, varones de los más diferenciados intereses, actividades, credos políticos y épocas pueblan la narrativa de Paz. Hombres que luchan, hombres que crean cultura, hombres que se equivocan, hombres que traicionan, pero en fin, producen historia. Verdaderos patriarcas, dotados de un nombre que refrenda un estatuto histórico, el de “Padres de la Patria”, y un estatuto mítico de héroes carismáticos, demiurgos del civismo colectivo.

El nombre heroico es acuñado por Paz en oposición al anti heroico mexicano estándar, tras la negación de casi todas las mexicanas y la supresión del indio, que es coetáneamente ignorado por el autor e históricamente representado como habitante de un “no lugar”, entre la evocación épica de

las gestas precortesianas y la condición miserable de la Colonia.

La masculinidad, entonces, en su sentido más general parece intercambiable con mexicanidad y/o mestizaje (que, para el caso del mexicano estándar, aún no es singularidad) e irremediamente ligada a la soledad Deplorada, como rasgo del carácter nacional mexicano y como legado de la génesis histórica. La soledad es actualizada con ayuda de las interdicciones y asociada a la “normalidad histórica”. Normalidad histórica que tiene doble entrada. La primera, evidente en el texto, conduce a los inefables y prototípicos “entes de razón” que presidieron la constitución nacional mexicana. La segunda, eufemística, inferida a través de lecturas indirectas —a veces desde “contralecturas”— e interpretaciones de las narrativas sobre “lo cerrado”: el mexicano común, hermético y obsesionado por olvidar su origen, recuerda insistentemente al *homo clausus* mencionado por Norbert Elías (1994: 238). Carente de la memoria del origen y la infancia y encapsulado en su mundo interior, el *homo clausus* es la base epistémica, sociológica y ética del individualismo. ¿No se asemeja, acaso, el *homo clausus*, a ese mexicano deplorado que nace en sí mismo y que tendrá que construir *ex nihilo* su mexicanidad? Entonces, el mexicano común esbozado, a pesar de ser hasta cierto punto percibido como antihéroe, habría alcanzado la “normalidad histórica”, debido a su autopercepción como hombre en abstracto (también a él estaría destinada la obra), aunque de manera perversa e incompleta, pues se trata del individuo común con taras de origen y no el Individuo, con nombre y aureola. Así, la soledad, vista por Paz, oscila esquizofrénicamente entre lo rechazado y lo deseado/reiterado, enlazándose, también esquizofrénicamente, al individualismo. A despecho de las apreciaciones antitéticas del autor sobre la soledad, estaría implícita una asociación entre las diversas masculinidades representadas, la mexicanidad/mestizaje (que solo en los prohombres alcanza el estatuto de singularidad), la soledad y el individualismo, en todos sus matices y formas. Pero, sobre todo, a diferencia de las femeneidades que están casi excluidas de la historia —lo que se demostrará más adelante— las masculinidades, aun las subordinadas, tienen en común una manera —positiva o negativa, solitaria o individual— de estar en la historia.

La elucidación sobre la representación de las diversas masculinidades, representación construida con eje y énfasis en la masculinidad de los próceres, es un punto de partida para constatar que en el discurso del *El laberinto* se operan diversas modalidades de interdicción que niegan corporeidad a quienes no se ciñen rigurosamente a lo que Paz denomina la *normalidad histórica*, estando al margen de la virtuosa “clase activa”: la *generalización elocuente* relativa al “hombre de la calle” (sus atributos negativos son mencionados en abundancia); el *silencio* con relación a su protagonismo histórico y también algún grado de *generalización elocuente* (realizada al describir los

trazos femeninos del carácter mexicano) con respecto a las mujeres concretas (a excepción de Sor Juana, como veremos) y la *mitificación* de los indios (raíz que se pierde en la bruma del mito de un conglomerado social, cuyas costumbres y creencias son vistas entre exóticas e inadecuadas).

### ¿AJUSTE DE CUENTAS?

El tema de la sexualidad mereció en la obra pocas alusiones directas, parecería que las relaciones entre hombre y mujeres, la vida familiar y, en general, los reprobados comportamientos masculinos se practican sin guardar vínculos con ella Empero, en uno de los pasajes antes citados se lee una referencia –displicente– a la homosexualidad, de ahí que, a partir del sentido latente, se pueda inferir que el ideal de relacionamiento implícito en la narrativa es la heterosexualidad. Entonces, para llegar a la verdadera “normalidad”, se deberá entre otras cosas alcanzar la heterosexualidad combinada con aquellos rasgos de comportamiento necesarios en el desenvolvimiento de actividades en la esfera pública: cordialidad, diligencia y sobriedad. Entre paréntesis, es interesante llamar la atención sobre la empatía que guarda la aspiración a la heterosexualidad insinuada en *El laberinto*, con el modelo teórico y normativo de la ciudadanía social del *welfare state* elaborado por Marshall y coetáneo de la elaboración de *El laberinto*; los constitutivos fundamentales de dicho modelo son: el pleno empleo, la vigencia de la familia nuclear y el predominio de relaciones heterosexuales (Turner, 1993: XI). La prescripción sobre la “normalidad histórica”, por lo tanto, remite también a la censura de la tautológica sociabilidad de las cofradías masculinas y, desde luego, al repudio de las “sexualidades periféricas”. Es decir, Paz nos habla de la sexualidad sin nombrarla, esto es, la suprime en la descripción narrativa, manteniendo, en la trama discursiva, un sentido pletórico de ella que prescribe la práctica de una sexualidad legítima. Con Foucault (1997), sabemos que la “invención” de la sexualidad y la búsqueda de encauzarla hacia la heterosexualidad adulta y lícita son fenómenos eminentemente modernos articulados a la “economía de la libido” necesaria al despliegue de la producción capitalista. Pienso, por lo tanto, que esta vez es el propio Paz el portavoz de un nuevo “transplante”, la adaptación autóctona de un modelo occidental de sociedad opresor de las subjetividades.

Por un sentido, también latente, se puede leer, en la misma digresión sobre el macho, una objeción a la sexualidad agresiva y a la violencia. Me inquieta, nuevamente, si al censurar las manifestaciones virulentas de la masculinidad, el modelo planteado deja de expresar una masculinidad fálica.

En un esclarecedor artículo sobre la masculinidad negra en los Estados Unidos contemporáneos, bell hooks (1992: 93-95) menciona dos énfasis para entender la masculinidad: el “estatus patriarcal” y el “modelo falocéntri-

co". El primero se basa en el poder sobre otros (mujer, hijos, servidumbre) ejercido de una manera despótico-protectora; el segundo es una forma cultural del capitalismo (está al margen del derecho paterno) que vincula una creciente división del trabajo y la sexualidad fálica de tal manera que el varón se define como tal a partir de la posesión del pene y la dominación física y sexual de las mujeres.

En *El laberinto*, como hemos visto, la agresividad sexual es reprobada. No obstante, la perspectiva de la obra oscila históricamente entre el legado criollo colonial y la inequívoca adscripción al proyecto moderno, con su exigencia de una práctica heterosexual adulta y, para las mujeres, de la obligatoriedad de las relaciones sexuales al interior del conyugio. Coexisten, entonces, en la visión de *El laberinto*, tanto el significado del *estatus patriarcal*, cuanto el *modelo falocéntrico*, cuyo parámetro fundamental, la sexualidad, se somete formalmente, en la letra del texto, a una nueva *interdicción*.

Creo que el eje de la heterosexualidad es en sí mismo una reafirmación del falocentrismo, porque a través del binarismo hombre-mujer se simboliza a los sujetos de la relación de género a partir de la diferencia biológica como fundamento de las identidades sexuales, lo que remite, asimismo, a una noción de falo centrada en el pene y suprime a las masculinidades alternativas o, como las llamaría Foucault, "periféricas" —de *gays*, *drag queens* o *travestis*— que no necesariamente constituyen la posesión del pene en el centro de la identidad sexual.

## ICONOGRAFÍA FEMENINA

La mujer siempre fue para el hombre 'lo otro', su contrario y complemento. (...) La mujer es un objeto alternativamente precioso y nocivo, mas siempre diferente. Al transformarla en objeto, en ser aparte y al someterla a todas las deformaciones que su interés, su vanidad, su angustia y su amor le dictan, el hombre la transforma en instrumento (p. 177).

También en lo tocante a la relación *del mexicano* con la mujer, la narrativa de Paz se torna grave y su dramatismo deja entrever la censura y consternación del autor ante la actitud varonil frente a ella. Pero ¿guardan concordancia la entonación de la narrativa, los juicios y los sentimientos explicitados con la trama discursiva de la obra?

Para iniciar, vale la pena resaltar momentos que aun una visión superficial puede develar. En primer lugar, el libro ciertamente es sobre "*el mexicano*". Aun transformado en objeto de una generalización elocuente, el mexicano estándar es el destinatario de la obra, el *summum* de las aspiraciones históricas de Paz-ciudadano. Es justamente el "hombre de la calle" quien de-

be convertirse en sujeto del devenir político, siguiendo las enseñanzas de muchos de los inefables Individuos que –precozmente en el contexto mexicano– alcanzaron la “normalidad histórica”. En tal sentido, también para Paz, la mujer sigue siendo “lo otro”. En segundo lugar, ese “otro”, es visto por Paz como un complemento del hombre: “El hombre es nostalgia y falta de comunión. Por eso, cada vez que se siente a sí mismo, se siente como carencia del otro, como soledad” (p. 175).

En estos enunciados late una añoranza de la mujer como el silencioso y feliz complemento privado de las bregas masculinas en el ámbito público. En el caso de *El Laberinto*, a través de esta visión de complementariedad de lo masculino y lo femenino, se presentan las dicotomías hombre-mujer, público-privado, aunque no como hechos históricos o etnográficos y menos como una circunstancia “natural” de organización de la sociedad, sino como parte del discurso normativo, de un ideal de sociedad en pos de la “normalidad histórica”.

Una mirada más suspicaz permite develar, al interior de las denuncias, las construcciones que se hacen sobre la mujer desde el sentido común, sentidos que transmiten una representación negativa. Paz saca a la luz y desmascara, por ejemplo, los prejuicios derivados de la atribución de pasividad a la mujer:

... la mujer transmite o conserva valores, pero no crea los valores y energías que le confían la naturaleza y la sociedad (p. 32).

Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo. No se le atribuyen malos instintos: se pretende que ni siquiera los tiene (p. 32).

... ser ella misma dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma (p. 33).

Unas líneas después, no obstante, el discurso de denuncia se superpone con su propio discurso, identificable a partir de un deslinde con el sentido común, por la comparación con las norteamericanas, conocidas por la experiencia de Paz en los Estados Unidos:

Las norteamericanas proclaman también la ausencia de instintos y deseos, pero la raíz de su pretensión es distinta y hasta contraria. La norteamericana oculta o niega ciertas partes de su cuerpo –y con más frecuencia, de su psiquis: son inmorales y, por lo tanto, no existen. Al negarse, reprime su espontaneidad. La mexicana no tiene voluntad. Su cuerpo duerme y sólo se enciende si alguien lo despierta. Nunca es pregunta, sino respuesta, materia fácil y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen (p. 33).

Además de sacar a la luz el inconsciente de Paz, estas líneas ponen de relieve una nueva generalización sobre el deplorado carácter mexicano, esta

vez en femenino, que nos ayuda, nuevamente, a percibir el dolor producido por la experiencia de la mexicanidad. En estos pasajes —tanto en aquellos que formulan la denuncia como en este último en que, a través de la comparación con las norteamericanas, vemos traslucir la propia percepción de Paz— palpitan los preceptos de la ética mediterránea del honor que atribuye y demanda la pasividad sexual de las mujeres.

Para percibir las connotaciones de los sentidos sobre el honor que entrañan las nociones vertidas en *El laberinto*, es necesario rememorar las contribuciones de Guichard (cit. en Goody, 1986: 28-30), para quien la ética ibérica del honor resultaría del encuentro de dos tipos de estructuras de organización social, en cuyo seno surgirían nociones diferenciadas sobre el honor: la estructura mediterránea oriental y la estructura occidental. En la estructura oriental, legado árabe, la noción de honor se basa en lo que “se es”, más que en lo que se posee; y esa índole de los miembros de la sociedad está en gran medida determinado por la pasividad de las mujeres; el prestigio y buen nombre de cada uno de los miembros del grupo familiar dependerá del recato, castidad y virginidad de las mujeres. Quiere decir que el honor femenino es pasivo, mientras que el honor masculino es activo; a la par, en este tipo de estructura de la organización social, la separación de los sexos es rigurosa y se expresa en la exclusión de las mujeres de la vida pública. En la estructura occidental, de filiación europea, la noción de honor se basa en la riqueza, en la posesión de un título, sin que existan en forma rígida una separación de los sexos en los espacios públicos o una prescripción de exclusión de las mujeres de la actividad y cargos públicos. Entonces, volviendo al discernimiento en torno a las nociones sobre el honor latentes en el texto de Paz, podríamos decir que tanto en el sentido común como en el inconsciente político de Paz está encerrado un precepto sobre la pasividad de las mujeres que es de larga duración y extiende su cordón umbilical a la península ibérica, remontándose a la época de la conquista árabe. Podría plantearse, en contra de mi argumento, que el tenor del texto es, precisamente, de denuncia, no obstante las interdicciones efectuadas por Paz sobre la presencia femenina en la historia que denotan una sintonía de nuestro autor con tales preceptos.

Existe, por último, un interesante corolario que podemos derivar de la presencia de las nociones orientales del honor en el mundo occidental: como sabemos, también en la temprana modernidad y hasta el siglo XIX, la división del trabajo circunscribía a las mujeres al ámbito doméstico, situación que comenzó a ser alterada, en Europa, en el último tercio del siglo XIX y en América Latina, a raíz de las transformaciones liberales, con la inauguración de políticas de utilidad social de las mujeres en trabajos “femeninos”, enfermeras o maestras (que a la postre representaban la continuidad pública de los roles domésticos). De cara a generalizaciones dicotómicas que hacen

algunas/algunos analistas entre “moderno” y “pre-moderno”, resulta curiosa la empatía entre los preceptos modernos –que, por cierto, no eran solo ibéricos, por lo menos hasta el siglo XIX– de confinamiento de las mujeres a la casa con nociones de larga duración, provenientes de las representaciones y la organización social árabe. En lo que a Paz concierne, sus ideas de mediados de siglo sobre modernidad y nación y sobre los papeles que hombres y mujeres debían cumplir en la tarea de su construcción guardaban, por lo que hemos visto, una notable concordancia con las nociones sobre los roles sociales de representantes de ambos sexos, heredadas de configuraciones sociales pasadas.

## LA MALINCHE Y GUADALUPE

Como he adelantado, en *El laberinto* las mujeres reales no logran corporeidad, son excluidas de la narrativa histórica, siendo esbozados únicamente iconos o símbolos femeninos que completan y conceden eficacia al discurso normativo, dos de esos símbolos son la Malinche y la Virgen de Guadalupe: La traición y la lealtad. Aparentemente contradictorias, ambas son caras de la misma moneda, dos principios fundantes de la identidad nacional de México.

Una positivamente y la otra de manera negativa, ambas imágenes son altamente significativas y eficaces, en el plano de la construcción de la “comunidad imaginada”, como base de un sentido de pertenencia a la nación. Desde el punto de vista de Hobsbawm (1990: 87), la Virgen de Guadalupe fue un símbolo crucial para la constitución del “protonacionalismo popular” y continúa siéndolo –sin que el advenimiento del secularismo racionalista<sup>2</sup> lo impida–, dando contenido espiritual a la “comunidad imaginada” y constituyéndose en uno de los factores de la solidaridad e identificación colectiva del pueblo mexicano.<sup>3</sup> Si Guadalupe es el deber-ser, la Malinche traduce la idea de la

---

2. El historiador mexicano Viqueira Albán (1987) demuestra que los primeros intentos de implantar el racionalismo fueron hechos en México tempranamente, en el Siglo de las Luces, a partir de la persecución y sustitución de las prácticas y creencias religiosas, las diversiones, la sociabilidad, las prácticas deportivas, las fiestas heredadas tanto de la tradición precolombina, como de la influencia hispánica.

3. Es probable que tal influencia se haya acentuado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con creciente importancia que empieza a dar la Iglesia católica al culto mariano, a partir de la oficialización de dos de los cuatro dogmas sobre la Virgen María. Según Warner (1991: 17), los dos primeros dogmas sobre la Virgen, el de la maternidad divina y el de la virginidad, fueron declarados ya por Concilios de la Iglesia primitiva, mientras que el tercer dogma, de la Inmaculada Concepción, fue proclamado en 1854 y el cuarto, de la ascensión en cuerpo y alma, lo fue por Pío XII, en 1950. Creo que estos hechos indicarían una política de la Santa Sede de potencialización de un símbolo femenino, a contrapelo con algunas novedades históricas, tales

traición y la entrega al otro y, aunque en negativo, podría ser interpretada, como otro icono unificador mexicano. Empero, la densidad simbólica de ambas no puede ser aprehendida sin los significados de género que traducen, pues siendo pilares del imaginario nacional, expresan a la vez visiones de lo femenino y preceptos de comportamiento:

En contraposición a Guadalupe que es la Madre Virgen, la Chingada es la Madre Violada. Ni en ella ni en la Virgen se encuentran vestigios de los atributos sombríos de la Gran Diosa: la lascivia de Amaretasu y Afrodita, la crueldad de Artemisa y Astarté, la magia funesta de Circe, el amor por la sangre de Kali. Se trata de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, tranquiliza, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo (p. 80).

Aunque ambas imágenes están íntimamente entrelazadas, los iconos tienen, como veremos, significados opuestos. Guadalupe, representación de Tonantzin, la diosa azteca de la fertilidad, es, en primer lugar, una síntesis de la subordinación: mujer e india, y es contrapuesta y asimétricamente complementaria a las imágenes de los próceres mestizos alineados tanto con la tradición hispánica colonial, como con la occidental y modernista. Mientras la imagen de ellos tiene un sustento histórico, ella alcanza solamente un estatuto mítico e incorpóreo. Imagen sincrética que conecta el simbolismo indio con la fe católica y las representaciones ibéricas. Ella, además, simboliza la honestidad sexual, fundamentada en la tradición mediterránea con su pivote, la ética del honor, heredada por el mundo mestizo y el criollismo latinoamericano. Más allá de que Paz lamente las manifestaciones de violencia y discriminación contra las mujeres, una vez más la proscripción de las mujeres reales, termina alineando su narrativa con el ideal de pasividad y virtud, esto es, con una promesa de pasividad, honestidad sexual y domesticidad de las mexicanas, en el proyecto de nación que él concibe. Simbiosis de aquellos rasgos de lo español y lo indio que preceptúan subordinación e invisibilidad, junto con su preponderancia en el imaginario mexicano, la imagen de Guadalupe, en la vi-

---

como una mayor presencia de las mujeres en los espacios públicos, con la activación de la movilización feminista, con el surgimiento de las nuevas prácticas de asepsia clínica que disminuye el riesgo de los abortos que, a su vez, facilita la vivencia de la sexualidad sin el imperativo de la procreación. La potenciación del imaginario mariano en el mundo católico, tal como lo conocemos hoy, coincide también con la afirmación de la sociedad capitalista y moderna que requiere de "madresposas" y educadoras de ciudadanos (a diferencia de la esposa, por excelencia, de otra época) y con la difusión de los patrones morales victorianos.

sión de Paz, expresaría el ideal de un ethos femenino concordante con la también simbiótica modernidad mexicana.

En lo que concierne a la Malinche, Paz la asocia a la Chingada. Pero ¿qué connotaciones tiene esta denominación? Paz explica que el verbo “chingar”, en las múltiples acepciones utilizadas en México y el resto de países de habla castellana, significa “herir”, “humillar”. La denominación la “Chingada” alude a la Madre violada durante la Conquista, esta denominación se extiende para referirse a las indias, en general, a su supuesta complicidad con el blanco. La Malinche es, entonces, la imagen de la madre violada, de la deshonra y la fuente de traumas colectivos en el imaginario mexicano. Es la representación de las indias, seducidas y vejadas por los españoles. En esta representación podríamos leer, en primera instancia, una expresión normativa del rechazo por el sexo extramarital que puede sin conflicto migrar de los códigos coloniales a los modernos y, en realidad, es una exigencia de la virginidad y castidad femenina. En segunda instancia, esta imagen sería la expresión de la continuidad de las representaciones criollas de la época de la Colonia sobre la natural propensión de las mujeres no blancas a la promiscuidad, representación asentada en el carácter estamental de la jerarquización de las sociedades virreinales de las Indias.<sup>4</sup>

Creo que, al no proponer una lectura alternativa del mito de la Malinche, se ratifican, el silencio mediante, los juicios del sentido común sobre la deshonestidad de las mujeres ultrajadas en la conquista. ¿Cuál es el sostén de esta afirmación? Para bell hooks (1992: 105), autora que analiza las ideas del sentido común negro en los Estados Unidos, la reiteración sobre supuesta traición de las negras y complicidad, inclusive sexual, con el blanco, sin recurrir a documentación histórica que modificaría la visión, al poner en evidencia la solidaridad de ellas con la causa liberadora (idem), conduce a una *“línea sexista convencional”*. En el mismo sentido, a pesar de los deslindes formales con el sentido común, cuando no se decanta el propio discurso de tales narrativas y, sobre todo, al mantener los esquemas sobre los roles de género y la división del trabajo, hay una ratificación inconscientemente en el simbolismo de *“la madre violada”*. Al no cuestionar el mito de la traición —debido a la incomodidad con los rasgos y orígenes del “carácter mexicano”— el texto nos lleva a que leamos, con perplejidad, el alineamiento del sentido con las elaboraciones comunes y con la oposición dicotómica entre lo histó-

---

4. En mi libro sobre el honor y la violencia conyugal en Cuenca en la segunda mitad del siglo XVIII (León, 1997), analizo la reivindicación de situaciones estamentales por parte de los sectores criollos dominantes, cuyos discursos justifican los privilegios sociales y políticos, a través de la construcción y naturalización de atributos positivos o negativos, tales como la educación, calidad moral, nacimiento, estatuto de sangre.

rico-blanco-masculino-positivo y lo mítico-femenino-indio-negativo (Guadalupe, aun virtuosa, es india al igual que la Malinche y representa la subordinación, la incorporeidad).

En la obra tiene una fuerza realmente inusitada el icono de la Malinche como origen de los rasgos no deseados de la mexicanidad existente. Pienso que Paz se afirma en ese rechazo, a partir del anclaje del icono en el pasado, en la génesis de una mexicanidad trunca que obstaculiza la proyección hacia la universalidad, desde la singularidad. Por ello, mi hipótesis es que los énfasis en la imagen de la Chingada refuerzan una aversión a los vínculos con el mundo indígena y algunas facetas del legado del conquistador. Me atrevo a sostener que es la fuerza de los elementos heredados del pasado lo que determina que, para negarlos, el autor recupere con frecuencia asociaciones sexuales y metáforas fuertes, como la violación de la madre, su deshonra sexual, sin decantarlas explícitamente del sentido común.

Ahora bien, la “maldición de Malinche” se asociaba en el imaginario nacionalista de la época cardenista precisamente a la apertura económica y política hacia el exterior, a la pleitesía frente al extranjero; Octavio Paz menciona que a mediados de siglo la prensa (probablemente nacionalista y contraria a la apertura a los EE.UU.) puso en circulación el adjetivo “malinchista”. A mediados del siglo XX, el modelo de Paz propugnaba, como se ha señalado, catapultarse desde la singularidad hacia lo universal. De ahí que, en el nuevo contexto de crecimiento económico e instauración de la modernidad, el autor (que en *El laberinto* expresa a quienes estaban interesados en el “desarrollo hacia afuera”, el fortalecimiento de vínculos con los EE.UU. y la liquidación de los remanentes comunales) realice una *inversión* de los significantes del “malinchismo”, que ahora es atribuido –no de manera explícita y, más bien, en un sentido latente en la globalidad del texto– a grupos que no se habrían integrado a la “clase activa”, los que, en actitud de autopreservación identitaria, se aferrarían al pasado sin permitir la construcción de la mexicanidad singular. Los portadores de ese nuevo “malinchismo” serían, en definitiva, quienes se oponen al crecimiento con apertura, persistiendo en la espureidad del ser legado por el pasado indio-español, fuente del ensimismamiento y la bastardía histórica “*del mexicano*”, de su incapacidad para dialogar con el exterior.

#### JUANA INÉS DE LA CRUZ

La antípoda de Guadalupe y Malinche es la imagen de Juana de Asbaje, único personaje femenino de *El laberinto*, históricamente documentable. Ella se ubica, además, como expresión de creatividad y vitalidad intelectual “en contraste marcante con la anemia de la España negra de Carlos II” (p. 99). Es más, ella “estuvo encima de su sociedad y de su cultura”.

¿A qué se debe el ánimo con el que Paz dibuja a Juana de Asbaje? Vale la pena preguntarse también ¿por qué en el contexto de una cultura y una institucionalidad política masculina Juana se transforma en un icono de la mexicanidad? Creo que la respuesta podría encontrarse en la diferencia de ella con las mujeres de su época.

Se ha mencionado sobre las tendencias lesbianas de Juana y Paz alude a ello, aunque de paso. Personalmente creo que el tema de la homosexualidad de Sor Juana permanece y permanecerá en la bruma de la especulación, creo también que la búsqueda de una verdad positiva sobre este punto es irrelevante. Decenios más tarde, en *Las trampas de la fe* (1982) el propio Octavio Paz se encargaría de polemizar con ciertas lecturas de los escritos de Juana, como la de Ludwig Pfandl que sugiere, bajo la influencia del psicoanálisis, que en la religiosa se habría fijado una imagen paternal que la lleva al narcisismo y la convierte en personalidad neurótica en la que predominan fuertes tendencias masculinas (Paz, 1982: 13).

Sin hacerme eco de las perspectivas reductoras de la masculinidad de Juana, creo que el tema es fundamental para entender la significación de ella en *El laberinto*. Comparto con Paz el análisis del tema planteado en *Las trampas*: la masculinidad de Juana está lejos de ser un simple derivado de su orientación sexual. La decisión de la profesión religiosa fue la única opción que le permitía saciar su inagotable sed de saber; esta búsqueda infinita y el ejercicio intelectual habrían neutralizado su sexualidad. La masculinidad de Juana es, entonces, fundamentalmente social, política y cultural. Con una deslumbrante filigrana tejida con hilos del psicoanálisis, la hermenéutica, la historia de las mentalidades y la historia de las formas poéticas, Paz argumenta que Juana asimiló las formas de la escritura masculina, en consonancia con la cultura de su siglo (*Las trampas*, p. 83). Al no poder decir sermones por su condición de mujer, los comentaba en sus textos. Por otro lado, las formas poéticas de la época carecían de figuras para nombrar el cuerpo masculino (lo que, venido de una monja, hubiese sido escandaloso), por eso en la poesía usó descripciones y loas al cuerpo femenino, formas oriundas de la poesía provenzal que había instituido el culto a la dama, (ídem: 299). Ahora bien, en el tono amoroso de los poemas dedicados a María Luisa Manrique de Lara, la condesa de Paredes, Paz percibe el agradecimiento a los virreyes, siendo inadecuado de acuerdo a los cánones morales de la época que se los dedique a su benefactor el marqués de La Laguna (...ref). En el plano del afecto, la sublimación de su vigorosa "libido sin empleo" fue realizada a través de la concepción neoplatónica del amor, de un amor-amistad entre personas del mismo sexo, en esa línea, el excedente libidinal que no podía invertir en un objeto del sexo contrario debía ser canalizado hacia otro: una amiga (ídem: 286).

Me parece, sin embargo, que detrás de la imagen de una Sor Juana masculina, en la representación de Paz, subyace una construcción de sentido político que merece ser destacada. El por qué Paz exalta a Juana en *El laberinto*, puede entenderse mejor, nuevamente, de la lectura de *Las trampas*: la imagen de Juana está impregnada de historia, pero de una historia que ha sido disminuida en la tradición republicana: la de la Nueva España. Esta historia pese a su silenciamiento, cree Paz, estaría más cercana al presente que el mundo prehispánico que es visto por los mexicanos “sin excluir a los indios puros (...) como un mundo que está del otro lado”, en otra vertiente (*Las Trampas*, p. 25). ¿Significa el icono de Juana que Paz aspiró a una nueva maternidad histórica –más noble que la de la denostada Malinche–, la de la Nueva España, para amparar a ese bastardo histórico que no logra encarnarse en un “ente de razón”? ¿Quiere otorgar a ese hijo de nadie un ancestro digno para su mexicana singularidad? De ser así, Juana representaría un desdoblamiento simbólico y valorativo, una angustia de Paz frente al legado criollo, pues hay algo de éste que repudia. Juana, es por lo tanto ambigua, masculina y femenina a la vez, intelecto y útero, puerto de llegada para la legitimidad de México en el concierto de las naciones modernas.

El discurso de Paz abona el terreno de la “invención” masculinizante de Sor Juana, pues además de ser presentada como la única mujer que realiza privilegiadas actividades masculinas, la descripción de ella irradia un fuerte apego a la “normalidad histórica”, al Individuo. Ella, entonces, representa a lo “más avanzado” de su época, a partir de su adscripción a la exclusiva cultura letrada, su origen criollo y por lo tanto filiación con Occidente y, sobre todo, por su *soledad*, en la vida y en la muerte. La soledad y la exclusividad cultural, junto con la masculinidad, le conceden un estatuto histórico, transformándola en un personaje antitético a Guadalupe y la Malinche. Probablemente ese híbrido simbólico esté más cerca del presente que algunas masculinidades “puras” esbozadas: lo está, seguramente, más que la del macho violento, “chingón” y ensimismado, rémora para la singularidad y el progreso.

No hay que olvidar, empero, que Juana es pasado, a pesar de su contemporaneidad con las aspiraciones ciudadanas de Paz. Un pasado primordial, pero al fin pasado. Y si bien ella y sus obras son históricamente documentables, es tenue la frontera entre su realidad alejada en el tiempo y el mito, frente al telón de fondo del silenciamiento de las mujeres reales: en la trama de *El laberinto*, con Juana Inés comienza y se agota la matrilinealidad política y cultural mexicana. Y se agota tempranamente, con la grandeza de una mujer –que no pudo como tal realizar sus designios– cruzando fugazmente por el firmamento histórico. A la postre, también la invención de Juana por Paz acaba fecundando la versión falocéntrica, labrando la legitimidad de la versión disponible de la historia oficial. El ejemplo de Juana y su representación en esta obra de Octavio Paz muestran no solamente la esquizofrenia

de su simbolismo, sino también el drama de la ambivalencia de la femeneidad en los espacios públicos, la dolorosa experiencia de quienes se aventuraron a roturar un mundo de adversos códigos de género.

## **LAS VISIONES DE LO PRIVADO Y LA NACIÓN DE PAZ**

Octavio Paz concluye el libro reflexionando sobre un aspecto fundante de toda sociedad: el casamiento. En el contexto de México, la soledad se asocia a la falta de amor. A él se opone todo: "*moral, clases, razas y los propios enamorados*" (p. 177). Esta falta de amor lleva a la negación de la mujer, a su conversión en "*lo otro*", a la existencia de una doble moral. En los casos en que el amor consigue prosperar, se convierte en una trampa, pues es concebido, en contra de la propia *naturaleza* del sentimiento, como "*unión estable y destinada a crear hijos*" (p. 179), identificado con el casamiento. A su vez, el casamiento "*tiene una naturaleza profundamente conservadora*" (idem) que permite que la familia se transforme "*en mera proyección de la sociedad, sin otro objetivo que no sea la propia recreación de esta misma sociedad*" (idem). La alternativa sería, por lo tanto, liberar el amor y el casamiento de las amarras de la conveniencia y conservadorismo, convertir al amor en el fundamento de las relaciones de pareja.

Por todas estas circunstancias, cree Paz, "*la concepción romántica del amor, que implica ruptura y catástrofe, es la única que conocemos porque todo en la sociedad impide que sea de libre elección*" (p. 178). Pero el autor, en mi opinión, continúa apostando a otros desdoblamientos del amor romántico —que no la ruptura y catástrofe— como base del casamiento, clama por los sentimientos, al reconocer el vaciamiento simbólico, ético y emocional de una unión de conveniencia. ¿Cuál sería, no obstante, el lugar *real* de los hombres y las mujeres en la sociedad mexicana, a partir del modelo conyugal propuesto?

El amor romántico jugó un rol fundamental en el proceso de surgimiento del individualismo en Europa, en el contexto de disolución del parentesco tradicional, al convertirse en refugio de seres arrancados de la totalidad familiar. (Cfr. Macfarlane, 1987: 146-150). Su importancia estriba también en la incidencia en la definición de roles de género y lugares sociales de hombres y mujeres en las sociedades modernas (Giddens, 1993).

Intentemos discernir sobre el influjo social del amor romántico en América Latina, a través de una de sus expresiones culturales, el *bolero*, que ha venido desde hace un poco más de 100 años acompañando el "despertar" a la modernidad. El mayor impacto de este género musical y la aparición de sus expresiones clásicas, en los años 30-60, coinciden con la era del creci-

miento urbano y la formación de varias *megalópolis*, del desarrollo industrial y el afianzamiento de la institucionalidad político-jurídica moderna. En el *bolero*, el *enamorado*, abocado a sí mismo, llega a ocupar en nuestra cultura urbana un lugar emblemático, se convierte en *flâneur* de un mundo “ancho y ajeno”, personifica la soledad y la búsqueda vehemente de *ella*, único ser capaz de conjurar el hastío y la desesperación.

La importancia del *bolero* en la constitución del imaginario moderno latinoamericano es enorme, a mi juicio, pues es un signo inequívoco de democratización de la sociedad y la cultura. Por una parte, en él se resignifica la herencia afrocentroamericana y caribeña y la tradición oral, valorizando el sentido común.<sup>5</sup> Su abstracción y el énfasis dado al amor hacen que la meta sea el ser amado, siendo, si no eliminado, por lo menos desplazado a un segundo o tercer plano, el problema de la extracción social de quienes buscan la unión, relativizando con esto el contenido profundamente estamental que tenía el matrimonio durante la época colonial y aun en el siglo XIX (muchas historias, conmovedoras y cursis, se escuchan desde entonces en culebrones radiales y televisivos sobre enlaces “imposibles” de plebeyos/as con “gente bien”, aunque en estas narrativas están vedadas las alianzas entre miembros de etnias diferentes). Finalmente, el enamorado del *bolero* constituye una verdadera alternativa al macho fogoso de la *ranchera* o el *corrido*, pues expresa una masculinidad adecuada para el desenvolvimiento en la esfera pública moderna (modales suaves, cordialidad y respeto formal, rasgos que no impiden la práctica privada de la violencia de género, dada la creencia liberal en la separación de la esfera pública y privada). En fin, un verdadero logro del “proceso civilizador”, una evidencia palmaria de la “normalidad histórica”. Estas circunstancias convierten al *bolero* en una expresión genuina de la modernidad latinoamericana, ya que él contribuiría a gestar un ethos y una subjetividad que no pudieron ser engendrados ni por las configuraciones históricas antecesoras de la modernidad, ni por la influencia de la cultura político-jurídica contractualista de cuño anglo-francés.

Por otra parte, esa misma abstracción amorosa, que presupone una heterosexualidad —en la medida de lo posible— monogámica, oblitera a la mujer concreta mediante la evocación fugaz de algunos de sus rasgos o cualidades, a pesar de lo cual la mantiene como polo del circuito comunicacional. La canción romántica, por lo tanto, expresa un “ser-no ser” de la mujer, la convierte en habitante de un “no lugar”. El motivo de la soledad y la presencia distante de la amada sugieren, en primer lugar, el claro anclaje del

---

5. Varias de las ideas vertidas sobre la canción romántica provienen de una comunicación personal de Francisca Gallardo.

hombre en el individualismo, en una dolorosa autosuficiencia, y el relegamiento de la mujer tras bastidores. De cualquier suerte, en el acto amoroso del romanticismo latinoamericano comparecen dos seres cuya libertad podría estar al margen de las ataduras de clase, comparecen con el único afán de amar.

Tratemos, sin embargo, de correlacionar cultura y política, en la medida que en la obra de Paz estas dos esferas están vigorosamente asociadas. Si tanto en la narrativa de *El laberinto* como en el imaginario romántico popular las mujeres son incorpóreos habitantes de un "no lugar", ¿cuál es su lugar social que descubrimos? ¿Qué significa que su puerto de llegada sean el amor y el casamiento y no el quehacer histórico? ¿Qué hay detrás de esa idílica complementariedad?

Lejos del encantamiento que puede producir la melodía de un *bolero* o de la feliz coincidencia de sus metáforas con nuestra emotividad personal, la cultura del romanticismo latinoamericano podría verse, como la posibilidad de crear "narrativas para una vida individual" (Giddens, 1993: 50), de compensar simbólicamente el vaciamiento de la vida moderna tanto de hombres como de mujeres, de exorcizar los efectos emocionalmente nefastos de la razón instrumental, posibilitando, al mismo tiempo, diferenciar a hombres y mujeres en la trama del poder social y cotidiano, "*subordinando a la mujer al hogar y su aislamiento del mundo exterior*" (Giddens, 1993: 54). Son realmente medios de alta eficacia, pues solamente en nombre de un amor infinito y "un príncipe azul", puede una mujer disponerse a asumir "las cargas del sacramento", una unión para toda la vida, entre las cuatro paredes, sin grandes penurias —en el mejor de los casos— ni otras alegrías que no sean los avances del marido y los hijos. En otras palabras, de aceptar "*el morir y no saber cuándo*", como dice la cantora Amparo Ochoa.

Al examinar las huellas del género en las instituciones modernas y sus fundamentos teórico-normativos, la australiana Carole Pateman (1993) sostiene que el *contrato social* que funda las sociedades modernas sustenta una libertad civil que no se extiende a toda la población de un determinado país, sino que es fundamentalmente un atributo masculino. El meollo del asunto aquí es la posesión sobre la propiedad que "*todo hombre tiene en su persona*" (Locke). En términos reales, la posesión de la persona de la mujer estaría depositada en manos de un hombre, su padre o marido; dicho sea de paso esta figura de la posesión estuvo presente en la legislación civil de todos los países latinoamericanos hasta hace muy pocos años. De ello resulta que la mujer no es parte del *contrato social*, siendo sí parte del *contrato sexual* y entrando en él sin el atributo de la libertad, el bien jurídico-político que sustenta la ciudadanía formal. Entonces, la participación de la mujer a la vez que subordinada es ambigua, ya puede participar de la red de contratos menores que sustentan la vida social moderna, sin participar del gran contrato

que garantiza la integración política plena. También aquí vemos la presencia-ausencia de la mujer, esta vez en la esfera jurídico-política. Dicha presencia-ausencia es la que sustenta, según Pateman, la existencia de un "patriarcado fraternal moderno".<sup>6</sup>

Vemos, entonces, una elocuente coincidencia entre la evocación etérea de la mujer, la supresión del sujeto "mujer" en los códigos culturales del romanticismo mexicano/latinoamericano, la ausencia de ella del *contrato social* y su fundante presencia en la red de contratos secundarios y... la interdicción en el discurso de Paz.

¿Qué nos indica esa esquizofrénica presencia-ausencia en el discurso de *El laberinto*? Personalmente, leo en ello un ideal de nación construido sobre la libertad y protagonismo masculinos, que garantice la continuidad, en una versión moderna, de la familia patriarcal; versión en la que se eliminan

6. Personalmente pienso que algunos elementos del análisis de Pateman resultan un tanto forzados para entender *el contrato sexual* en América Latina, pues su reflexión parte de la experiencia anglo-sajona. No obstante, esto no significa que las nociones más generales, como la de ambigüedad, no sean válidas para pensar sobre el caso de México y otros países latinoamericanos, sobre todo en lo que concierne a la institucionalidad moderna, teniendo en cuenta las especificidades históricas de las relaciones jurídicas de género. Gaudermann (s.f.), por ejemplo, sugiere dotar al concepto de "patriarcado" —frecuentemente usado de modo metahistórico— de contenidos concretos. Ella misma emprende este trabajo cruzando, en un sugerente ensayo, las características de la institucionalidad estatal, las formas de organización familiar, las codificaciones legales y las representaciones de lo masculino y lo femenino, para hacer un estudio comparativo de la textura del patriarcado en tres sociedades del siglo XVI: la sociedad inglesa, la española y la andina. En la tradición anglicana, para Gaudermann, el entretrejo de relaciones sociales y jurídicas, la centralización de las instituciones estatales acompañan a la "muerte civil" de la esposa, su anulación como representante de la familia nuclear y el consorcio, refrendadas en la adopción obligatoria del apellido marital. En la tradición hispánica colonial, en un contexto de la familia extensa y de estructuras institucionales difusas y superpuestas de poder estatal, la mujer conserva sus derechos de propietaria, su posición social, y los cónyuges pueden asumir los apellidos que crean convenientes, en función del prestigio social. En la sociedad andina, bajo modelos de complementariedad en la división social del trabajo por género, estructuras paralelas de descendencia y propiedad, la filiación es transmitida de hombre a hombre y de mujer a mujer. Del estudio de Gaudermann se desprende, entonces, que los diversos "patriarcados" presentarían diversas modalidades de flexibilidad frente a la participación de las mujeres en el "contrato sexual". Pienso que la relativa flexibilidad de la cultura jurídica colonial hispánica frente a la mujer se atenúa en el siglo XIX y sobre todo en el XX, con la promulgación de códigos civiles modernos, copiados del rígido código napoleónico, como es el caso del código de Andrés Bello adaptado para el Ecuador después de la proclamación de la República, en la segunda mitad del siglo XIX. En la última década del siglo XX, como sabemos, la legislación sobre el matrimonio y la participación pública de las mujeres está sufriendo importantes cambios bajo la presión de la movilización de las mujeres. Creo, finalmente, que está por hacerse un estudio sobre el contrato sexual en América Latina —similar al realizado por Pateman para el caso anglo-sajón— que enfoque las especificidades de la doctrina y las leyes en los países latinoamericanos, considerando probables sedimentaciones conceptuales del derecho canónico y colonial, así como de las doctrinas del Siglo de Oro.

los anacronismos de la *patria potestad* emanada del derecho paterno, pero que no elimine una supremacía masculina, en la sociedad y en el hogar. De tal suerte que el amor y la cultura románticos, preconizados en la obra, pueden ser vistos como una "tecnología apropiada" por excelencia, la mejor y más genuina expresión de la construcción del proyecto moderno en México y América Latina en general, con toda la libertad y opresión que ello significa.

## **PALABRAS FINALES**

La soledad —esa armoniosa palabra castellana que es evocación y poesía cuando se encarna en un nombre de mujer— es, en la narrativa de Paz, el inicio del cautiverio de los lectores. Pero es también una metáfora y la expresión de una realidad de la vida moderna. Como metáfora representa al individualismo, condición social a la que Paz apuesta. Como realidad es una pesada carga emocional e histórica, que él rechaza. En el transcurso del libro, la soledad se convierte —además— en una profecía, pues fue invocado un sujeto que habría de convertirse en demiurgo de la nueva nación mexicana, universal y particular a la vez.

El sujeto será irremediablemente solitario y homogéneo, después de que Octavio Paz vació el paraíso de la modernidad de la presencia de mujeres, indígenas de todas las etnias y culturas. Paz no pudo entonces prever que esa soledad, privilegio y pecado original, habría de ser "flor de un día", que las voces suprimidas con tanta elegancia e inspiración en la narrativa de *El laberinto*, en un futuro no lejano (apenas una *mediana duración*) habrían de perturbar el sueño de una construcción solitaria, femeneizando a la historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict,  
1993 *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Elías, Norbert,  
1994 *O Processo Cwiltzador*, vol. 1, Jorge Zahar edit., Río de Janeiro.
- Foucault, Michel,  
1996 *A Ordem do Discurso*, Edições Loyola. São Paulo.  
1997 *Historia da sexualidade. A vontade de saber*, Graal, Rio de Janeiro.
- Gadamer, Hans-Georg,  
s.a *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Gaudermann, Kimberly  
s.a *"Father Fiction. A Comparison of Gender Norms in England, Spain and the Andes"*, mimeo.
- Giddens, Anthony,  
1993 *A Transformação da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Editora UNESP, São Paulo.
- Goody, Jack,  
1986 *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Editorial Herder, Barcelona.
- Hall, Stuart,  
1997 *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*, DP & A Editora, Rio de Janeiro.
- Hobsbawm, Erik,  
1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Hooks, bell,  
1992 "Reconstructing Black Masculinity", en *Race and Representation*, Boston, MA: South End Press.
- Labastida Martín del Campo, Julio,  
1990 "Da Unidade Nacional ao Desenvolvimento Estabilizador (1940-1970)", en *América Latina: História de Meio Século*, Editora UnB, Brasília.
- Lamas, Martha,  
1997 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", en *Género. Conceptos básicos*, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lavallé, Bernard,  
1997 *Quito y la crisis de la alcabala*, IFEA/Corporación Editora Nacional, Quito.
- León Galarza, Natalia,  
1997 *La primera alianza. Honor y violencia conyugal, Cuenca, 1750-1800*, Nueva Editorial, Quito.
- Macfarlane, Alan,  
1987 *La Cultura del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Paz, Octavio,  
1990 *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Scott, Joan,  
1986 "Gender: a useful category of historical analysis", *The American Historical Review*.
- Pateman, Carole,  
1993 *O Contrato Sexual*, Paz e Terra, São Paulo.
- Roland, Ana María,  
1997 *Fronteiras da palavra, fronteiras da história*, Editora UnB, Brasília.
- Turner, Bryan,  
1993 "Problems in the Theory of Citizenship", en Turner, Bryan, edit., *Citizenship and Social Theory*, SAGE Publications, London.
- Warner, Marina,  
1991 *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, Humanidades, Madrid.