

ENSAYOS SOBRE EL MEXICANO

Jorge Carrión

MITO Y MAGIA DEL MEXICANO

3a.
EDICION



EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

Jorge Carrión

**mito y magia
del mexicano**
y un ensayo de autocrítica

**E D I T O R I A L
NUESTRO TIEMPO, S. A.**

Colección: **Ensayos Sobre el Mexicano**

Primera edición Porrúa y Obregón, 1952

Segunda edición, 1970

Tercera edición, 1971

Derechos reservados conforme a la ley

© Editorial Nuestro Tiempo, S. A.

Av. Universidad 771-402-403

México 12, D. F.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico



INSTITUTO DE INVEST.
ECONOMICAS

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
PRESENTACIÓN	7
I. MITO Y MAGIA DEL MEXICANO	9
II. EL TRAUMA DEL 47	22
III. RUTA SICOLÓGICA DE QUETZALCÓATL	38
IV. EN LA NUBE DE UN COHETE	52
V. EN EL JUEGO DE LA VOZ	64
VI. LA VOZ DEL SILENCIO	83
VII. LA SICOLOGÍA DEL VERACRUZANO Y LA CULTURA	96
VIII. Y UN ENSAYO DE AUTOCRÍTICA	109

PRESENTACIÓN

La Editorial Nuestro Tiempo ofrece al público lector la tercera edición de Mito y magia del mexicano, en su colección de "Ensayos sobre el Mexicano". El autor, Jorge Carrión, ya desde la segunda edición de su libro añadió un breve capítulo autocrítico en que dejaba constancia de que lo que le parecía más endeble de Mito y magia era el método interpretativo de los fenómenos sociales estudiados, aun cuando muchos de éstos siguieran teniendo vigencia y fueran en verdad manifestaciones del influjo de una estructura económica, política y social vaciada en moldes ideológicos deformados por la clase en el poder, y por la dominación económica, y también ideológica, que esta clase a su vez sufre de parte del imperialismo norteamericano.

El libro ha corrido con buena suerte en el favor del público. De ahí que llegue a esta tercera edición. Pero justo es hacer constar que mucho de aquel favor se debe al hecho de que el lector mexicano está vivamente interesado todavía —a más de veinticinco años de que se iniciara el movimiento en búsqueda de la identidad del mexicano y sus características— en estudios que diluciden cualesquiera de los aspectos que componen la idiosincracia de los mexicanos y sobre todo, en aquellos que aludan a las relaciones interclasistas, es decir, en este caso concreto, a la política según la concibe la clase en el poder que acaso sea una de las más rudimentarias y a la vez corrompidas.

Mientras que muchos de quienes hace veinte años participaron en el movimiento mencionado arriba, siguen suscribiendo totalmente las ideas expuestas en sus respectivos trabajos —como si, por otro lado, la vida y la historia del país se hubiese congelado al estilo de recentísimas imágenes cinematográficas—, Jorge Carrión estima que las bases de su autocrítica no sólo se encuentran en lo parcial del método empleado, sino también en la evidencia de que la ideología de la clase dominante tiene ahora a su

alcance mayores medios de autoenajenación y por lo tanto de dual explotación y enajenación de las clases dominadas. Para Carrión, el Partido Revolucionario Institucional —tan fantasmagórico como se le quiera considerar en su membrecía, pero tan activo en la prepotencia de su credencialismo dador de inmunidad— es el modelo micromaniaco —verdadera maqueta a escala— del gobierno mexicano: propaganda, adulación abyecta, poder dimanante desde la cima, sumisión y palabrería abstracta carente hasta de la conciencia de la clase que se representa. En fin, todas las partículas y elementos que conforman la viciosa y caduca, aunque se piense lo contrario, política de México, se reflejan en ese aparato electorero a su vez supeditado al poder centralista del gobierno en general. Pero después de veinte años de haber llegado la ola de estudios sobre el mexicano a su mayor altura, el mismo PRI, como el gobierno, dispone no sólo de edificios que desde el día de su inauguración son ya ruinas vacías en ocasiones en que no se ordenan acarreos, sino de la prensa, la radio y la televisión unánimemente encadenados por substanciosos subsidios a la política oficial que expresan a través de micrófonos, pantallas y páginas en forma monolítica. De ahí que el ensayo de autocrítica de Carrión, aunque sólo sea un esbozo de lo que con otro método hubiera sido Mito y magia, dé a este pequeño libro la frescura de los fenómenos estudiados que produce saber que pueden ser vistos desde miradores más recientes y con objetivos más penetrantes.

EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

Mito y magia del mexicano

La historia de México está llena de relatos que perduran más por lo que tienen de valor psicológico que por la autenticidad de sus testimonios. Así, nada importa para la caracterización del estado de ánimo colectivo que sea fiel o no a la verdad histórica lo que se cuenta acerca de Moctezuma y el cometa que pone en su corazón sombríos presentimientos. Simple anécdota o severo dato histórico, el tradicional relato tiene arraigo por su capacidad para sintetizar en imágenes precisas los rasgos psicológicos de una colectividad —la autóctona— en brusco contraste con las modalidades de otro grupo social —los españoles.

Bajo el signo del miedo, base de la magia, se realiza la unión de las dos razas de la que nace el mexicano como nacionalidad y como nuevo complejo psicológico social. Conjunción de ciencia y magia, de la razón fría y ampliadora de horizontes del español y la afectividad reductora y apasionada del indígena. Choque —para decirlo con palabras semejantes a las de Alfonso Reyes— de la frágil vasija de terracota, amorosamente moldeada, y el hierro forjado por tesoneros, voluntariosos golpes de martillo. Es natural que de la unión de caracteres tan dispares surgiera un producto enteramente diferente, pero a través de cuyas expresiones se pueden identificar, ya sea alternados o bien en paradójicas asociaciones, los dos elementos antitéticos, integradores de su unidad. Todavía es posible reconocer en el mexicano actual muchos de esos rasgos combinados en forma ambivalente, y cualquier indagación de sus orígenes y procesos psicológicos ha de remontarse por fuerza a un esclarecimiento de las peculiaridades anímicas de conquistados y conquistadores.

Por el tiempo de la Conquista el indio vive la indecisa etapa que linda entre el pensamiento prelógico mágico y el pensamiento lógico, engendradora de la ciencia y sus aplicaciones técnicas. La magia en los pueblos primitivos es miedo a lo sobrenatural; turbio

velo que ante los ojos de la razón interpone la carga afectiva con la que se miran los sucesos incomprensibles. Pero es, a la vez, no obstante su finalidad distinta del desinteresado conocer científico, simiente primitiva de la ciencia y de la técnica. Porque la magia, como la ciencia, encadena los acontecimientos en ordenadas sucesiones y trata de interpretarlos e influirlos, sólo que de acuerdo con las alteraciones afectivas que a ese orden impone. Magia teórica, pues, y magia práctica, son las bases sobre las cuales el pensamiento humano eleva posteriormente los edificios de la ciencia y la técnica.

El indio mexicano del siglo xvi vive todavía en gran parte sumergido en el mundo del pensamiento mágico. Es cierto que ya ha formado algunos conceptos religiosos y tiene dioses y sacerdotes que concilian y propician a éstos. Por ese tiempo también la ciencia y la técnica indígenas comienzan a separar sus campos de los de la magia. El concepto de lo sagrado y el pensamiento científico dan, sin embargo, todavía muy vacilantes pasos. Sus formas se mezclan de mil modos, con los ritos y exorcismos con los que se trata de influir sobre la naturaleza a partir de los pensamientos impregnados de afectividad que sustentan a la magia. Los dioses son utilizados no sólo en un sentido trascendente, avizor del más allá, sino con finalidades inmediatas, mágicas. Ellos hacen las lluvias, evitan las pestes, salvan las cosechas. Los sacerdotes no concilian únicamente y propician a los dioses, también son augures, hechiceros, médicos, magos que, dúctiles a la influencia del pensamiento de sus pueblos, se moldean en él para mejor conducirlo según los intereses de las castas a que pertenecen. Época vital primitiva, las preocupaciones de quienes la pueblan permanecen atadas a los intereses de la conservación de la vida y de las cosas que a ésta atañen más directamente.

Con este primitivo vivir, inmerso en un mar de interpretaciones afectivas, de sobrevaloraciones del sentimiento —mar que es entraña y savia a la vez del pensamiento mágico—, se enfrenta de pronto un concepto en el que ya se han deslindado las diversas categorías del pensamiento humano; una ciencia independiente cuyos errores son hijos del inevitable tentaleo con que avanza el hombre en ese campo; una técnica firme y en desarrollo ascendente continuo; una religión a la que sólo se pide auxilio para las contingencias humanas, en tanto que se cree que tal auxilio no es trascendente, sino dado por añadidura.

Si se quisiera dar la dimensión aproximada del espacio sico-

lógico que separa a las mentalidades indígena y españolas, en el momento de su encuentro, se podría poner como ejemplo un mismo acto religioso en ambos grupos: la comunión. Los indios, cercanos al pensamiento animista, comulgan con pequeñas porciones de los individuos sacrificados a sus dioses. Así creen apropiarse de las cualidades vitales del muerto, cualidades que, según el rumbo de su pensamiento mágico, están indisolublemente ligadas al cuerpo de aquél. Comulgan para asegurarse un nuevo poder sobre los sucesos sobrenaturales que llenan su corazón y su cabeza de pavor. El acto religioso indígena está contaminado de prácticas mágicas; no es sólo propiciamiento y conciliación de dioses —finalidad de lo sagrado—, a los que se es sumiso. Mucho menos es aseguramiento de una vida ultraterrena o de la salvación ulterior. Más que todo eso hay en su comunión el deseo surgido del miedo de interpretar y dominar el mundo circundante y su oscuro, afectivo misterio.

En cambio, el español —lógico y católico— entra en comunión con el cuerpo y la sangre de Dios. Pero este cuerpo y esta sangre son meros símbolos, sublimaciones —pan y vino— y apenas se encuentra en ellos traza de origen mágico. Su comunión le asegura al español influjo sobre la vida trascendente, del más allá. De esta vida —de la del mundo real— responden ante el español sus enjaezados caballos, sus lanzas, sus arcabuces y el hierro de armaduras forjadas en los yunques y las batallas de Europa.

Se ve, clara y recta, la trayectoria recorrida por el modo sicológico español y se evidencia así el largo tramo que media entre el mundo luminoso, pero mágicamente indiferenciado, en el que querían, pensaban y sentían los indios, y la vida conceptual, ya rigurosamente lógica de los españoles. Y que nadie diga que el indígena primitivo al comulgar cometía canibalismo, porque el mismo absurdo sería pensar que los sacerdotes católicos toman el vino y el pan áximo con afanes alimenticios. Claro está que eso no impide considerar que pudo haber quien, entre los indios, se aficionara tanto al gusto de la carne del prójimo, como de seguro acontece que entre los curas católicos alguno abuse en demasía de libaciones con vino de consagrar.

Después de la Conquista el indio queda aprisionado en la cárcel —doblemente amurallada— de su derrota y sus ensueños. Su voz ya no se expresa más en palabras; su querer tampoco se manifiesta en actos. Silencioso e inmóvil, sólo se advierte su presencia en las voces con palabras de los criollos y los mestizos; en

los actos de éstos, en los que se percibe un escondido impulso mágico que los desvía de los carriles occidentales, lógicos y religiosos. Es, con la Conquista, el retorno del indio al pensamiento mágico absoluto. Ante el conquistador, pasado el pasmo inicial, opuso todos los recursos de su técnica incipiente. Ahora, con la derrota, se ha hecho mudo e inmóvil. Acepta la religión que se le impone porque ella le sirve de refugio. En las iglesias católicas —suntuosas hasta cuando son humildes— esconde el indio su cuerpo esclavizado y mezcla sus ensueños mágicos con el humo del incienso. La atmósfera católica es adecuada para su fuga de la realidad, para su reacción de parálisis ante el trauma psicológico que la Conquista significa para él. Se convierte así el indio, por una extraña sedimentación, en el subconciente de una sociedad; subconciente silencioso en cuanto que no se expresa directamente por el lenguaje, ni por la acción, sino por el rumbo fatal que impone su sola presencia a las clases que representan su conciencia social: los criollos y los mestizos, sucesivos herederos del poder, la ciencia y la cultura occidentales.

Pero el mestizo no sólo siente lo indio por la presencia viva y muda del indio como subconciente. En sus arterias el pulso tiene, además, el doble ritmo de la sangre indígena y la española. Por eso en él se hace más claro el conflicto mexicano entre la magia y la ciencia; entre el pensamiento lógico evolucionado y el pensamiento prelógico primitivo. Y no es eso todo. Otros factores condicionan su actitud ambivalente. Dice bien Fernando Benítez, al mestizo “se le engendra con violencia y sin alegría, con dolor viene al mundo”, y dice bien, porque sobre la justeza de sus palabras está suspendida la intuición del complejo que anima al mestizo. Para éste, lo español es la fuerza, la autoridad, el orden, la ley, el dolor. Lo indio, en cambio, es la pasividad, lo sumiso, lo tierno. Lo español, en fin, es para el mestizo lo viril, lo despóticamente paternal, mientras que lo indio es el claustro materno, donde las penas no alcanzan a los hombres, claustro doblemente protector, ya que el indio se ha refugiado entre los muros de su autismo, de su silencio y de su miseria. Para el mestizo, para el mexicano, no tiene sentido la Madre España. Para él España es el engendrador violento, el germen masculino móvil y activo, la autoridad; es el padre. Padre España y madre indio son símbolos que se mezclan en el complejo psicológico del mestizo, del mexicano. Y así vemos la actitud de éste, escindir-se por lo común en dos direcciones. El mismo mexicano,

que un 16 de septiembre, en medio del humo de los cohetes y los *cuetes* y envalentonado por los vapores de éstos, grita que viva México y mueran los gachupines, no sabe cómo injertar lo español en su árbol genealógico cuando alguien le pregunta sobre sus orígenes raciales. Y es el mismo mexicano, cobrizo, de hirsuta pelambreira, que apenas disimula su mestizaje bajo el overol y la grasa del camión en que cobra, quien llama indios con dejo de burla y desprecio a los campesinos que no saben ajustar sus movimientos campiranos al civilizado movimiento del automóvil.

Esta ambivalencia del mexicano —del indio, del mestizo, del criollo— encuentra clima y paisaje adecuado a lo ancho de nuestro territorio. Lo encuentra en los alucinantes desiertos del Norte o en las selvas densas y misteriosas de Veracruz y Tabasco; en los fécondos campos del Bajío o en la transparente atmósfera de la altiplanicie, donde los detalles adquieren proporciones de monumentalidad; en los insondables mares del Pacífico o en las verdes aguas del Golfo, por dondequiera que el mexicano vuelve sus ojos se acrecienta su asombro ante la naturaleza y parejamente crece su deseo de dominarla. Se dilata así su sentido mágico y se estimula también su afán técnico y científico. Los ríos de México parecen obedecer a fuerzas mágicas. No saben del sosiego, ni, cuando caudalosos, de la mansedumbre. Se precipitan indómitos, inatajables, o corren raquíticos en anchos y desproporcionados lechos; inundan y devastan impetuosos los pueblos y las cosechas de los hombres o se niegan, tercos, a regar los campos sembrados. Y así las lluvias. Y así los vientos y así también las entrañas de nuestras tierras, unas veces munificentes en minerales y otras yermas y miserables.

Sólo el tiempo es en México dócil y manso. No tiene hitos y únicamente el día se diferencia de la noche. Sabemos de las estaciones por las hojas de los calendarios, pero no por las de los árboles. Un día sucede a otro manifiestamente igual, y aun la noche cae dulcemente como si temiera alterar este ritmo parsimonioso del tiempo.

El mexicano se adapta a ese transcurrir temporal imperceptible. No siente el tiempo. No vive la necesidad de hacer hoy lo que puede hacer en un mañana idéntico y no es puntual porque ningún signo de la naturaleza le apremia a serlo. Por eso, y por la transparencia del aire, las distancias del mexicano se miden "tras lomita". Tras lomita es la ecuación psicológica de un tiempo sin jalones y una perspectiva clara, libre de obstáculos.

Así evoluciona el mexicano desde la Conquista y dentro del paisaje entrañablemente vivido. Crece oscilante entre la interpretación afectiva, sentimental del mundo y el concepto lógico y científico recién adquirido. Como una noche es para él la Colonia y parte de la Independencia. Una noche poblada de sueños, larga y sólo interrumpida por los sobresaltos de las imágenes muy vivaces de sus pesadillas. Pero mientras duerme se acomodan y estructuran en él los planos de su personalidad psicológica. Una lenta sedimentación ocurre en su alma y lo inconciente —el indio— guarda en su seno silencioso el tesoro de las protoimágenes y arquetipos que más tarde han de manifestarse en la psicología del mexicano contemporáneo.

Vigoroso inconciente de lo indio que siempre ha dirigido los destinos de México. La Independencia, proyectada por los criollos, se inicia como un movimiento de adhesión a Fernando VII en sus apariencias concientes. Pero debajo de esas apariencias, en pugna con ellas, está el inflexible designio de la voz de lo mexicano, callada hasta que encuentra resonancia y expresión en la palabra de Morelos —el mestizo.

La Revolución no encuentra tampoco su símbolo en la afrancesada figura de Madero. Es Zapata quien lo encarna. No Zapata el hombre histórico, sino ese otro, formado con la proyección de los deseos contenidos, de la miseria vivida, de los arquetipos inconcientes objetivados. Zapata, el hombre, sólo es el grano de arena en torno del cual el molusco popular fabrica la perla, la leyenda. Zapata, el de la leyenda, el que condensa las imágenes primitivas mágicas en una imagen proyectada conciente, tal es el símbolo de nuestra Revolución.

La Revolución Mexicana sirve de mortero y crisol a la psicología colectiva. En los campos de batalla se trituran y pulverizan las categorías sociales. En las ciudades, en el gobierno, se invierten los papeles: ahora es el mestizo el que tiene el poder político. Él, junto con el criollo, que todavía posee el poder económico, forma actualmente la conciencia de la colectividad mexicana. Entretanto, pegado a la tierra, encorvado en el surco o corriendo tras el arado, está el indio con su semillero inconciente, generosamente abierto a todos los vientos. ¿Cómo se expresa ahora en el mexicano la ambivalencia de la razón y el sentimiento? ¿Cómo conviven en él la magia primitiva y la moderna ciencia?

Todavía es posible discernir en la vida moderna del mexicano ese reiterado juego entre el pensamiento lógico y los sentimientos

mágicos. Algunos aspectos de esa vida pueden dar ejemplo de cómo se combinan actualmente en la sicología nuestra esos elementos. Se dice que el mexicano es religioso. Desde el punto de vista psicológico no lo es estrictamente. Igual que en los tiempos precortesianos, su religiosidad se encuentra contaminada de elementos mágicos. Ciertamente es que ahora no tiene ídolos de espanto y pavor, pero ello se debe a que los santos que pone en el lugar de aquéllos no son la proyección objetivada en esculturas de sus terrores y sus sentimientos. Le han dado hechas las imágenes que adora y, aunque las acepta tal cual son, las usa tal como las siente. Y no las emplea ciertamente para asegurarse una vida ultraterrena, ni les implora en sus oraciones estereotipadas con miras a las cosas trascendentes. Estos santos cristianos, de afiligranada escultura e italianizante estilo, sirven —como antes sus dioses indios— para desatar las lluvias, curar a los enfermos y alejar los peligros.

En los pueblos donde predomina el indio, se acostumbra hacer ofrendas de alimentos a los santos. De esos alimentos participa el devoto. No es difícil encontrar en esta práctica el entronque con los antiguos sacrificios y todavía este tipo de comunión dista mucho de ser la comunión católica, puramente simbólica y religiosa.

Y luego, las rivalidades de los santos. Las vírgenes regionales que se disputan el cetro de los milagros como los magos se disputan la supremacía en su oficio. Las imágenes que, puestas de cabeza, cumplen mejor los deseos, incluso los de índole amorosa. Y por hacer más grande la semejanza de sus actos religiosos con los ritos mágicos, el mexicano se cuelga del cuello medallas y escapularios que le protejan y ayuden. Cuando en época no muy lejana todavía, es fusilado un cura, se compran los restos de su camisa empapada en sangre como si fueran amuletos preciosos. Aunque, terrible ley de la oferta y la demanda, tal camisa de seguro habrá sido la clásica de once varas, tan grande fue la cantidad de amuletos que de ella salieron.

Por si fuera poco todo ello, el mexicano no concibe la iglesia sin los cohetes. Dentro del recinto, el silencio, la niebla aromática del incienso, la atmósfera severa y mágica, conjuradora de maleficios. Afuera el estallido de los cohetes y con cada tronido el grito primitivo y alegre, ya que con ese recurso se ha alejado un mal espíritu. Y no le falta razón psicológica al indio quemador de cohetes: un mal espíritu, un demonio, se ahuyenta cada vez que estalla un cohete y se expande su risa. En su afición a los cohetes, el indio

simboliza un poco la presión de su alma comprimida entre el silencio y la miseria. Por el humo y el estruendo de cada uno de ellos se escapa algo —un demonio— de esa presión.

En este uso de la pólvora, de un utilaje técnico en formas de esparcimiento, se advierte también una insistencia del mexicano en negarse a reconocer el valor científico y el empecinamiento en acoplar ese utilaje a formas anímicas propias, más cercanas a su orientación mágica —alma—, que al espíritu cultural con que son aprovechadas aquellas técnicas en otros países.

Fuera también del perímetro mágico de la iglesia, las danzas se engalanan con la fiesta multicolor de las plumas. Las danzas que siempre han sido una de las formas más eficaces de influenciar los manes. Danzas en las que cada participante es a la vez hechicero y bailarador.

Simultáneamente con este pensamiento semimágico crece en México el pensamiento de la ciencia y de la técnica. Ambos, sin embargo, muestran sus características mexicanas. En esta última, en la técnica, por ser más tangibles sus productos, se evidencia mejor la huella de lo mexicano. Al modo como esos tristes niños de ciudad, encerrados entre cuatro paredes, que sólo desarrollan la agilidad de sus dedos y son torpes en su sicomotilidad general, así la técnica mexicana adquiere modalidades micromaníacas, tendencias a lo pequeño. Reducido durante siglos a los más bajos oficios, encerrado en las cuatro paredes de su autismo defensivo, el mexicano sólo sabe usar sus manos en labores minúsculas y preciosistas. Viste pulgas y amuebla nueces con tanto primor como micromanía despliega en ello. Hace miniaturas de toda clase y es tan laborioso en este empeño que acaso la única industria mexicana que ha trascendido internacionalmente es la micromaníaca de los *mexican curios*. Un reflejo de esta tendencia a lo minúsculo se advierte en la vida mexicana. Las viejas casonas españolas ceden paso a las empuqueñecidas casas, como nueces, incluso en los lugares en donde no cabe aducir lo reducido del espacio. Los rascacielos de México tienen siempre una apastelada apariencia de maquetas enormes.

En su lenguaje —y éste es el más fiel testimonio psicológico— el mexicano da escape a ésta su tendencia micromaníaca. Usa y abusa del diminutivo y lo alterna con las mayores procacidades, como si inconcientemente quisiera compensar el empalagoso *chiqueo* del diminutivo con la falsa virilidad de las crudas expresiones de raigambre sexual. Idioma aprendido, ajeno al hombre, a la geo-

grafía y a las primitivas imágenes del inconsciente primitivo, no se ajusta el español todavía correctamente al pensamiento mexicano que trata de expresar. Por eso nuestro lenguaje es un tanto incoherente, fragmentario, inconexo. Es la voz de la conciencia todavía muy distante del inconsciente. Los silencios, las contradicciones, las sugerencias, adquieren en ella mayor valor de comunicación que la expresión oral directa.

Por el camino del lenguaje es por donde mejor se atisba el espacio que en el mexicano separa lo consciente de lo subconsciente. El europeo, cuya evolución se ha hecho paulatina, evolutivamente, armoniza un desarrollo parejo de su conciencia y su mundo inconsciente. No hay en él bruscos contrastes entre uno y otro porque, en resumidas cuentas, uno ha nacido del otro y juntos han crecido en cada individuo. De seguro el europeo se halla en contacto permanente con la inconciencia, pero es ese contacto el que lo mantiene atado a una tradición formada a través de los siglos. Jung atribuye al contacto del europeo con el inconsciente que lo sujeta a su tierra ciertas desventajas que lo hacen tardo y pesado en lo que respecta al "afán progresista y a otras inquietudes deseables".

Otra cosa ocurre con el norteamericano. Usurpador de una tierra y hasta de un gentilicio, ha conservado un nivel europeo, "pero no ha podido impedir que las almas de sus enemigos muertos, los indios, se hicieran las suyas". El inconsciente del conquistador de la tierra virgen y desembarazada de indios desciende así al nivel de lo autóctono. Esto explica la diferencia entre la altura cultural del norteamericano y la inmediata primitividad inconsciente. Jung atribuye a este desnivel una significación de potencial síquico que proporciona al americano su espíritu de empresa a prueba de todo y su entusiasmo envidiable, desconocido en Europa.

Nada de eso sucede en México. El suelo que aquí se apropiaron los europeos estaba poblado no solamente por los manes de los antepasados que, según los primitivos australianos, encarnan en las generaciones advenedizas. Junto con esos manes, encuentran los españoles cuerpos y almas indios organizados ya en un núcleo coherente y social. No sólo hay en el mexicano desnivel entre la cultura consciente y lo inconsciente primitivo, sino que también hay pugna, existe conflicto entre ambas instancias. El potencial síquico que resulta del desnivel entre nuestra conciencia cultural y nuestra inconciencia mágica no puede aquí derivarse por el cauce del entusiasmo y el espíritu de empresa que caracteriza al norteamericano.

Todo conflicto anímico, sea individual o colectivo, de la índole del esbozado, ha de traer consecuentemente síntomas neuróticos. Nuestro modo sicológico mexicano está lleno de ellos. Ya se han mencionado entre esos síntomas la micromanía empequeñecedora, el amulettismo religioso. Se ha hablado también, por bocas autorizadas, de los síntomas de inferioridad que exhibe el peladito: proccacididad, fanfarronería, machismo. No se puede pensar que ello demuestre un complejo de inferioridad. Todo lo más, esos síntomas son expresiones de los lugares de menor resistencia por donde se hace manifiesta, en nuestra estructura colectiva, la lucha mediante la que tratan de integrarse definitivamente los diversos planos de aquélla.

Dice Adler que ser hombre es sentirse inferior y a partir de ese sentimiento superar las adversas circunstancias humanas. Anegados de sentimiento, poseídos de las sobrevaloraciones afectivas en las que nace la magia, los mexicanos a veces no podemos superar nuestras circunstancias y nos entregamos a la cómoda tarea de hacer conciente, en forma de amuletos y *mexican curios*, nuestro impulso mágico. Solamente cuando los medios expresivos son adecuados a la carga sentimental de nuestro inconciente igualamos las dimensiones de la grandeza de nuestros antepasados. Los artistas mexicanos —los pintores, sobre todo— ya han demostrado que es posible superar ese, al parecer, insalvable conflicto. Porque en la expresión artística, en la poética, precisamente lo que se requiere es la traducción a formas comunicables de los símbolos, de los arquetipos, que yacen —latentes pero vivos— en el poso de la inconciencia colectiva. Los artistas mexicanos, los poetas, los escultores, los pintores, tienen en este sentido una rica veta que explotar y en ellos no es impedimento la ambivalencia de su carácter mágico y lógico, ya que de estas antítesis surgen las mejores obras en el campo del arte.

Un signo claro del sentido mágico de nuestra actitud lo da el modo de comportarse del pueblo ante los políticos que ostentan el poder. Éstos, en México, son verdaderos magos, hechiceros que lo mismo conjuran inflaciones que resuelven problemas pedagógicos o de derecho internacional. El político mexicano ha sido siempre el mago alerta que capta los rumbos inconcientes del pueblo y así puede conducir mejor a éste por los caminos de su conveniencia particular. Al vigoroso impulso de aquel inconciente se debe el que la política, a la larga, se pliegue a las realidades del pueblo

y no a los intereses de los políticos. Pero el mexicano, ante éstos, exhibe una vez más su forma ambivalente de conducta. Directamente hostiliza sólo a los magos menores, a los que rodean al presidente. Los periódicos mexicanos atacan con libertad rayana en el libertinaje a los secretarios y a quienes de allí para abajo forman la corte de magos menores. El presidente, en cambio, es tabú, intocable. Para él abundan los elogios escritos, las alusiones a su ponderación, las disculpas de sus actos argumentadas en las acciones de los que le rodean. Las críticas sólo alcanzan a los presidentes en ejercicio bajo la forma del chiste oral, comunicado de oído a oído. Forma muy semejante a la del vestir pulgas, solamente que ahora estas pulgas pican y se adornan con las galas del ingenio.

Ambivalencia fecunda del mexicano que no teme a la muerte; que la hace un juguete gracioso o una azucarada golosina. ¿Cómo no asombrarse, allá por noviembre, de la persistencia de las costumbres mágicas indias que inducen a nuestros compatriotas a ofrecer a sus muertos, a sus huesos, el mismo alimento que ellos toman? Y junto a estos puros símbolos, un auténtico desprecio por la vida de los demás. El machismo, cáscara amarga que cubre un raudal de sentimientos pronto a saltar, no retrocede ante nada. Siega vidas con el mismo primitivismo y la misma aparente serenidad con la que los sacerdotes aztecas inmolaban a sus víctimas. Detrás de él, detrás del jalisciense machismo mexicano, como detrás de los sacrificios aztecas, se esconde el temor, la inseguridad ante un medio que aparece incomprendible y misterioso, insuperable. Este nuevo medio que ahora asusta al mexicano primitivo, al mexicano neurótico: el medio de la cultura y la ciencia, oscuro y misterioso para él como para el indio precortesiano lo era la vasta y enigmática naturaleza.

Donde mejor resalta esa antinomia mexicana, que podría resumirse en la fórmula precio y desprecio de la vida, es en los barrios populares. Allí parece que se encuentran unidos, como por centrifugación, todos los elementos de ella. Este apartado mundo —tan cerca de los ojos lo tenemos— de los barrios populares está lleno de sugerencias. Para captarlas mejor es necesario, sin embargo, hacer a un lado remilgos olfativos y visuales, permeabilizar los sentidos del alma. Parece como si en estos lugares todo adquiriera nuevo, más alto valor. La fruta verde —casi flor todavía— o la fruta podrida —casi tierra ya—, encuentran aquí oferta y demanda en la miserable cotización del centavo. Pedazos de espejo —fragmentos

de siete años de mala suerte—, imperdibles que al fin han fijado el signo de su nombre, botones, tornillos oxidados, todo es revalorizado por la miseria de estos hombres. Todo es vendible allí, expuesto en heterogéneos rimeros, sin otra jerarquía que la de un ciego, fatal instinto estético. Instinto que ordena las manzanas, cuyo olor denuncia podredumbre, de modo que sólo muestren la parte sana, sonrosada de su piel. Intuición que coloca los pequeños pedazos de espejo y las pobres chucherías coloradas, al modo de constelaciones sobre el cielo sucio y polvoriento de los periódicos que le sirven de mostrador. Contenidas por la presión de la lucha por una vida de tan alto precio, las fuerzas destructivas de estos hombres se manifiestan en el desprecio a la muerte. La vida no tiene para ellos valor, tiene precio. Cuesta mucho sostenerla y vale poco, porque es una vida en la que no hay tiempo para alegrías ni holganzas. La muerte, en cambio, nada cuesta, no tiene precio y quizá inconscientemente se sabe que es valiosa, que buscarla es como acudir al refugio del seno materno, donde los hombres no son alcanzados por las penas. Este equilibrio inestable entre el precio de la vida y el desprecio de la muerte, no se expresa solamente en el matonismo primitivo y en el machismo provocador y pendenciero. Se significa también en las formas más altas de convivencia, pero en este caso, claro, atenuado y a la manera de símbolos. Esto se ha evidenciado más con la ineludible necesidad de los centros urbanos de colectivizar las viviendas. Apenas hay mexicano que se inhiba de hacer su santa voluntad por respeto al vecino. Sus ruidos están condicionados al cansancio de su propia persona, no a las exigencias del convivir. De este modo la convivencia en México es desprecio de la vida, agresión diaria y minúscula si se quiere, pero desvitalizadora de todos modos. Diariamente algo de vida se sacrifica por medio de la aspereza de las relaciones individuales. El grupo es laxo y escasamente apuntado a los signos de valor vital, sino al contrario a los de evasión, retraimiento y muerte, en sus formas simbólicas. Cuando utiliza objetos de propiedad común, nada le importa destruirlos o dejarlos imposibles para los demás. Y aprovecha la excusada soledad de los lugares donde hace su catarsis fisiológica, para hacer simultáneamente la síquica de sus elementos agresivos, insultando a quienes le suceden en el empleo de aquéllos. En las paredes de tales lugares está escrito un tratado de sicopatología social. Insulto ni siquiera ligado a un individuo particular. Es un insulto anónimo dirigido a una masa, dirigido al hombre.

Es un insulto en el que se advierten tantos elementos de sadismo como de masoquismo ya que revierte a quien lo escribe, por ser él parte misma de la sociedad a la que injuria.

No existe todavía el sentido de comunidad en el mexicano. Él sólo se une en masas homogéneas, solidarias, en dos ocasiones: cuando asiste a los actos religiosos o cuando concurre a las corridas de toros. En los primeros, los mexicanos se sienten unidos por su inconsciente pensamiento mágico. Los vincula entonces un pasajero retorno a la vida mágica, plena de sobrevaloraciones afectivas; los identifica la mezcla de religiosidad y magia que hacen de su religión. En la plaza de toros los reúne un común instinto agresivo que se simboliza y diluye en el peligroso juego del toreo. Así, cuando éste los defrauda y el peligro en que estuvo no se hace notorio, el público toma el lugar del toro y trata de herir, de hecho o de palabra, al torero.

Curiosa posición del mexicano ante la fiesta de los toros. Como producto de la proyección de los sentimientos y los arquetipos del español, son los toros el símbolo de éste. En el toreo, el toro es lo masculino, lo móvil, lo impetuoso, lo severo. El torero, adornado, incitante e inmóvil, representa lo femenino. Incluso este último engaña a aquél y no en balde el toro exhibe los córneos atributos de la virilidad burlada.

En el sentido simbólico el toreo corresponde como figura arcaica con la imagen inconsciente que el mexicano guarda del español, del padre, engendrador violento del mestizo. Por eso el toreo condensa en México los dobles senderos por donde marcha el mexicano, con su actitud sentimental exaltada y mágica, y los todavía estrechos caminos del pensamiento lógico y ordenado. En lo que respecta a la ciencia y al espíritu, se caracterizan en México por una reducción notable de su área, por una dispersión de los esfuerzos. Cada quien trabaja por su lado. No hay un sentido de continuidad ni de cooperación en los estudios e investigaciones y el esfuerzo individual se embota en la carencia de eco colectivo y, por si fuera poco, quien hace algo critica con amargo resentimiento al que trabaja en su misma esfera o le ignora o bien le ningunea. Afortunadamente ya el mestizo —puente tendido entre ambos caminos— empieza a ser conciente del apremio de unir los senderos del sentimiento, de la magia, con los del pensamiento lógico, para formar así el ancho cauce de la nacionalidad mexicana.

II

El Trauma del 47

Tan asiduamente se ocupa la historia de reconstruir los acontecimientos del pasado que, con frecuencia, olvida a los hombres cuyo vivir modeló esos acontecimientos. Y no es que la historia sea ciega a ellos, a sus menudas vidas articuladas en la compleja estructura social, sino que su objeto —la indagación estricta e imparcial de la verdad— la aleja de la mentira, de la palabra ambigua o procaz, de las deformaciones inconscientes que el hombre imprime a los sucesos colectivos. Voluntariamente o por imperativo del método que usan, los historiadores parecen seguir sumisos el consejo de Ortega y Gasset: no sicologizar la historia.

En cambio, a la sicología le interesa la mentira porque ella es una forma del ensueño —así en el individuo como en la sociedad— y el ensueño es signo manifiesto de la índole del alma; le interesa la palabra ambigua y la expresión procaz, porque ellas nacen del caudal instintivo, inconciente, que nutre la vida humana. Le interesan también las deformaciones que el hombre hace de los acontecimientos, ya que tales deformaciones indican su querer ser, sus anhelos en pugna con su ser real y las circunstancias adversas. Desde el punto de vista sicológico importa más investigar cómo se vivieron los sucesos, que cómo ocurrieron. Éstos, los sucesos, son si acaso los estímulos que mueven las posibles reacciones sicológicas. No es el acontecer y su ordenamiento lógico e histórico el que atrae fundamentalmente la atención de la sicología, sino el sentir, el pensar y el querer desencadenados por su incidencia en el alma colectiva. Ninguno espere, pues, encontrar en lo que sigue documentación histórica rigurosa ni interpretaciones nuevas sobre hechos de cuyo esclarecimiento, por lo demás, ya se han encargado personas autorizadas. Estos apuntes pretenden, al contrario, la indagación —incluso en la zona oscura de los mitos, las leyendas y las expresiones populares— de cómo vivió el mexicano los trá-

gicos momentos de la guerra del 47 y hasta qué grado ese choque dejó huella en su conciencia colectiva.

Dos símbolos aparecen —bajo la modalidad informe de la leyenda— en la conciencia mexicana con la persistente tenacidad de los fenómenos síquicos que hincan sus raíces en la tierra fértil del inconciente. Ambos tienen —independientemente de su valor histórico— profunda significación psicológica. En los sueños del mexicano surgen con frecuencia el tesoro áureo y fabuloso perdido en la primera guerra de conquista y el tesoro territorial e histórico que no pudo conservar en la segunda invasión bélica: el tesoro de Moctezuma, por un lado, y el tesoro de Texas y California, por el otro. Pero con ser parejo su arraigo en el ámbito del ensueño mexicano, estos símbolos tienen diverso significado psicológico. Por eso antes de estudiar el mensaje del segundo de ellos, será necesario hacer un breve esquema del contenido expresivo del primero, para deslindar lo que corresponde en la psicología del mexicano a uno y otro de esos símbolos míticos.

La conquista de México por los españoles tiene un claro carácter erótico. Se podría decir —sin temor a los aspavientos de quienes están cegados por tabús patriotericos— que la conquista de México por España fue amorosa. No amorosa en el sentido de que sus medios hayan sido tiernos, acariciadores o incitantes, sino en el de sus resultados últimos conducentes a la posesión de la tierra, pero también de sus pobladores. A la manera de los hombres en sus quehaceres eróticos, España y México se fundieron mediante el juego antagónico del sadismo y el masoquismo. El sadismo, que es esencia de lo masculino en la actitud erótica, era España con sus legiones de hombres vigorosos, audaces y relucientes de hierro y sudor. El masoquismo era la tierra india, la cultura todavía idílica del mexicano primitivo, el estadio femenino de la evolución indígena y hasta los mismos habitantes de México vestidos con telas policromas y suaves, y todavía muy pegados a la tierra fecunda, como hembra amorosa.

Fue lo español el germen masculino —móvil como éste, activo y pequeño— que se unió al germen femenino del hombre primitivo y su tierra pasiva y acogedora. No es una simple coincidencia el hecho de que esta unión se realice bajo el signo de la liturgia de una ceremonia en la que se advierte, inequívoco, el carácter sexual: la quema de los pies de Cuauhtémoc. La unión fue violenta, no deseada ni consentida, y desembocó en el cauce de la sumisión,

solamente cuando la fuerza del conquistador, impetuoso y brutal, se impuso. Pero ¿acaso no se advierte —siquiera sea bajo la forma de símbolos y sublimaciones— idéntica lucha, igual resistencia femenina, en todos los ayuntamientos humanos? ¿Pues qué otra cosa son las ceremonias matrimoniales, ya se hagan al amparo de la espístola de San Pablo, ya al de las palabras de Melchor Ocampo, sino residuos de las violencias y holocaustos primitivos disimulados por la civilización?

De la conjunción de las dos razas nace el mestizo. Fruto de la violencia española y el desesperado resistir indígena, exhibe en su vida el trauma psicológico de quienes son rechazados, parejamente, por sus propios engendradores. Pero a medida que la conciencia del mestizo se ensancha, a la par de su crecimiento en número, opera una doble influencia sobre los estratos sociales que le circundan: por un lado indigeniza a los criollos y por el otro españoliza a los indios de silenciosa presencia. Así, el mexicano desde su nacimiento lleva en el inconciente la huella de un trauma síquico que con el tiempo ha de emerger bruscamente, invadiendo lo consciente, en la forma convulsiva de la guerra de Independencia. Ésta, en términos psicológicos, es la protesta contra el poder paterno —en el caso España—, que usurpa las dulzuras del seno maternal al que todo hombre se siente inclinado, porque en él no le alcanzan las penas ni las duras realidades.

El hombre evoluciona bajo el signo de la rebeldía; su infancia y su adolescencia son un perenne acto de protesta contra el poder paterno que a sus ojos usurpa los mimos y ternuras de la madre. Durante la juventud y la madurez, cuando el amor a la madre se ha diluido y transferido a otras mujeres y la lucha con el padre se convierte en amistosa relación, el hombre sigue siendo el eterno rebelde y protesta contra el gobernante o critica al autor de un libro. También el mexicano —considerado como conciencia colectiva— evoluciona bajo el signo de la rebeldía y protesta contra el español, conquistador autoritario, revestido a sus ojos de los atributos del padre y objeto, como éste, de complejos sentimientos de amor y odio. La Independencia libera al mexicano, no únicamente en el sentido político, sino también en el psicológico: es la crisis puberal de un complejo que asimismo se efectúa bajo un expresivo símbolo erótico de la relación hispano-mexicana: el símbolo religioso de la Virgen de Guadalupe.

Al mexicano la religión católica le fue impuesta. Su religión, la propia, aún no había evolucionado totalmente cuando fue sustituida por otra ajena, ya elaborada y de índole abstracta. Los modos religiosos indígenas estaban fijados en etapas primitivas en las que los símbolos representaban siempre esencias femeninas: la tierra fecunda, las cosechas fructíferas, la madre, en fin, que en la subconciencia del indio aún imperaba como impera en la del niño.

Por obra de la Conquista, estos modos han de trasvasarse súbitamente a las formas rituales de una religión ya elaborada y madura en concepciones abstractas, y de ahí que el indio alcance —de esta última— solamente aquellos elementos coincidentes con sus propias ideas religiosas. Así, el indio cree —y con él la mayoría de los mexicanos religiosos— en una diosa. En sus sentimientos católicos priva la imagen femenina, la imagen de la madre, sobre las abstracciones ininteligibles de la trinidad masculina. La madrecita, la Virgen de Guadalupe, es la imagen en la que proyecta sus sentimientos religiosos y mágicos; el símbolo de sus arquetipos sumergidos, de la tierra, de la lluvia, de la ternura; el seno materno protector en el cual busca refugio y consuelo para su tozuda miseria secular.

Tal es el significado psicológico del tesoro de Moctezuma analizado en sus diversos elementos. Este tesoro perdido, como símbolo de una etapa, sintetiza la dualidad de lo femenino y lo masculino que se funden en la conjugación de dos razas. Si se quisiera usar la terminología de Jung, se diría que es la expresión del juego antagonístico entre ánima (factor femenino) y ánimus (protoimágenes masculinas). Si con menos pedantería, en cambio, se usaran las legítimas palabras de prosapia popular, se diría que las leyendas sobre el tesoro de Moctezuma son las arras de oro en las bodas de dos razas.

Por los años anteriores a la invasión norteamericana, el mexicano tiene aún muy cerca de su alma la crisis de su ruptura con España. La conciencia nacional —llevada hasta el extremo por un inevitable movimiento pendular— rechaza y reprime enérgicamente todo lo que sea carácter, sentimiento y voluntad hispánica. Es la hora de la crítica acerba de lo español que lleva implícita la auto-crítica de las propias cualidades anímicas heredadas. Pareja actitud se observa en el individuo (en su evolución ontogénica) durante la etapa de la adolescencia: la protesta contra el padre autoritario y severo, acompañada de la propia crítica y de la reconsideración

perpleja de los valores. Semejante proceso conduce a los mexicanos de la Independencia a transferir sus sentimientos a una nación sustituta —desde el punto de vista psicológico—, del papel paternal riguroso de España. Al otro lado de las fronteras norteañas de México se construye una nación con vertiginosa rapidez. Lo vasto y sólido de sus andamios da idea de la reciedumbre del edificio que ha de erguirse y, por si fuera poco, las líneas que ya se acusan en la nueva fábrica no recuerdan para nada los retorcimientos barrocos o las sombrías severidades de los escoriales, evocadores de la antigua imagen paterna. Allá se construye una nación en la que todos los indicios pregonan el poderío y esplendor futuros. Una nación que ahora fascina y atrae los sentimientos del mexicano, recién liberados de la tutela española, y todavía proyectados con resonancias de protesta hacia el engendrador violento que representa, en la subconciencia nacional, la figura de España. Norteamérica es ahora la imagen prototipo porque en la adolescencia se empieza a sentir —igual en las sociedades que en el individuo— el influjo del poder que se ostenta fuera de la órbita reducida del ambiente doméstico. El padre España ya no representa una autoridad tangible y, en cambio, muy cerca de la propia tierra está una nación cuyo poderío crece armoniosa y rápidamente. Ha llegado el momento en que la vida síquica del mexicano será presidida por un nuevo símbolo. El tesoro de Texas y California está a punto de cristalizar como imagen colectiva de la quiebra de un mundo de fantasías adolescente ante el poder de la fuerza. Solamente hace falta el trauma fijador de esas imágenes colectivas; el choque de las fantasías, los sentimientos y la imprecisión de los objetos juveniles, con la realidad dura del momento histórico: la guerra de 1847.

Arnáiz y Freg, al hablar de la defensa de México, la califica, con certera sabiduría psicológica, de larga comedia de equivocaciones. Si en vez de usar tales palabras de linaje literario hubiera querido expresarse en lenguaje técnico psicológico, Arnáiz habría hablado de la defensa de México como de una larga cadena de actos fallidos. Larga en efecto es la sucesión de errores, olvidos, malas interpretaciones y actos fallidos de las acciones mexicanas conducentes a la defensa de México ante los norteamericanos. Se proyecta una cosa y se ejecuta otra: Padierna; se obtiene un triunfo parcial y no hay el coraje necesario para redondearlo: Molino del Rey; se dan órdenes y contraórdenes, se habla mucho y se realiza

poco, y por donde quiera la confusión y la desobediencia muestran los signos evidentes de una pugna entre la intención pregonada y los oscuros designios inconcientes. En el fondo de todo se advierte la influencia entorpecedora de un complejo de inferioridad que oscurece la razón y paraliza la voluntad de las clases dominantes en México, encargadas de su defensa. Como interpretación puramente psicológica, como síntoma de una neurosis, la rebelión de los polkos no es más que las convulsiones histéricas por donde se escapa incontenible la energía reprimida del complejo de esas clases.

Llegó el español a México atraído por el señuelo fabuloso del oro y se quedó con la realidad de la tierra y su pobladores, porque desde un principio hubo en sus actos la firme voluntad de la aventura y el misterio. No es una simple coincidencia que la misma palabra aventura califique ciertas acciones guerreras y las peripecias amorosas, y en este sentido, solamente en éste, la conquista española fue una aventura dual: bélica y erótica. El norteamericano, en cambio, pragmático y calculador, no traía a México espíritu aventurero, porque éste tiene como condición el azar, el misterio y lo desconocido, y los yanquis estaban muy seguros de su "destino manifiesto", de su fuerza y hasta conocían exacta y topográficamente las tierras que ambicionaban. Aventura española; negocio —más o menos sucio— norteamericano

El lenguaje psicológico con frecuencia es metáfora en la aclaración de los procesos anímicos, pero nunca puede emplear eufemismos. Por eso hay que decir que en la conciencia mexicana la invasión yanqui actúa llana y simplemente como un estímulo: el del robo y el despojo. Robo y despojo ejecutados con la impunidad del más fuerte, de quien no corre los peligros azarosos de la aventura, ni pone en su ejecución la sutileza del ingenio. Robo y despojo en los que, además, no se oculta el desprecio para la debilidad de las víctimas y en los que se cuida meticulosamente de no sustraer aquellas prendas —por íntimas— excesivamente impregnadas de los trabajos, el sudor y la personalidad del despojado.

Sería interesante estudiar a fondo hasta qué punto las religiones conforman distintas actitudes individuales y colectivas. La religión católica, la que profesan la mayor parte de los mexicanos, liga al individuo a un sistema de dogmas que por su calidad secreta y su rigidez requiere la universalidad de su Iglesia. La confesión individual ata al individuo de modo casi indisoluble, por el camino de la transferencia y la represión de los sentimientos, a ideas e imá-

genes católicas. Sirve así la Iglesia católica a la concentración de la mayor fuerza posible jerárquica y a fines más claramente religiosos que las protestantes. Éstas, en cambio, en virtud del libre examen y la confesión pública que de hecho preconizan, fragmentan la Iglesia en innumerables ritos, casi tantos como cabezas pensantes. En el primer caso —en el de la Iglesia católica—, los profesantes no importan tanto como el dogma; su misma vida terrenal no es más que un acontecer transitorio, incidente del verdadero vivir: la comunión con Dios que en última instancia es la muerte. En el segundo, por el contrario, si bien la Iglesia se fracciona y sus dogmas se pliegan a la idea del primer disidente, se advierte más atención al hombre y sus quehaceres. Se podría subrayar la diferencia entre uno y otro modo religioso diciendo: la Iglesia católica produce santos y héroes; la protestante hace hombres y honrados comerciantes (hasta donde el comercio, claro está, es compatible con la honradez); aquélla propicia el ambiente místico, ésta fomenta el clima moral. Así se entienden —únicamente desde el punto de vista psicológico y sin pretender sacar conclusiones valorativas o de orden filosófico— las aparentes paradojas en las actitudes de los pueblos. Naciones como Inglaterra, incapaces en lo individual de hurtar un pan, extienden patentes de corso a sus piratas que sirven a los fines de expansión. Naciones como los Estados Unidos, donde las botellas de leche se dejan sin temor a las puertas de las casas con plena confianza en la honradez de los individuos, pero que colectivamente no sienten escrúpulos en apoderarse de territorios ajenos —como en el pasado— o de la economía de los pueblos semicoloniales —como en el presente.

En México, heredero de un país en donde los santos florecen junto a los pícaros; descendiente del único pueblo en donde toda una rama de la literatura se injerta en el tronco de la picaresca; en donde la miseria ha tenido asiento desde hace siglos y el vivir está conformado, por tradición indígena y por herencia hispano-católica, en el molde último de la muerte digna, nada importa lo que se haga durante el tránsito terrenal, mentir, robar, engañar, si se sabe morir decorosamente y se logra así la comunión mística religiosa o profana. Si se logra ser santo o héroe.

Los grandes hombres en Norteamérica están calcados sobre la figura de Benjamín Franklin; todos llevan un acucioso diario y en él consignan lo mismo sus experimentos con los rayos y las cometas que sus ataques de gota o sus comidas de cordero asado. Como

Franklin, los grandes hombres en Norteamérica se alzan y magnifican ante la injusticia que se le hace a su raza y su pueblo, pero construyen simultáneamente cañones y parapetos para exterminar a los indios cobrizos e inferiores, sin más culpa que la de defender el suelo que les pertenece. La muerte no es necesaria en la conciencia norteamericana para aumentar grandeza a sus figuras nacionales. En cambio en México no hay héroe sin muerte. El héroe mexicano tiene algo de santo y algo de pícaro, nunca su vida requiere el diario personal, porque es la leyenda popular la que lo configura. Como hombre, apenas si llama la atención, y cuando vive demasiado se convierte en dictador o acaba desterrado y en el olvido. La muerte es condición sustantiva del héroe en México. En Norteamérica lo es la vida.

Estos dos mundos psicológicos son los que se enfrentan durante la guerra de 1847. Por un lado, la debilidad, la informe estructura juvenil en la que todavía no se concilian los elementos culturales disímiles. Por el otro, la fuerza, la estructura social realizada. En el conocimiento de los fines que no ha necesitado buscar fórmulas de aleación entre elementos contrarios de culturas distintas. En el primer mundo —en el de los mexicanos—, un espíritu individualista, místico y amante de la muerte. En el segundo, una idea colectivista reducida a las fronteras de la raza, una voluntad pragmática y un sentimiento amante de la vida.

La muerte es retracción tanto como la vida expansión y así como en los organismos vivos la síntesis de funciones contrarias —catabolismo o muerte y anabolismo o vida— se da como culminación de lo vital, así los pueblos conjugan de vez en vez sus distintas actitudes ante el mundo para avivar sus opuestos ritmos.

Parece que el destino de México le señalara —inexorable— que cada ciclo de su historia haya de cerrarse con el símbolo de un holocausto. En el de Cuauhtémoc se advierte claro el significado psicológico erótico: sus pies quemados y su vida marcan con precisa simbología la conjunción de dos razas.* La guerra del 47 cumple también con ese destino y termina asimismo con un holocausto: el de los cadetes de Chapultepec. Con certera intuición psicológica señala Arnáiz y Freg los motivos por los que el pueblo escoge a ellos —a los cadetes— como símbolo del heroísmo de esa guerra.

* Se aludía aquí al fetichismo de índole sexual enfocado en los pies, y se pretendía así acentuar el carácter erótico de la conquista. (JC)

Aquí no hubo acto fallido, todo se realizó con la fluidez fatal de una tragedia griega. El símbolo ahora es el del fuerte que reprime el incipiente instinto de poderío y por ningún lado se advierten trazas de carácter erótico. Es la imposición de la fuerza adulta sobre la endeble estructura síquica inestable de la adolescencia.

Los eruditos, los rastreadores del dato exacto, los sumisos de la estadística, arguyen que los cadetes no eran niños, que su promedio de edad era de 18 años y otras cosas por ese estilo. Desprecian la proyección de los sentimientos del pueblo en los hechos que le hieren. No quieren ver la leyenda ingenua, como un símbolo que representa, sin falsear la verdad, la etapa de adolescencia de México por la época de la agresión.

Igual mecanismo psicológico al que ha conducido a los mexicanos a acentuar la niñez de los cadetes de Chapultepec se observa, solamente que invertido, en algunas actitudes de norteamericanos ante el mismo suceso. Así, en una escuela de esta ciudad cuyo profesorado es norteamericano, ocurrió que ante la exigencia del programa de estudios que indica conmemorar el 13 de septiembre, una profesora eludiera el problema que a su rubia conciencia se planteaba, diciendo a los niños a su cargo que en esa infausta fecha los héroes de Chapultepec fueron muertos por hordas de negros. La leyenda mexicana al menos es justa en su esencia simbólica por ser la expresión del estadio evolutivo, síquico y social de México; pero la deformación norteamericana, además de falsear los hechos, es afrenta a los mexicanos y los negros, cuyo pecado consiste en la oscuridad de su piel.

Uno de los efectos inmediatos de este trauma de la adolescencia mexicana —de la guerra del 47—, es la superación del complejo de Edipo que latía aún en la relación psicológica con España. La crítica acerba contra lo español se endereza súbitamente al redescubrimiento de las esencias positivas heredadas de España. Ya nunca más será un verdadero sentimiento el que alce los gritos patrioterros contra España, y esta liquidación de un complejo se ha de manifestar ulteriormente cuando en las horas aciagas de la vida española México ponga, al lado del auténtico espíritu de esa vida, su voz, su sentimiento y su voluntad. Acosado por los brutales hechos de una guerra iniciada por la nación a la que ingenuamente había transferido sus sentimientos admirativos, México empieza a encontrar el camino conciliador del antagonismo entre ánima y áni-

mus; entre el espíritu viril hispánico y el seno materno silencioso y oscuro, pero inflexible de lo indio.

Poco después México mostrará esta conjugación interna que se realiza en su estructura síquica y colectiva y exhibirá, durante la guerra de intervención francesa y la Reforma, dos actitudes anímicas más maduras, correspondientes a los procesos de retracción hacia sus peculiares esencias, desencadenadas por el choque del despojo norteamericano.

Ahora está ya redondeado el símbolo de Texas; ahora es cuando las ignoradas tierras norteñas adquieren realidad síquico e imagen mítica en la subconsciencia mexicana. Pronto esas tierras empezarán a producir, trabajadas por millares de Fránklines que consignan en un diario con iguales caracteres el cordero asado que comieron, el pozo petrolero que brotó o la fundación de una biblioteca con millones de volúmenes; aunque simultáneamente linchen a un negro o inauguren escuelas especiales para mexicanos.

La guerra en sí, con toda su violencia —y ya se sabe de la cortesía comercial con que fue conducida por los yanquis—, la guerra por sí sola, no fue un trauma para la conciencia mexicana. Únicamente los grupos económicos, políticos y eclesiásticos dominantes, la resintieron directamente. De ahí la larga cadena de actos fallidos que caracteriza su actuación. Para el “pelado”, para el indio, para la mayoría mexicana, la guerra en sí, sólo fue un incidente que le permitió aliviar momentáneamente su miseria cooperando con los yanquis en el saqueo de la ciudad. Claro está que lo anterior no quiere decir que esa actitud se justifique históricamente. El acto, desde luego, es condenable, pero si se ve con la perspectiva de la represión psicológica y económica de esas clases, es por lo menos comprensible. La guerra de 1847 adquiere en el alma mexicana tardía significación, con la pérdida del territorio nacional y se convierte en trauma activo sobre la voluntad de poderío que por aquellos años de la adolescencia mexicana todavía estaba en ciernes. Así queda redondeado el símbolo del tesoro territorial perdido. No es, como el de Moctezuma, una pura leyenda, éste tiene sus bases en la realidad histórica y únicamente adquiere matiz legendario en cuanto a la apreciación de su escondido valor descubierto por el trabajo de los yanquis. El petróleo de Texas, los huertos y los naranjos de California, y hasta las mujeres de Hollywood son los mitos que informan ese tesoro. Mitos cuyos efectos se dan en dos formas en la psicología del mexicano. Como resultado de una de

esas formas, hay todavía quienes sueñan con esos tesoros, son aquellos que se refugian, por incapacidad para la acción, en el cómodo recinto de los sueños. Aquellos que ante la dura realidad del esfuerzo y el trabajo regresan, por los caminos psicológicos compensadores de la fantasía, al claustro materno, donde los hombres viven en inconciencia y felicidad absoluta. Pero no hay que reprocharles con demasiada dureza su actitud, porque es condición humana el justipreciar las cosas cuando se han perdido: el tiempo ocioso, el amigo muerto, la juventud lejana, qué intensa y cuán tardíamente se aprecian, con cuánta nostalgia se añoran.

Otra actitud que surge del influjo de los mitos del tesoro perdido, es la de aquellos que razonan la conveniencia de que los Estados Unidos se hubieran posesionado de todo México. Así —piensan— estaríamos prósperos como ellos y viviríamos la vida confortable y civilizada que en Texas impera. La conversión disimulada de este razonamiento se encuentra en la modalidad moderna que pretende que el único medio de hacer productiva la industria petrolera es devolviéndola a sus antiguos usurpadores. Son quienes piensan así, por lo demás, los representantes de una corriente que irrumpe con frecuencia —aunque por fortuna no abundantemente— en el cauce del alma mexicana; son los mismos que añoran las barbas floridas de Maximiliano, quizá nada más porque les asusta la austera fealdad de Juárez. Ellos son los que en el alma colectiva del mexicano condensan todos los complejos de inferioridad y exhiben todos los sentimientos de insuficiencia. Son, en una palabra, los síntomas neuróticos de la vida mexicana. Unos y otros expresan esos síntomas por medio de la crítica hacia los sistemas de la revolución y la añoranza de regímenes dictatoriales.

Pero el hombre de México, en conjunto, no ha sufrido esos efectos extremos. Diríase que se mantiene equidistante entre ambos. En seguida se tratará de discernir las formas atenuadas por las que el hombre común de México manifiesta las dos actitudes patológicas expuestas antes.

Para el hombre de México, junto a la vaga sustancia del mito de Texas y California, existe la tangible realidad del poder político y económico de los Estados Unidos. La guerra del 47 fue una explosión, la ruptura —reveladora pero incidental— de un equilibrio siempre inestable y peligrosamente inclinado hacia el norte. El conflicto existe permanentemente, es el choque inevitable del alma predominante en México como formadora de la vida y la

cultura, y el espíritu y la técnica agigantados de los Estados Unidos. La guerra, como una pesadilla preñada de significados, lo recogió e interpretó. Más bien, pues, que de una guerra y su repercusión psicológica debiera hablarse del influjo de la presencia del país del norte sobre México y sus formas de vida, y del modo como el mexicano, en el estallido neurótico de un conflicto y sus consecuencias, manifiesta ese influjo, asimila algunos aspectos y rechaza otros. Más que por el ensueño huido de lo perdido o que por la ilusión derrotista de la entrega, está condicionado el mexicano por la presencia activa del país poderoso del Norte. Por dos corrientes síquicas desahoga el hombre de México su sentimiento ante el poder que ya una vez sintió en la propia conciencia social: la corriente de la libido, y la del sentimiento o voluntad de poderío reprimidos.

Las manifestaciones de la energía de la libido por las que los mexicanos canalizan parte de su resentimiento contra los Estados Unidos se pueden condensar en la frase de aquella periodista americana que decía: "Cada mexicano sueña siempre con la conquista amorosa de tres o cuatro gringas." Esto es verdad. Sobre el hecho de que en la estructura síquica del mexicano una de las características dominantes es la orientación hacia intereses sexuales, se agregan a su actitud general los oscuros impulsos del resentimiento. Resentimiento originado más en el desprecio que de la propia raza se hizo, que en el hecho de la mutilación territorial. En todas las ideas racistas norteamericanas se encuentra latente, escondido, el motivo de la repugnancia sexual. El mexicano por obra de la guerra, por razón de la vecindad siente por modos subconcientes esta repugnancia y su protesta se expresa en el movimiento contrario: en el afán y búsqueda de dominio sexual sobre las rubias mujeres de los hombres fuertes que le humillaron, alguna vez, en la carne y la conciencia de sus antepasados vencidos. Una constelación de imágenes depreciadoras de los norteamericanos se esconde en esta actitud. El mecanismo aproximadamente se enlaza en una sucesión de conceptos resentidos de valor: "Todas las gringas son libertinas. Los gringos, en cambio, son sexualmente débiles. Aquéllas, por eso, desean latinos —un *romance*— y como éstos, los mexicanos, son de virilidad exaltada..." Esta actitud de rebajamiento de los valores de los norteamericanos, por el camino de lo sexual, se balancea con un rasgo contrario. De este modo las mujeres mexicanas son sobrealvaloradas en cuanto al elogio de virtudes como el recato, el

pudor, el sometimiento y abnegación en que se hace residir el signo positivo —en cuanto a femineidad— en contraste con la carencia de esos valores atribuida a las norteamericanas.

La energía de los impulsos de poderío del subconciente mexicano también labra sus propias vías de salida. No es posible agotar en este esbozo las frases populares, los chistes y cuentos por medio de los cuales esa energía domeña, hace inofensiva su agresividad cubriéndola con el agridulce de la ironía o del equívoco. Se puede citar una frase —esta vez de un mexicano— como botón que refrende el popular adagio. Este mexicano —cuya frase ha de considerarse como arquetípica, es decir, nacida del inconciente colectivo— en cierta ocasión, al ver a un norteamericano de gran estatura, rubio y con el aire entre insolente e ingenuo que caracteriza a la mayoría de ellos, dijo de pronto al amigo que le acompañaba: “Mira qué espléndido ejemplar de gringo, hasta siento deseos de ponerle un collar con su correa y pasearme con él por la Avenida Madero como con un gran danés.” En este caso la imagen nace más directamente del complejo ocasionado por la represión violenta del instinto de poderío y tiene un carácter ambiguo, dependiente de la ambivalencia del mexicano que lo hace oscilar entre la admiración por la civilización yanqui y su resentimiento histórico. Colectivamente proyecta el mexicano su deseo de ver humillada la fuerza política, económica y bélica de los Estados Unidos, a través de su admiración a pueblos ajenos también a su índole, pero que aparecen como fuertes y posibles rivales de aquéllos. Es, pues, un mecanismo infantil de sustitución de la propia debilidad por el reconocimiento admirativo de la fuerza de otros. Así se explican los movimientos de germanofilia durante el gobierno de Carranza y los que suscitó la última guerra, si bien no declarados en forma oficial, claramente perceptibles en expresiones populares, críticas y otras formas.

Todo esto conduce a reflexiones de orden distinto. Aparte de las disposiciones innatas del mexicano para las actividades artísticas, ¿éstas, acaso, no se habrán incrementado con motivo de la reducción a un estrecho recinto de los impulsos, los sentimientos y las imágenes subconcientes que lo estructuran síquicamente?

Ciertamente, el mexicano se ha expresado, hasta ahora, mejor con los instrumentos del arte que con los de la técnica, la ciencia o la economía. Éstas requieren, en los pueblos que las desarrollan, una mayor extensión del campo de la conciencia colectiva y una

menor distancia en el trecho que separa a aquélla de lo inconciente. En México los artistas, sobre todo los pintores, han logrado su evidente preeminencia y los maduros frutos de su arte, porque sus conciencias individuales dispusieron libremente del caudal rico y vasto que se atesora en la inconciencia colectiva. De ahí las modalidades que caracterizan el arte pictórico mexicano. Se podría decir que a los pintores les fue suficiente ordenar y pulir las protoimágenes que del inconciente común afloran a su conciencia alerta.

No se puede decir lo mismo de la técnica, la ciencia y la economía. Estas disciplinas requieren una refinada destilación a través no sólo de las conciencias individuales, sino de la suma de muchas de ellas que formen un sólido conjunto concienical colectivo. En México, tales actividades no han sido hasta ahora más que reflejos pálidos de las que en igual orden se desarrollan en los Estados Unidos, cuando no deformaciones monstruosas de las mismas. No hay todavía la suficiente amplitud de conciencia ni la armonía necesaria entre los planos del conciente y del inconciente como para evitar que el frío y desinteresado cálculo científico sea interrumpido por la labor entorpecedora, aun cuando escondida, de los sentimientos e imágenes surgidos del campo de lo inconciente.

De este modo ocurre que en la esfera de la economía los capitalistas mexicanos copien del modelo norteamericano solamente lo que significa explotación del trabajo y atesoramiento del capital en propio beneficio, sin cuidarse de estructurar una economía industrial que —incluso con las limitaciones capitalistas— aliviara un poco la secular miseria del pueblo al que explotan.

Así también, los jóvenes médicos que acuden a estudiar a los Estados Unidos regresan, con frecuencia, muy sapientes en la manera de cobrar altos honorarios por medio de bellas secretarias que les evitan el repugnante contacto con el enfermo pobre.

También los obreros de cuerpos indígenas —que se antoja ver vestidos todavía con las holgadas ropas campesinas— se advierten entorpecidos dentro de los pliegues rígidos del overol y tampoco han sabido agrupar sus voluntades individuales en un fuerte núcleo concienical ante la explotación que sufren. En resumen, se puede decir que siempre que se trata de asimilar la técnica norteamericana ocurre un fenómeno semejante al del pochismo. Algo resulta discordante en la unión de dos concepciones divergentes. Pocho

así es el mexicano que equivoca su orientación síquica y trata de vivir costumbres no adecuadas a su sensibilidad ni a su estructura general, y esto no únicamente en lo que hace a formas sociales, sino extendido incluso al dominio del cuerpo, al aspecto exterior. Con respecto al campo de la ciencia y la técnica, algo semejante se puede comprobar. Es que al revés de lo que aconteció con los españoles conquistadores, en cuyo caso hubo un profundo acercamiento humano y parejo con él se efectuó la imposición de ideas, religiones y costumbres, del norteamericano se recibe únicamente el instrumental, la técnica, los productos de la civilización desvinculados de cualquier sustrato humano. No hay, con ellos, posibilidad de un contacto de almas, de una búsqueda de coincidencias humanas que permita —por identificación— asimilar lo espiritual y evolucionado por la vía del simpatizar en la acepción más amplia de esta palabra. Ante un alma como la de los mexicanos, aún muy cercana a sus primitivas fuentes humanas, el espíritu occidental pragmatizado y huero de hombres en su imposición a México, permanece ajeno y distante. Su asimilación se retarda y produce las formas discordantes, cuando no groseras, de simple imitación o empuñamiento.

Podrían darse incabables ejemplos de los efectos de la guerra de 1847 en la estructura mental mexicana a través de la ineludible y permanente vecindad con el país norteamericano. Se puede objetar, justificadamente, que sólo se ha hablado de los lados oscuros, de los aspectos nocivos de esa influencia. Claro está que las facetas brillantes del influjo de la guerra también son numerosas: más de lo que generalmente se acepta. Pero, en todo caso, se deben citar como exculpantes unas palabras de Freud: “Para mi —dice— la moral es algo evidente por sí misma. Ha sido siempre conocido que la humanidad tiene espíritu. Pero sobre lo que hay que insistir, una y otra vez, es sobre el hecho de que tiene impulsos instintivos.” Y agrega: “Si alguien aduce la paradoja de que el hombre normal no sólo es mucho más inmoral de lo que él piensa, sino al mismo tiempo mucho más moral de la que él cree, el sicoanalista que por sus hallazgos demuestra la primera mitad de esa afirmación, no tiene nada que objetar a la segunda. Tal afirmación sólo en apariencia es una paradoja, pues muestra simplemente que la naturaleza humana sobrepasa, tanto para el bien como para el mal, lo que el hombre cree de sí mismo, lo que su yo conoce por percepción conciente.”

El trauma de la guerra del 47 sufrido por una vida aún adolescente, lleva en sí las peligrosas posibilidades de la fijación definitiva de actitudes en modos expresivos y de conducta imprecisos y no configurados. En los modos peculiares de la adolescencia. Muchas manifestaciones de la vida mexicana —la fanfarronería, el machismo, el predominio del mundo de las sensopercepciones y los ensueños— si no tienen su origen en ese trauma, si han arraigado por efecto de él como características de tal vida.

Necesitamos los mexicanos conjugar, en una fórmula definitiva y permanente, todos los elementos irracionales de nuestro ser con las instancias superiores de una conciencia clara. Necesitamos dejar atrás las etapas infantiles y olvidar los cuentos de piratas y tesoros. Que éstos sólo sean savia de los tallos de la creación poética y artística, pero que no interrumpan nuestro curso hacia el futuro atándonos al recuerdo estéril y al rencor inútil.

En fin, es preciso que ahora —a cien años de la guerra del 47— sepamos buscar y encontrar el tercer tesoro, el que nos enriquecerá definitivamente: el de plata de la voz callada oculta en la entraña maternal de lo indio.

III

Ruta sicológica de Quetzalcóatl

Para que ninguno se llame a engaño si —llevado por la cortesía o sostenido por la curiosidad —resiste hasta el final la lectura de estas líneas, he de advertir que no se trata de que haya encontrado yo las huellas de Quetzalcóatl, ese civilizador que, urgido por las calamidades de su pueblo, desapareció ante los humanos ojos asombrados para reaparecer después —aún más cargado de virtudes y atributos— en la imagen de la fantasía colectiva, en el poblado cielo del mito. Y no es que no me atraigan con eficaces voces las instancias de los palacios magníficos —jade, plata y esmeraldas eran sus materiales—, o que no me tiente el policromo señuelo de las casas fabricadas con plumas y concha rosada, como carne de recién nacido. Tampoco es que sea yo indiferente a la magia ingenua de las gigantescas mazorcas de maíz cultivadas en la Tula tolteca, en proporcionadas milpas tan sombrías como bosques. No, nada sería más afín con mi antojo que recorrer esa senda y contemplar las antiguas piedras juntas ahora con la argamasa del moderno quehacer arqueológico. Pero para que la marcha del deseo no padezca cojera se requiere que su paso vaya acorde con el de las disposiciones. Sólo así será rítmico, acompasado, armonioso, y sólo así, al término de la jornada, la respiración mantendrá su profundo contacto vital. Trato de conciliar mi antojo con lo que hasta ahora he creído informa mis disposiciones y, una vez medidos el peligro del viaje, la vastedad del territorio y lo complejo e insondable de sus selvas y lagunas, declaro que, con ser mucha mi audacia, solamente pretendo analizar, desde un punto de vista sicológico, las más esquemáticas líneas evolutivas del pensamiento de los mexicanos, conducido por el hilo de algunos de sus rasgos religiosos. Esto equivale a decir: voy a intentar viaje por la ruta de Quetzalcóatl, pero no andaré por la que su balsa entretejida de serpientes o por la de su éxodo a través de las nevadas montañas,

sino por aquella otra que ilumina su resplandor, cuando ya incrustado en el cielo como estrella vespertina, adquiere categoría sicológica y marca huella duradera en la mentalidad colectiva india y mexicana.

Con los ojos vemos y miramos; con los oídos, oímos y escuchamos; con nuestro sentido del tacto sentimos y sabemos de la profundidad y la calidad de la forma, y así en cada una de nuestras capacidades sensibles opera un funcionalismo dual: por una parte, la pura sensación informe, imprecisa y sin contorno, y, por la otra, la percepción —visual, auditiva o táctil— desarrollada en sus estructuras configuradas, claras y precisas. Por un lado, pues, el dato elemental y ciego, y, por el otro, el material ordenado y comprensible. Pero para el plan global de nuestra vida, la misma importancia tienen unos y otros datos; los acarreados como simples sensaciones y aquellos organizados en complejos estructurales. Solamente en la conciencia adquieren jerarquía distinta. Las figuras completas, las imágenes, tienen lugar preferente en ella y en los rincones más apartados de la subconciencia yacen latentes todas las sensaciones difusas y vagas al lado de las imágenes olvidadas, de los deseos reprimidos y de los ensueños y las fantasías de nuestro ser. Pero ni aun los razonamientos más puros, ni siquiera las teorías más densamente cargadas de su facultad de comprensión lúcida, dejan de ser impulsadas por esos elementos oscuros y ciegos, pero eficaces y dinámicos. Y así, miramos con nuestros ojos y con nuestros deseos; oímos con nuestros oídos y con nuestro instinto; tocamos con nuestros dedos y con nuestra imaginación, y razonamos con nuestro cerebro a la par que con nuestros afectos, impulsos, fantasías y ensueños. Únicamente que el pensamiento —delicadísimo tamiz— depura sus productos y los hace trascender a una esfera más altamente colocada que los instintos y el querer. Quien nombra sublimación a este proceso, dijo, asimismo, que nada cuesta tanto trabajo al hombre como olvidar: todo lo que dentro del ámbito humano cae tiene ulterior resonancia, rinde tempranos o tardíos frutos, no importa desde qué tan profunda y oscura región actúe.

De semejante modo que en la conciencia individual se estructuran en el alma colectiva las diversas instancias. Nada ahí se olvida tampoco. Todo guarda su recíproca acción y así el alma colectiva no es, como no lo es la individual, simple suma de elementos dispersos, sino orgánica resultante del orden y concierto de esos

elementos dentro de una estructura dotada de sentido, orientada hacia un fin.

Las sociedades primitivas no escapan a este ordenamiento. En ellas las altas conciencias, los individuos excepcionales son el equivalente de las regiones luminosas de la conciencia individual, mientras que la masa ignorante y sobrecogida ante el mundo que la circunda representa las oscuras tendencias, los vigorosos impulsos, los elementos indefinidos pero actuantes, que mueven al ser humano con su fuerza oculta, pero eficaz. En estos núcleos colectivos —como por lo demás ocurre en cualquier sociedad humana— una distancia enorme separa el pensamiento del común de las gentes del de sus guías: sacerdotales, magos y jefes.

Lévy Bruhl ha dicho que para la mentalidad primitiva lo sobrenatural es lo natural. Con esta aparente paradoja quiso hacer resaltar la tenue diferencia que separa a ese pensamiento —el primitivo— del pensamiento lógico. Cuando se supuso que lo ilógico era la característica de la mentalidad primitiva, de las sociedades salvajes, se incurría en el mismo error que cuando se creyó que la sicología infantil era una reducción de la adulta. Ocurre que el hombre primitivo analiza su circunstancia con iguales armas lógicas que el civilizado, solamente que aquél aprehende de preferencia aquellos datos que por su intensidad objetiva, o por su brillante coloración afectiva, resaltan más en el conjunto de la malla del mundo. De ese modo las representaciones de ese hombre primitivo que aún valora más por lo que siente que por lo que toca, mejor por lo que ve que por lo que mira, y con mayor frecuencia por lo que oye que por lo que escucha, son como telas a las que faltaran los más delicados hilos de la intrincada trama. Porque en los sentidos del hombre primitivo es muy corta la distancia entre sensación y percepción, como en su conciencia aún no se distinguen claramente sentimientos y pensamientos. En el lugar de aquellos numerosos huecos la mente primitiva pone en la malla del mundo externo vivos colores; los colores del afecto paralizante, de los deseos proyectados, de las inhibiciones del temor y el miedo, y mezclado con ellos todo un complejo y oscuro anhelo de llegar a apretar esas mallas en un conjunto cada vez más adecuado a las apremiantes necesidades del hombre desamparado que esforzadamente, con sus débiles recursos, la va tejiendo.

¡Asombra pensar que hasta los estudios de Lévy Bruhl, el hombre que se bautizaba a sí mismo lógico y razonante, no haya ad-

vertido que precisamente el valor de lo sobrenatural, su naturalización —de la que se hacía burla— es el germen del pensamiento lógico; el abismo que separa al hombre del animal! En efecto, los animales ante el mundo que les rodea actúan por reflejos condicionados más o menos complejos: un ruido coincidente con un malestar les hace huir, un olor asociado a la comida les produce reacciones de acercamiento; pero nada de esto les sobrecoge ni impone, sobre nada proyectan su ser y sólo logran adecuar sus funcionalismos a las circunstancias favorables o desfavorables respondiendo con tropismos más o menos complicados, negativos o positivos. El hombre primitivo, en cambio, que empavorecido en una selva azotada por la furia de la tormenta, ante la muerte repentina de su vecino huye, pero luego, con pasos cautos regresa y achaca esa muerte al ulular del viento, al parejo que se representa a éste como un espíritu dañino, está proyectando su mundo y con él su propia alma a las cosas, y, de ese modo, está planteando una interrogante grávida del imperativo de respuesta que todas las interrogaciones llevan implícito. Ese hombre no hace sino sustituir con trozos de sí mismo, de su miedo cósmico exteriorizado, los eslabones —perdidos para su percepción— que median entre causa y efecto; pero en rigor ha seguido el mismo proceso lógico que el moderno científico cuando rellena con hipótesis y supuestos filosóficos los huecos dejados por sus finos e instrumentales experimentos de laboratorio. Solamente que este último trabaja en una tela de apretados hilos, porque en su telar se ha ido acumulando paulatinamente el material nacido de cada una de aquellas proyecciones afectivas que —como semillas grávidas— plantaran sus antecesores con su azoro, su animismo y sus coloridas interpolaciones antropomórficas de las circunstancias adversas. Y asimismo el hombre de ciencia moderno ha domado su miedo, ha vuelto dóciles sus afectos y ha convertido a sus impulsos y a aquéllos en fieles servidores de su pensamiento. Solamente muy por debajo de sus estructuras razonantes, frías, precisas y lógicas es dable descubrir de vez en cuando, mediante la microscópica mirada de un Freud, el bullir cálido de afecto y el instinto que aún señala rutas y marca direcciones al destino humano.

Desde el pobre salvaje empavorecido ante el enigma del espíritu de la selva, pasando por el mago y el técnico rudimentario, hasta los actuales genios de la ciencia, el pensamiento humano ha construido un edificio científico con el mortero de las almas y la carne de cada uno de los hombres que escogieron la ciencia como

fin. A partir de ese mismo hombre primitivo que adora en tantos dioses como ruidos le atemorizan, pasando por el sacerdote azteca —inmolador de guerreros— hasta el sublimado concepto del sacerdote católico en el sacrificio de la comunión, un sin fin de deseos, fantasías, previsiones y proyecciones han formado los más armoniosos edificios religiosos. Y desde ese mismo pavor antropomórfico, desde ese lento dejar del hombre algo de su propio ser en la maraña de la selva, se puede rastrear el desmedrado cauce que conduce al profundo pensamiento filosófico de nuestros modernos especuladores.

Nace un hijo del hombre y ante él se extiende la más larga infancia psicológica que se conoce. Infancia poblada de misterios, llena de obstáculos y umbrosos lugares como los de la selva del hombre primitivo. El niño humano, como aquél, tiene miedos y deseos y proyecta también su ánimo al mundo circundante. Ordena los datos vagos que percibe en un esquema sencillo, pero ambivalente: de un lado las cosas que le desagradan, por el otro, las que le complacen y dan alegría. Aquí esos extraños seres gigantes, autoritarios, ruidosos que aparecen ante él intermitentemente, sobrecojiendo su infantil corazón y muy junto a sí mismo el seno materno, el regazo tibio que aviva quién sabe cuáles escondidos rescoldos de anhelos por el retorno al claustro líquido y femenino. Lentamente el niño evoluciona conciliando dentro de su ser y en la medida de sus fuerzas este par antagónico de proyecciones: las de índole masculina, atemorizantes y desagradables, y las de naturaleza femenina, placenteras y protectoras. La infancia del hombre transcurre presidida por los símbolos femeninos. En su simbología profunda traducida a signos dibujados el niño es todo curvas, concavidades acogedoras, líneas ondulantes enrolladas sobre sí mismas como los ovillos de los que la madre saca con ágiles dedos el abrigo de lana, los zapatitos de estambre o el edredón tejido. Como el hombre primitivo, el niño busca los lugares acuevados: desvanes y sótanos son propicios recintos para su nostalgia inconciente del claustro materno. Y cada vez que, candoroso, juega a las escondidillas renueva el placer regresivo de no ser alcanzado por el mundo —como cuando aún no era—, o la emoción brusca de ser descubierto— como cuando la luz primera encegueció sus ojos, al tiempo que el aire dilataba dolorosamente los pulmones.

Poco a poco —así decía un libro infantil— los símbolos masculinos se van infiltrando en el mundo del juego del niño. En las ron-

das que se hacen y deshacen en aparentemente inútil ritmo, ya se advierte una vaga reminiscencia de las peculiaridades del juego erótico y en las melodías de la víbora, víbora de la mar, resuena aún más claramente el símbolo masculino, asediando con reptante movimiento el defendido cerco de la arcada femenina.

La crisis de la adolescencia marca en el hombre la inversión de su simbología. Por eso a veces durante ella se hace el joven más femenino, o bien reacciona con la máscara grotesca de una exagerada virilidad, o acaso huya temporalmente de su casa como para revalorar los signos nuevos que la sociedad —hecha a imagen y semejanza del hombre y por ello estructurada varonilmente— le impone. Al regreso de estos movimientos de huida, reales o frustrados, que el siquiatra mexicano Tomás Córdoba, estudia bajo el nombre de complejo del hijo pródigo, el adolescente, si nada detiene su evolución, ajustará su vida a una simbología masculina principalmente, en tanto que los factores femeninos pasan a un segundo plano, aunque nunca dejen de actuar totalmente. Los símbolos del hombre, entonces, se manifiestan en los planos visuales por el predominio de las líneas combinadas geométrica y ordenadamente. Las pelotas redondas de la infancia dejan paso a los cohetes jubilosos, móviles y masculinos del estudiante; los aros y las combas a las armas y los fuetes; las cuevas y los sótanos a las erectas casas de hierro, cemento y cristal. Es que en la evolución del hombre priva, incluso en un sentido estrictamente biológico, un norte magnético masculino y aun en las mujeres —más duramente atadas a su destino biológico: la maternidad— se inicia tardíamente este proceso de virilización al parecer orientado hacia fines sociales. Por eso llega un momento en la vida del hombre en que la víbora, víbora de la mar por fin sí puede pasar la linde que separa el mundo mágico, animista y femenino infantil, del mundo ordenado, anguloso y masculino del adulto.

Quiero decir, ahora que estas víboras infantiles lo traen a la memoria, que no he perdido —aunque así lo parezca— la ruta mítica de Quetzalcóatl, serpiente con atributo de ala, sino que lo anterior resume los procesos que se realizan en las sociedades primitivas en el conciso, limitado caso individual. Ahora reencuentro a Quetzalcóatl en los pasos del pueblo al que más tarde ha de guiar, bien sea durante las exigencias inmediatas del gobierno, o bien en las realidades síquicas del mito. Todavía los pueblos que le han de dar existencia, con la paciente decantación en la jícara del mito

del material bruto de sus deseos, sus temores y sus esperanzas, vagan por las estepas heladas que unen y separan a la vez a Asia y América. Su mente primitiva acaso en la infancia, está vinculada a los símbolos de significación más rudimentariamente femenina. Por eso reverencia a la luz, enemiga implacable del denso infierno de fantasmas y espíritus dañinos, habitantes de la ceguedad nocturna. Adora al sol que traza, rítmico y fiel, una elipse suave y femenina en la comba del cielo y además ahuyenta los duros genios del frío. En fin, ante las proyecciones agigantadas del mundo que le rodea, todavía los pueblos de Quetzalcóatl viven inmersos en un pensamiento animista en el que ni siquiera se deslindan magia y religión, y todavía vuelven, como el niño, sus ojos angustiados a los recintos como cuevas, como senos maternos, en donde todo es inconciencia y el hombre no es alcanzado por los estímulos hostiles del mundo circundante. Aun se refugian esos pueblos en el regazo amoroso de la madre tierra.

Más tarde, después de cruzar las praderas del norte del Continente, cuando en la mente social se han empezado a incrustar las imágenes masculinas arquetípicas, comienzan esas colectividades a proyectar en sus dioses la ambivalente disposición de sus afectos. Tales dioses son terribles e infunden pavor y son incontables a la vez que uno solo condensa las más disímiles cualidades. Del mismo modo en los sueños del hombre moderno desfilan numerosas imágenes que únicamente representan un objeto o, al contrario, en una sola se aglutinan los caracteres y las esencias de múltiples procedencias. Aquellos dioses son deidades de adolescencia de un pueblo, en tanto que ya principian a preponderar en ellos los atributos masculinos; pero también por cuanto que estos caracteres viriles aún son deformados en la dimensión del pavor y lo horrible. Los pueblos tienen los dioses que ellos mismos fabrican con la sustancia de sus sueños y el sudor de sus temores y angustias. No es un azar que Quetzalcóatl haya nacido con madurez de atributos entre los toltecas, entre los constructores. La civilización de éstos forma un marco armonioso lo mismo a la leyenda de Quetzalcóatl hombre, que al mito de su transfiguración en dios. Fue el de los toltecas, entre los primitivos pobladores del territorio de México, uno de los pueblos que más alta evolución alcanzó, sobre todo desde este punto de vista psicológico de la inversión de valores que durante la adolescencia —ya sea individual o colectiva— se opera. Pero, a partir de ese pueblo, Quetzalcóatl, primero leyenda —es decir de-

cantación y fijación de virtudes humanas en la memoria colectiva, y después mito, o lo que es lo mismo trascendencia de imágenes colectivas al plano religioso—, Quetzalcóatl se impulsa desde su pueblo de nacimiento y recorre como un relámpago civilizador el recinto religioso de las más diversas razas habitantes del México antiguo.

Cuando los españoles asedian la ciudad montada en agua de los aztecas, ya Quetzalcóatl fulgura en el cielo religioso de ellos. Conformado en los moldes síquicos de sus nuevos creyentes y señalado además por las presiones de las deidades aztecas que le rodean, siempre es posible reconocer en él los característicos rasgos viriles. Igual le ocurre, también, cuando llega a tierras mayas: había de cambiar si acaso de nombre —Kukulcán—, pero conservará firmes los atributos que le distinguen en el vasto olimpo de la mitología india.

Quetzalcóatl es un dios creador. Ningún otro como él es benéfico y amante, sabio y varonil. Enseña a su pueblo la ciencia, la agricultura y, con el ceremonial religioso, pone la simiente de una interpretación racional del mundo. En su nombre junta ala y serpiente, porque, de acuerdo con alguna leyenda, ha nacido de virgen como corresponde a un dios. En la síntesis mítica del hombre, que no puede eludir la pujanza del subconciente, se alude al origen puro del dios en el signo de la pluma ingrávida y se hace referencia a su encarnación terrena en el de la serpiente que se arrastra. Este nacer de virgen se expresa desde un punto de vista sicológico, con un recurso ambivalente contenido también en la imagen de culebra emplumada que la caracteriza. En efecto, las serpientes, las víboras, todos los animales reptantes, que ponen incomprendido miedo en los sueños del hombre, siempre han tenido un claro significado sexual masculino. No sólo en las imágenes mitológicas de los hombres de todo el mundo, y aun en los orígenes de las actuales religiones cristianas, sino en lo más hondo de la conciencia humana, la serpiente ostenta su prestigio simbólico sexual. No de otro modo algunos esquizofrénicos, tristes recapituladores de ensueños, mitos y fantasías de la humanidad, exteriorizan con extraña clarividencia las protoimágenes, comúnmente olvidadas en el fondo del inconciente colectivo. En esas imágenes arcaicas, buceadas por los esquizofrénicos, se advierte qué antigua es la contaminación significativa de la forma de la serpiente con su expresión simbólica de virilidad. Pero en Quetzalcóatl, la serpiente condensa otros elementos supeditados a un sentido expresivo coherente con la estructura

del mito. Por un lado la serpiente es atributo viril fecundo, engendradora, del mismo modo que las barbas que en algunas figuras posee y a las cuales un pensamiento simplista atribuyó supestos atisbos proféticos de la Conquista. Pero por el otro lado, la serpiente es también en Quetzalcóatl, igual que sus plumas, la explicación condensada del mito de su procedencia virginal. Porque los dioses nace espontáneamente o nacen de virgen, que viene a ser lo mismo, y sólo denuncian su linaje humano cuando se cae en cuenta de cómo las circunstancias de su nacimiento son idénticas a las que originan las imágenes de los sueños, las alucinaciones de los locos o los complejos mecanismos de las fantasías de los genios. Así la serpiente de Quetzalcóatl condensa los atributos significativos masculinos y los del sexo opuesto en un solo objeto. La serpiente emplumada, de acuerdo con las múltiples variantes de posición que adopta su elástico cuerpo, reúne en sí los dos símbolos, hembra y macho. Sobre el círculo de la femineidad, arquetipo ovular, formado por el cuerpo de la serpiente, se yergue el signo masculino, alerta y móvil, formado por el resto de la serpiente y su cabeza. De este modo resuelve la mente del hombre el enigma de los dioses nacidos de ella misma que se le aparecen proyectados como entes extraños a la condición humana, como seres engendrados por vírgenes o por la densa aglutinación del polvo de las estrellas.

Si existe una aglutinación que dé vida a los dioses, es la condensación mental de diversos conceptos en una imagen significativa. Otras muchas condensaciones de índole psicológica se realizan en Quetzalcóatl, y junto con eso el hecho sorprendente de que no sea un dios de pavor. Algunos otros suelen reunir las dos condiciones: son protectores y amantes, y a la vez terribles devastadores vengativos. Los hay que auspician la lluvia bienhechora al mismo tiempo que las inundaciones provocadoras de hambre. En Quetzalcóatl las características de civilizador, de diseminador de la ciencia, la industria y la agricultura no tienen, de hecho, contrapartida terrorífica o de crueldad. Es el dios más sereno, menos monstruoso, más humano de cuantos constelan el firmamento mítico de los antiguos mexicanos.

Una realidad trasciende del mito de Quetzalcóatl, la constituida por el hecho de que la conciencia colectiva empezaba a conjugar en un todo congruente los dispersos datos que hasta entonces había acarreado su índole mágica. Se iniciaba en el indio mexicano de antes de la conquista la subordinación del pensamiento afectivo,

aterrorizado y femenino, a las instancias abstractas, técnicas y masculinas. No todo se había logrado de seguro, y en este aspecto hay que recordar cómo, incluso en los países más cultos, densas capas sociales viven todavía sometidas al yugo de la superstición, al razonamiento por analogía y otras variantes modernas del pensamiento mágico. Entre los primitivos mexicanos debió ocurrir algo semejante: junto al pensamiento elevado de algunos, convivía la masa con sus trabajos, sus miedos y sus inhibiciones. Pero el hecho de que una imagen mítica —Quetzalcóatl— condensara los atributos de la virilidad, de la ciencia, de la técnica y de la agricultura hace pensar que, en todo caso, aquellos individuos excepcionales sólo eran los videntes lúcidos de una realidad sicológica social en pleno ascenso.

En los inicios del siglo XVI era Quetzalcóatl quien presidía la evolución de los aztecas. No importa que esto sea una mentira histórica si se considera el aspecto jerárquico de los dioses y la imponente predominancia del terrible Huitzilopochtli, todavía útil para los quehaceres bélicos de sometimiento de otros pueblos.

En cambio, el valor de esa afirmación está contenido en la realidad síquica que le es inherente, ya que, si bien en lo que a la guerra atañe, el fiero dios sol regía las costumbres, en lo referente a la vida de paz y progreso cada día se notaba más la huella de la mano del constructor Quetzalcóatl. Él presidía el deslinde laborioso de ciencia y magia, de hechicería y religión, y bajo su manto alado y fertilizante prosperaba la joven Tenochtitlán de narcisistas reflejos lacustres. Era la colectividad azteca en esas primeras décadas de los 1500 como un joven adolescente que al fin advierte la posibilidad de conciliar en un solo ritmo la antagonica fuerza de lo femenino y lo masculino.

“No falleció por decaimiento, no fue estorbada en su desarrollo. Murió asesinada en la plenitud de su evolución, destruida como una flor que un transeúnte decapita con su vara.” Con esas palabras doloridas por lo que pudo ser, habla Spengler del fin de la cultura azteca.

Llegaron los españoles y consigo traían tal desproporción de elementos culturales, tanto peso de material técnico, que fue suficiente un puñado de ellos, ni siquiera conectado oficialmente con su patria, para realizar la conquista. Por eso, añade Spengler: “un par de malos cañones, un centenar de arcabuces, bastaron para dar remate a la tragedia”.

Pero no sólo trajeron los españoles, dentro del hierro de sus armaduras y sobre el lomo sudoroso de sus caballos, el esforzado coraje guerrero que les caracterizó. Junto a ellos, como anticipos religiosos de las soldaderas de la revolución, vinieron los tenaces y oscuros frailes, portadores de nuevos símbolos religiosos. Los conceptos cristianos decantados a través de muchos siglos, sublimados por su reiterado paso a través de colectividades cada vez más complejas, fueron impuestos al indio por medio de las armas. Sus dioses —los del indio— hubieron de huir para dejar lugar al manso Jesucristo, rudamente predicado, y para atisbar pacientes la ocasión de ejercer su escondida fuerza. Para deformar y obstruir desde su panteón clandestino el fluido curso de la evolución del pueblo mexicano.

Los conceptos religiosos traídos por los españoles ya habían pasado incluso la etapa antropomórfica. Una abstrusa trinidad resumida a la vez en un solo dios verdadero, marca el remate de la sublimación religiosa católica, cuando los fieros capitanes de España caracolean sus caballos ante la mirada pávida de los embajadores de Moctezuma. Y esos conceptos en los cuales las condensaciones no se verifican por simple acúmulo de asientos afectivos, sino por un depurado proceso de sublimación a través del misticismo, son los que se pretendió sembrar en el pensamiento del pueblo vencido.

Ahora que, junto a esos conceptos, junto a esa técnica y ciencia, los españoles también traían sus afectos, su inconciencia, sus deseos, su alma que era la única capaz de ligar con el alma india. Es por el camino de esta coincidencia de alma que es posible llegar a conciliar el espíritu de los españoles y entender su rápida asimilación por lo indio en un conjunto: lo mexicano.

La derrota se señala en el alma de los pueblos con idéntica huella que los traumas síquicos en la conciencia de los individuos y si ella tiene lugar —como la de los mexicanos— en el preciso momento en que se tentalea una nueva etapa evolutiva, la derrota entonces, como el trauma en las personas, tiene la negativa virtud de hacer retroceder a los pueblos a etapas más primitivas de su desarrollo.

Sicológicamente, la colonia se caracteriza por la retracción del indio al protegido seno del pensamiento mágico, al cóncavo clastro materno, y del nuevo complejo social que le rodea sólo ha de captar en adelante aquellos elementos afines a su condición mágica de replegamiento defensivo.

Pero el ardor y coraje de los frailes de la conquista no desmerece de la pujanza y la audacia de sus capitanes y, crucifijo en mano, acosan al primitivo pensamiento hasta amoldarlo —en apariencia al menos— al evangelio que predicán. Lentamente el pensamiento del mexicano va ajustando los conceptos abstractos vacíos de contenido afectivo aparente, visible, a la forma de sus sentimientos e impulsos acostumbrados a proyectarse. Y como al indio se le confía, junto a oficios menores y más rudos, el labrado de las piedras y la escultura de los santos, los dioses indios ocultos encuentran por fin el resquicio por el cual colarse y manifestar su sobrevivencia.

Las iglesias se cubren de piedras en que puede advertirse, disimulada, la proyección del sentimiento de angustia y desamparo del indio. Y, como si fuera poco, el tezontle rojo salpica los recintos católicos con fulgores parecidos a fragmentos de piedra del sacrificio. Ninguno de los símbolos católicos masculinos dicen nada al alma retraída, asustada y medrosa del indio, porque él busca signos acogedores de índole femenina. El alma colectiva del mexicano —como mucho antes ocurrió respecto a Quetzalcóatl— está saturada de vivencias, aspiraciones y anhelos de un símbolo acogedor, amante y femenino que dulcifique la temerosa oscuridad en que se encuentra. Se inicia así el ajuste lento del indio a las formas españolas, y este acomodo, como no podía ser menos, comienza en el punto coincidente: inconciente colectivo de ambos pueblos. Tentaleando en el complejo mundo de los símbolos católicos al fin encuentra meta para sus impulsos religiosos, adecuada a la resistencia y las características de su paso: la Virgen María. Ella es dulce, graciosa y ha sufrido también. Sus líneas son ondulantes y femeninas y nada en ella impone miedo ni angustia. Antes de que la Virgen de Guadalupe se apareciera a indio determinado alguno, ya era una realidad síquica en la mente colectiva, y cuando al fin se imprime en el ayate del indio Juan Diego, adopta la disposición oval, el color discreto, la cóncava resonancia femenina adecuada para albergar la secular miseria y el ansia inefable y regresiva de símbolos femeninos del mexicano. Dios, en cambio, es un dios de terror, de castigo. A él se le invoca para propiciarlo y se multiplica en innumerables dioses que tienen funciones específicas, auxiliados además por los santos que ocupan el lugar de las deidades menores, intercesoras ante los dioses mayores.

La imagen de la Virgen de Guadalupe es así la antítesis de la de Quetzalcóatl en cuanto a su profundo contenido sicológico;

en aquélla la suave conformación sobre líneas circulares, modela y rescucita una protoimagen puramente femenina, fielmente entroncada al germen ovular. En esa imagen el indio, derrotado y además escarnecido con leyes que cuando muy benignas lo tratan como a menor de edad, fija su retroceso evolutivo que con la protoimagen de la serpiente emplumada ya había cumplido su primera etapa de masculinización.

La Virgen de Guadalupe impera en la conciencia religiosa de los mexicanos sobre cualquier otro símbolo y con este imperio señala el brusco retroceso del pueblo derrotado a formas de vida primitivas, regidas como la edad infantil por símbolos femeninos, maternos, que expresan elocuentes el movimiento de fuga de la realidad. Esta valencia femenina de la simbología psicológica del mexicano se puede rastrear en los más diversos aspectos de su vida. Me referiré a algunos sin pretender agotarlos. En la vida doméstica la madre mexicana impone su autoridad por un tiempo anormalmente largo, sus amorosos cuidados se extienden hasta cuando se convierten en traba para el libre vuelo del joven, atado por lo demás, voluntariamente —pues es muy cómodo— al placentero regazo materno. No deja la madre mexicana, en su asidua ternura, que se endurezcan sus hijos en la confrontación de los valores masculinos y agresivos que informan al mundo moderno, como tampoco permite que el niño habitúe su aparato digestivo a la comida variada, prolongando anormalmente el amamantamiento. En la política el intolerante jacobino del Congreso de la Unión se caracteriza por la dócil sumisión hogareña a los símbolos religiosos que en cursis cromos tapizan las paredes de su casa. Por si fuera poco, el político mexicano actúa guiado por el pensamiento mágico. Para él las cosas y las personas son capaces de transmitir por contaminación sus virtudes y poderes, y de ahí nace el acechar constante de una sonrisa del jefe o de un apretón de manos del mandamás y, cuando se ha modernizado mucho este pensamiento, se desea ardientemente una foto en la que se vea la contigüidad del interesado con el Presidente de la República como si éste dejara algo de su autoridad al afortunado acompañante fortuito.

El lenguaje del mexicano es elíptico y huidizo, no por carencia de léxico que, antes al contrario, está enriquecido por miles de mexicanismos, sino para cubrir así la inseguridad y para ocultar las propias intenciones. El mexicano al hablar coquetea, o bien lanza

buscapiés, o si se quiere torea, pero no se enfrenta con la realidad. El coqueteo, los buscapiés engañosos y escurridizos, y el toreo manifiestan bien a las claras el signo femenino que los preside en su esencia.

El capitalista mexicano también denuncia en sus procedimientos este retorno del pensamiento colectivo a cauces antiguos. Conformando sus corrientes a ellos se encueva y deja que su dinero embote su peculiar movilidad, en la amortización en edificios que no por muy modernos dejan de recordar las cuevas, o los desvanes y sótanos infantiles, desde el punto de vista de la actitud sicológica retraída, atemorizada o presuntuosa que denuncian.

Toda la vida mexicana se encuentra impregnada de signos que advierten de su retroceso a etapas mágicas, entorpecedoras de la marcha fluida del progreso. Junto a esa vida se encuentra como un tesoro abandonado el gran depósito de energías, de sentimientos, de impulsos y de imágenes colectivas arquetípicas del indio silencioso y contemplativo. Escondidos en su hierática figura están los viejos dioses mexicanos. Alguna que otra vez escapan y ponen el asombro de su magnificencia en el colorido de la paleta de nuestros pintores, o en el acento epopéyico de la leyenda de un Zapata, de quien el pueblo —justo y certero— sólo quiere recordar las virtudes. Otras veces juguetean paganos y primitivos en los Cristos indios, en sus tendones anudados como serpientes mexicanas.

Y hasta en ocasiones se siente la presencia civilizadora de Quetzalcóatl en las presas gigantescas que domestican las torrenteras; en los viriles ferrocarriles fecundantes de pueblos, y en el alado zumbido de los aviones.

Pero las más de las veces vuelven a esconderse los viejos dioses en el cóncavo recipiente de los indios asidos a la tierra y permanecen mudos e inertes. Yo tengo el íntimo convencimiento de que un día esos viejos dioses —esas fuerzas síquicas jóvenes y aun no utilizadas— se enseñorearán de México ya sublimados en conceptos colectivos, justicieros y racionales, y pienso que ese día marcarán la ruta próspera por la que se perdió Quetzalcóatl, allá donde se juntan lo negro y lo rojo. O, para decirlo al reticente estilo mexicano, eso sucederá. ¿Cuándo? ¡Quién sabe!..., un día de éstos...

IV

En la nube de un cohete

Tronchada la infancia de lo indio antes de cumplirse su derrotero, aparece el mexicano como un niño proletario sin juegos, juguetes ni sonrisas, inmerso en la vida adulta de trabajos y objetivos inadecuados a su ritmo de crecimiento. No existe en el mexicano una cultura armónicamente evolucionada junto con el continuo vivenciar propio y sostenida en un proceso de maduración ni enriquecida en el adiestramiento de la experiencia y el ejercicio libre, juguetón, de los valores que la informan. Al contrario, se consume bruscamente la conformación de su alma primitiva, dispuesta en moldes característicos, al espíritu occidental de evolución y carriles muy apartados de las esencias anímicas indias. ¡Repentina trasposición de la líquida sustancia india albergada en barro al recipiente de acero español! Resulta así un ser contradictorio en que lo expresivo se manifiesta —por carencia de ajuste con instrumentos espirituales de exteriorización— torcido, desajustado e inarmónico. Por eso quien intente asir al mexicano por sus formas de darse al exterior corre, al parecer, el albur de clavarse, como se dice vulgarmente, cuando alguien se equivoca en el juego o duelo de palabras así llamado: albur. Porque lo expresivo del mexicano, cualquiera que sea su medio, se caracteriza por la evasión, el uso de escondidos senderos, del enmascaramiento y del disimulo de la realidad vivida, los sentimientos sentidos, el deseo querido y la razón pensada. “Disimula tu tristeza”, aconseja una canción y en México se disimula no sólo la tristeza, sino la alegría, la conducta, el afecto y el pensamiento.

En la palabra culmina la capacidad de expresión del hombre al tiempo que éste adquiere el más sutil instrumento de disimulo. Con la palabra, el hombre se funde a la sociedad, se hace masa y a la vez encuentra máscara y embozo que propicien su intimidad y definan así, ante el trasfondo colectivo, el perfil de su individual

disposición. El lenguaje es, de tal modo, soledad en la medida misma que es compañía; aislamiento tanto como comunicación. Es en dos palabras fantasía y verdad.

Se dice fantasía porque no se alude aquí a la mentira tajante, huera de sentido social, simple error perceptivo o deliberado empeño en el engaño, sino al lenguaje que nace del choque entre el imperativo de convivencia humana y el de conservar lo íntimo escondido en el repliegue más individual y solitario del hombre. Ya que lo íntimo es la sola fuerza que impide en el hombre la disolución de la individualidad, aunque, por otra parte, lo social lo proporcione el fondo sobre el cual destacar y la ocasión de expresar los valores peculiares, inéditos de la personalidad. Por donde se advierte que lo individual está enlazado directamente a la intimidad, a la fantasía y a la soledad, mientras que lo personal se vincula a la convivencia, la comunicación y la verdad.

El mexicano, ser que históricamente vive en soledad y apartamiento, escoge el camino de la fantasía en el lenguaje que le es impuesto. Conserva así su núcleo íntimo indemne y a la vez rescata su soledad y deja entreabierta la puerta de la convivencia. Pero las voces del disimulo con las que se expresa son paradójicamente las más significativas. No tiene sentido examinar los componentes de una estructura psicológica en sus elementos simples, éstos resultan siempre idénticos no importa de dónde hayan sido tomados. Los impulsos de sociabilidad de un inglés y los de un chino son, en su esencia, los mismos y sólo su elaboración a través de una serie de estructuras e inhibiciones conducen a la extremada frialdad social británica o a la chinesca etiqueta oriental. Por eso las voces de lo obsceno, de la ira, de la pasión, tienen idioma común, se expresan con iguales símbolos: las heces fecales o los órganos sexuales, la agresión oral a la madre o la blasfemia de lo divino, el rebajamiento del objeto erótico o la amenaza de sustitución. Son voces todavía muy cercanas a los instintos que las gobiernan y aún no marcadas por la configuración total de la estructura. En cambio, en el disimulo el impulso pliega su energía al intrincado laberinto de la organización y algo de la carne, de lo propio de ella, sale adherido a su embozo. Lo implícito, lo reprimido, lo oculto adquiere así voz propia, individual. El lenguaje, el traje de fantasía vestido por el disimulo, lo traiciona y delata la textura íntima de lo que trata de difrazar. Pero, ¿por qué el mexicano usa las vías de expresión indirectas con más frecuencia que las otras y eso no sólo en lo que res-

pecta al lenguaje? Desde luego, ocurre pensar que esos caminos torcidos de expresión, el disimulo de que hace gala, provengan en el mexicano del sentimiento de inseguridad originado en la distancia que separa a su alma, a sus fuerzas vitales, de las formas espirituales expresivas de que dispone. Mientras que aquélla le empuja en una dirección que por truncada desconoce, norte sin estrella polar, estas formas le acarrearán a lugares divergentes. De un lado, un impulso vigoroso que le acerca al seno insondable de lo indio amormo, a la nada original; del otro, lo ajeno, lo adventicio con todo su cortejo de extravagancia y desprendimiento de la índole propia. O, lo que es lo mismo, nada y nada a ambos lados del sendero que pisa. Este caminar ciego engendra ansiedad en el mexicano, y como además vive en el mundo y le cercan las solicitudes apremiantes de una definición, se incrementa su ansia y disimula su inseguridad con palabras.

En él la individualidad ya es un núcleo fuerte, desarrollado en lo íntimo y crecido al amparo de la soledad y es ella la que grita ante la urgencia del apremio a que se defina, además de como individuo, como persona social. Grita con voces disfrazadas que intentan cubrir el temor y la ansiedad: "me importa madre". Este grito es la reversión de su anhelo de dependencia hacia la vertiente masoquista porque en la indefinición de cuál madre sea la que no le importa se advierte la madre común. De allí que quien así grita se ofenda a sí mismo, a su propio origen. Pero el grito, además, es equivalente de nada importa, por donde se identifican la nada y la madre. No sólo entonces se compone la actitud que ese grito expresa de masoquismo, de anhelo de dependencia, sino también de negativismo empecinado y de agresión a los demás que nos agreden a su vez y nos deforman con su imposición social. El *importamadrismo* está emparentado con la actitud masoquista ancestral e implica la misma indistinción de la personalidad primitiva dentro de lo social. Sus formas de expresión ~~no se~~ reducen en el mexicano a la fórmula oral: me importa madre. La actitud subyacente en ella invade las más diversas actividades. Ya Juan José Arreola advirtió en la rivalidad, que él llama mortal, esta aguda, inminente presencia de la nada que impulsa a cada rival —por un motivo no realizado— a buscar la definición de su vida en la muerte del contrario o incluso en la propia. En las formas atenuadas de la rivalidad se encuentra parejo fenómeno. Así uno de los más grandes pintores —mexicano hasta las cachas de su pistola de barro— acude al im-

portamadrismo para ningunear a sus rivales. Elogia a un oscuro quiromanciántico y pintor, y niega a los demás al decir de él que es el mejor pintor de México; pero, ¿hasta dónde, inadvertidamente para el autor del elogio ninguneador, se está ninguneando a sí mismo?

De esta ceguera obstinada, de la actitud negativa del mexicano se engendra la provisionalidad de su vida. En ella todo está como pegado con alfileres, dispuesto a la mutación inesperada. Por eso el momento presente no tiene más valor que el de su proyección reiterada, inacabable en un mañana que no tiene ubicación en el calendario síquico del mexicano. Crecido de la frustración de un futuro desembocado en el caos de la guerra y la conquista, el mexicano es un hombre de vida provisional y mudable. Alienta en él con más fuerza el anhelo de retorno que el de proyección, y condensa —certero— esta actitud cuando pregona en los letreros multicolores de sus pulquerías los *Recuerdos del porvenir*. Es como un lloroso, alcoholizado dolor del bien perdido, de la infancia autóctona cortada antes de que aglutinaran en ellas las disposiciones latentes, las semillas de la cultura y la flor del espíritu indio. Hombre provisional, en el mexicano la inminencia es la determinante característica y los sucesos cotidianos que no están suspensos sobre el filo de ella le dejan sin cuidado: perder el empleo o el amor; tener dinero o no tenerlo; cumplir un compromiso o no, todo le importa madre. La cosa es que la vida le brinde a uno la expectativa inmediata, que se desgaje a cada momento su misterio en las porciones antitéticas que lo forman y nada importa que el gajo caído del lado propio sea el agrio de la muerte o lo trágico. La simulación por este proceso se convierte en un callejón sin salida. Por evasión de una actitud definidora se acude a ella, por su medio se niega a los demás y esta negación se extiende oleaginosa y acaba por manchar la personalidad propia, a la que niega y socava.

La ansiedad perenne y la búsqueda incesante de lo inminente dado sin intermedio alguno inducen al movimiento de huida y elusión de la realidad que en el idioma del mexicano se manifiesta claramente. Las perífrasis, las reticencias, las elipsis, medios con los que interpone una barrera ante sí mismo y el asedio del mundo, pueblan su lenguaje y le hacen escurridizo, cuando no confuso y enmarañado. Los verbos auxiliares, más que auxiliar a otros verbos, por su abundancia, parecen paliar la angustia del mexicano ante

su urgencia de afirmación y así salen en líneas enfiladas, pero inconexas —muros tramposos de un laberinto verbal. Se puede caracterizar esta actitud evasiva del mexicano acudiendo a un juguete infantil: el buscapiés. Es posible que en otros países, fuera de México, también se use —con los mismos fines de trivial esparcimiento— este cohete: el buscapiés. De donde se deduce que lo mexicano de él reside en su nombre y no en su mecanismo, aprovechador de la huidiza condición de la pólvora encendida. Porque en el acto de bautizar, con frecuencia, se caracteriza más el nombrador que la cosa nombrada. Quizá esto provenga del antiguo origen sicológico del nombre: en un principio el hombre debió nombrar a las cosas por medio de adjetivos. Las cualidades, el color, la utilidad, la simple apariencia resaltante, fueron las primeras notas nominativas y eran, por cierto, hijas legítimas de condiciones adjetivas. El nombre propio ha perdido carácter; nos es impuesto en una edad en que no hay siquiera huellas de la índole, del sello de la personalidad. El apodo, nombre que resulta de nuestra más alta expresión personal, de nuestra convivencia, tiene mayor resonancia y mejor virtud caracterizadora. El apodo, por regresiones sicológicas, está más emparentado con el adjetivo que con la pura sustantivación del hombre. Pero por esto mismo adquiere una doble función: por un lado, la de asir los elementos peculiares del objeto al que es atribuido, y por el otro, la función reactiva evidenciadora también de los rasgos sustantivos de quien lo atribuye. Un doble prestigio informa al buscapiés: su condición movediza, rastrea y chisporroteante, y el hecho de que los mexicanos empleen esa palabra para otros menesteres, quizá menos frívolos que los del simple quemar cohetes. Es decir, en el buscapiés el mexicano ha visto algo objetivo, el mecanismo del cohete, que coincide con algo subjetivo y de esa conjunción ha nacido el nombre. Si se quisiera ser muy sutil en la interpretación sicológica del buscapiés, se podía hacer una relación simbólica fuegopiés, a la manera de Freud, y hablar del contenido sexual ambivalente del cohete y su nombre. O bien, de acuerdo con Jung, remontaríamos su origen a un inconciente colectivo traumatizado por la legendaria quema de los pies del joven emperador azteca. Esto sería bonito, como dice un amigo, hasta el grado de parecer verdadero. Sin embargo, importa más destacar la persistencia de una misma actitud síquica a través de diferentes actos de la vida del mexicano.

Juguete infantil, el buscapiés, trasciende a las formas sociales más complicadas de la vida mexicana. Iniciar en México una con-

versación, un negocio, una actividad política, equivale siempre a echar un buscapiés. El habla del mexicano recuerda mucho al buscapiés: una serie de asentimientos —que buscan los pies del interlocutor— animada por silencios huidizos o chisporroteantes chistes que eluden la plena responsabilidad. En el hombre español la discusión siempre resulta un cohete explosivo, en el que los estallidos los dan los finales de las períodos y las manos aporreadoras de mesas. En el mexicano transcurre como un silbar de pólvora encerrada en un cilindro abierto en sus extremos: el buscapiés. En ninguno de los dos, es cierto, termina la discusión en acuerdos. En el primero porque acaban por dominar los ruidos, en el segundo porque a la postre vencen los silencios.

La reminiscencia estudiantil del buscapiés se encuentra en el “torito”, perezosa manera de estudiar, mediante la que algunas veces se aprende lo que se ignora y otras se encuentran los pies de la ignorancia del compañero. El “torito” estudiantil, por lo demás, es de la misma vacada de los toros de feria, hechos de carrizo, cartón y papel de china y enjaezados con cohetes y buscapiés de formas y colores variados. Hay que señalar de paso, en apoyo a la forma como el mexicano se caracteriza al nombrar, el hecho de que los juegos de artificio son en México fuegos artificiales. Es decir, no sólo son diversiones debidas a una artesanía, sino cosas falsas, imaginarias, verdaderos buscapiés de la alegría escondida en el seno de la tristeza abonada por la miseria secular.

Cuando la forma verbal echar un buscapiés asciende de categoría, en el terreno práctico, se convierte en *echar un pial*. Ambas formas buscan los pies, pero en el pial se trata de encontrarlos también y sujetarlos más efectivamente con la realidad del lazo.

En el lenguaje resuena esta diferencia: se echa un buscapiés en un primer tanteo, es la exploración de las posibilidades que deja abierta la puerta de escape; el pial viene después y puede consistir en la obtención de un préstamo, o el amarrar de un compromiso político, o el definitivo vencer a un enemigo.

En las formas sociales, en las costumbres, en los actos todos de convivencia es posible rastrear esta peculiar forma anímica del mexicano: reticencia mezclada con atrevimiento, mejor dicho, con un desenfado formulador de la expectación de la inminencia.

Y ya que se está en estos asuntos de la pólvora, ¿cómo no recordar la forma como el mexicano expresa por el estallido de los

cohetes su sedienta ansiedad de lo inminente, del minuto que acecha en cada suceder? La gente pobre es la única que sabe de fiestas, fiestas de papel de china, de olor a cacahuate, lima y naranja, y de entrecruzados ecos de cohete y gritos estallantes. La otra, la gente de arriba, juega canasta uruguaya; pero esta gente pobre, aburrida de cargar la vacía canasta de lo que no come, hace fiestas, trueno cohetes, quema fuegos artificiales. Pone sobre sus hombros los toritos de carrizo y embiste con ellos para manifestar resentimiento. Los cohetes con su escondida tensión le dan el símbolo de su alma comprimida en el tubo de un callejón sin salida, el tubo del disimulo. Por un instante parece que la inminencia va a encontrar acomodo en lo cotidiano, que al fin se va a convertir en suceso encadenado y lógico, en el silbar largo y ascendente del cohete, y de pronto ¡zás!, el estallido, y allá va el carrizo de la esperanza disperso en los dedos del viento, de la ansiedad. Que se me perdone esta entrada al estrecho aposento de la primera persona. Yo nací en un pueblo de indios. Allá las casas principales son de los señores blancos o mestizos y rodean la plaza. La plaza tiene quiosco, palmeras y serenatas pueblerinas. Las casas de los indios, de techos de palma, trepan por las laderas de suaves colinas y desde allí vigilan la vida de los señores, atareada de negocios, partidas de dominó y chismes de mujeres. Cuando no sopla el "norte", el humo de la leña quemada en las chozas indias baja al pueblo y le pone neblina azul y picante. Un día me llamaron para atender en una ranchería cercana a un niño enfermo. ¡Cuánta pedantería y rebuscada minuciosidad, de médico recién graduado, puse en la elección de los instrumentos y su acomodo en el maletín! El padre del niño me veía con una vaga sonrisa en los gruesos labios de choco popoluca. Cuando llegamos a su choza salió a recibirnos la madre y se aproximó a él, que durante el camino —recorrido a caballo por mí, en mula por él— no habló casi nada. Ella le secreteó algo al oído. Entonces él se volvió a mí y:

—Bueno, don... Ya puede regresar, ya es tarde, y usted perdonará—. Dijo.

—¿Qué?, ¿Ya murió el niño? —pregunté sobresaltado.

Y él, reticente, huidizo, contestó:

—Mire, don... es que... Bueno, pues ya no lo necesitamos a usted... de todos modos él va a morir...

Venirme a mí con esas cosas, a mí, alumno de la Escuela de Medicina de México. Entré, casi a fuerza, a la choza y vi al niño.

Muy enfermo, sí, pensé, y me puse a trabajar con un ahinco tesonero, inconciente sustituto de mi ignorancia y pedantería. Los dos chocos padres se veían indiferentes sin ayudarme en nada. Algunos cerdos, confundidos con niños barrigones y semidesnudos, gruñían casi junto a mis pies.

¿Para qué seguir? El niño murió. Yo salí, y acodado en la baranda del puente del río, junto al que estaba la choza, veía transcurrir el agua. Era esa hora de inminencia que media entre la tarde y la noche. El estallido de un cohete marcó el fin de mi en-simismamiento al tiempo que una mano, la del choco padre, se apoyaba en mi espalda.

—¿Ya usted vio don? Ahora sí revientan los condenados. . .

—¿Revientan qué?

—Los cohetes don. Antes, cuando los quemó la mujer para espantar la muerte, se cebaron todos. Por eso nada se podía hacer. . . Ya usted vio. . .

Yo quedé en silencio y sólo a la mañana siguiente, cuando partí de la ranchería, sentí desgajarse el contenido mágico de la inminencia en el mexicano. Ello fue al cruzar por el cementerio —sembradío de olvido que ensancha las milpas— de la ranchería. La música de un violín de rancho acompañaba la cajita mortuoria, oscilante sobre los hombros del padre del niño muerto. Chocos, chocas y choquitos iban detrás serios, pero ni llorones ni con aspavientos. Arriba los cohetes gritaban su decisión final e inapelable.

Que se me perdone esta intromisión del yo y que no se entienda que creo que los cohetes definen el destino del mexicano o de hombre alguno. Los indios, los chocos de mi pueblo, así lo creen y deciden la vida y la muerte, el júbilo y el duelo, en la corta vida que se extiende de la tierra a la nube, en el breve espacio entre el silbido y un trueno. En ellos, en los indios, lo inminente logra fijación y futuro. El tras lomita del indio tiene cabal realidad; sus pies rajados y polvorientos saben de la fatiga de su camino. Existe así en los indios un principio y un fin conciliados en estable equilibrio. No es ya la vida montada en el filo del peligro que dramatiza el resto de los mexicanos, solicitados por voces contrarias a las que es sordo con los oídos de la conciencia y que sólo le impulsan por senderos apartados de luz y razón. La actitud de estos últimos es la de no aceptar fin ni principio. Si me han de matar mañana que me maten de una vez —grita—, y en su llamado vibra la urgencia,

la ansiedad de lo inminente y su incapacidad para aceptar fallos a plazos venideros, letras cobrables en un mañana incierto. El indio acepta el fallo y lo espera tranquilo, conciente de su inexorabilidad. El mexicano ascendido de clase social no aguarda, clama por la inminencia en sí, sabedor de la provisionalidad de su vida. Quizá por eso el mexicano de esta clase confunde el desde con el hasta. No sabe el mexicano distinguir entre desde y hasta, es decir, entre retrospcción y prospección. El hasta hace las veces, cuando conviene, de el desde, aun cuando a veces sepa prolongarlo en el jamás llegado mañana.

La distinción que aquí se hace entre indio y mexicano no implica que aquél no lo sea, sino su posición estratificada con respecto a los mecanismos psicológicos del último. Posición por, lo demás, subyacente y en correspondencia con el lugar económico social que, no obstante la revolución, ocupa el indio mexicano.

La revolución, con su arrasante imperio surgido de esa capa subyacente, permeabilizó transitoriamente las posibilidades de movilidad social. Se abrieron los caminos del dominio y, paralelos los del prestigio, a clases antes rígidamente confinadas en sus recintos sociales. Pero el poder en su esencia misma entraña minoría, concentración en los menos de la autoridad impuesta a los más y, pasado el movimiento de guerra de la revolución, unos cuantos hombres quedan en el gobierno de ella emanado. Los demás revolucionarios, por un proceso psicológico natural, se identifican con el objeto del prestigio, gracias a la naturaleza contagiosa de éste. Quien no tiene prestigio se pone al lado de quienes lo poseen. Es el influjo mágico del político mexicano que alcanza hasta a los grupos de oposición, éstos gritan en los periódicos solamente contra los inferiores, contra los lambiscones, pero un tabú les impide tocar el prestigio de la autoridad superior, presidencial. Entretanto, el pueblo, la mayoría vuelve a sus respectivos lugares. La clase media, heredera del *mi vida es otra* porfiriano,* sacia en el cine o en las historietas de origen norteamericano su anhelo de fuga de la realidad. Su cursilería es el producto de la falta de correspondencia entre su forma de vida y su alma. Infel a sí misma no sólo como clase trabajadora, sino también como desertora de su raíz indígena, no encuentra acomodo en el ámbito de lo indio, relegado al cam-

* Como la de los recuerdos del porvenir, esta expresión forma el nombre de una pulquería. (JC)

po, ni en las notas de sociedad, de duques, duquesas, arribados y otros seudónimos que escriben acerca de ricos seudónimos. Esta peculiar organización se puede definir así: unos cuantos —los ricos— comen; muchos —mestizos y criollos, la clase media— comen mal, pero lo disimulan, y muchos más —los indios— casi no comen, pero esperan confiadamente llenando su vida de esencias maternas: la tierra, la lluvia, la muerte digna y elegantemente recibida, como lo sería cualquier huésped que por acaso llamare a las puertas de sus humildes chozas. Por donde se pueden analizar los tipos expresivos de la permanente frustración alimenticia que tal estado de cosas trae consigo. La frustración alimenticia trae aparejada la fijación simbólica del anhelo de dependencia en la boca. Por lo demás, esta fijación oral no es propiedad exclusiva de la frustración alimenticia, también lo sexual puede quedar prisionero de la boca. Se dice, en casi todos los idiomas, tener hambre y sed de justicia y se fija en la boca la contrapartida psicológica del anhelo de dependencia, la libertad social que reside en la justicia, en el reconocimiento de los derechos. Asimismo, el enamorado pregonera que se comería a besos su objetivo amoroso y encadena a la simbología oral la de otro modo antisocial libertad de su instinto sexual. Estos son mecanismos generales de expresión de un deseo frustrado o un instinto reprimido, por los caminos regresivos de su transferencia a órganos no adecuados a la expresión del deseo o del instinto de que se trata. La frustración alimenticia secular en el mexicano deriva con mucha frecuencia el instinto agresivo por esos apartados, regresivos, pero así inofensivos caminos de la boca. Esto se advierte no sólo por el medio del chiste mexicano, avispero de su agresión, un poco menos inofensivo, sino también en los troqueles de las frases políticas y las palabras vulgares. La calificación del soborno como *mordida* está demasiado ligada al móvil alimenticio que la justifica para exigir mucha atención. Mordida sólo es la del empleado pobre, hambriento, que con el soborno que acepta completa las mordidas al pan nuestro de sus hijos. El soborno entre los altos funcionarios ya adquiere su pelado, mondo nombre: robo. Aquella lleva en sí el germen de una protesta, la vieja cuestión de si es o no delito robar para comer. La frustración alimenticia, estirada en el hilo de la ansiedad y la melancolía, se trama asimismo en el expectante sentimiento de inminencia del mexicano. La miseria se podría canalizar por otros cauces que no los de la resignación y la vuelta al anhelo de dependencia; pero es el caso que en

el mexicano, salvo contadas ocasiones, en que estalla en transitorias humaredas de *cuete* en dispersión, lo habitual son esas formas sumisas, si acaso levemente hostigantes, de la fijación oral, del chiste o la protesta cristalizada en frase o adjetivo.

Lambiscón se le dice al ayuno de prestigio que lo busca anhelante en el contagio de quien lo tiene, que lo lame en la aureola presidencial o en la menos luminosa de los secretarios de estado, fijados también por la vía oral de la adulación con el sobrenombre de ministros que se les atribuye. En el fondo hay ansiedad y melancolía, anhelo de inminencia de la caída de una autoridad que no logra acallar el hambre ni reencontrar la nada materna en cuyo seno las penas, el acaecer torturante, no alcanzan al hombre. La contrapartida honesta de la mordida es el hueso, la chamba, que si no exige trabajo intenso porque no da lo suficiente, somete a dependencia cotidiana, roída dura e ineficazmente. La frustración alimenticia que obliga a aceptar la dependencia burocrática coincide con la irresponsabilidad en el trabajo así aceptado y su embotamiento en la rémora del papeleo. Del conjunto —hambre-dependencia— se protesta llamando a tal trabajo hueso y desviando así el impulso de agresión a un apartado camino de modos expresivos puramente hablados. Por los caminos de la discordancia entre impulso y expresión, por los de la distancia cultural traumatizadora del alma india, por el ajustamiento forzado de ésta a un espíritu occidental, y, en fin, por la muerte diaria del hambre y la miseria, por todos esos concurrentes canales se nutre en el mexicano la expectativa de la inminencia. Pero esta expectativa no corresponde a la circunstancia externa del mexicano: “nunca pasa nada”, se dice, y se refugia en el disimulo, la cortesía extremada, el diminutivo empalagoso y autocompasivo y los piques urticantes de las pulgas vestidas del chiste. Se refugia en el disimulo por medio de la fantasía compulsiva de una serie de fórmulas y exorcismos que ahuyentan la posibilidad de una definición propia. La individualidad del mexicano aún no se cubre con la corteza social que le permita vivir sin aspereza, en armonía con los demás. El peladito mexicano carece de esa corteza, y aunque sus impulsos no llegan hasta la acción casi nunca, sus leperadas, sus agresiones orales son ya más directas, más desnudas del lenguaje de la fantasía. No es por ese mero accidente el hecho de que en él, en su proccacidad y alardeante machismo, centre su estudio Samuel Ramos. El peladito sólo posee su cuerpo, casi desnudo, y no puede ofrecer

su casa o sus objetos personales en fórmulas mexicanas de cortesía. A cambio de eso ofrece sus órganos corporales en el albur grosero, en donde acecha el error inconsciente para *clavar* al contrincante.

Más ampliamente, en cuanto a su difusión en el mexicano, y mejor esbozadas en el disimulo, las fórmulas corteses evidencian la urgencia de aquél por evitar la fijación de su categoría en el mundo. "Está usted en su casa", "disponga de mí", "mande usted", en todos estos remilgos resuena un sentido de borrosidad de la persona dentro de un conjunto social, aparentemente originado en el mismo aspecto azteca antiguo de indiferenciación; pero, en realidad, es el ocultamiento de un individuo disfrazado en la fantasía del lenguaje. En cambio, en la prodigalidad del uso indio del don que lo mismo se atribuye al señor rico que al compadre pobrísimo, sí se encuentra la recta ascendencia del seno materno indio, el parentesco sanguíneo de actitudes semejantes, expresivas de la indistinción de la personalidad dentro de la autoridad y dependencia comunal.

Por otro lado, el funcionario mexicano, el influyente como se le llama, se protege oralmente ante el asedio de los solicitantes de empleo. Seguro, en lo íntimo, de que no lo dará, "vacila" a la mexicana y dice: "déjeme usted su nombre, su dirección y descuide, ya se le avisará de su nombramiento", o bien, "vuelva usted mañana", nunca una duda reflexiva que conduzca a la clara fórmula: "busque usted por otro lado, porque yo no puedo ayudarle".

No se agotan nunca los ejemplos. El anhelo de dependencia, la expectante actitud del mexicano ante la inminencia se manifiesta en la totalidad de su estructura psíquica. Sentimiento de inminencia y ceguera del futuro, engendran sensación de peligro y ante éste el mexicano adopta actitudes que no sólo escapan en palabras, no únicamente se fijan en procesos orales de dependencia y sus correlativas formas de embozo y expresión, sino que se infiltran en las esferas de lo económico, el azar, lo erótico y el encaramiento incluso de la muerte.

V

En el juego de la voz

Por ser lo íntimo en él —ese estar dentro del alma— más extenso y profundo que lo social, que los valores del espíritu, la fantasía es el lenguaje de la voz popular del mexicano. Inmerso en el alma de lo indio, más cercano a las esencias de ésta, crece en él lo íntimo propiciado por la soledad. Soledad de hombre: único ser en quien tiene existencia y dinamismo. Un árbol crece aislado de otros, no solo. El perro doméstico que aúlla en las noches de luna, si acaso, se siente sólo de su amo, si no su aullido es reclamo sexual o percepción dolorosa del frío. La intimidad, el impulso de ser uno, de aislarse de la otredad, diría Juan de Mairena, es lo íntimo. En la soledad prospera lo íntimo y adquiere vigor el individuo. Pero ella, a su vez, únicamente en la convivencia es y existe plenamente. Por eso es tan aguda la soledad del hombre primitivo. Las fuerzas animadas de la naturaleza, los otros hombres, los relámpagos, el sol y las estrellas, todo, lo abarca el alma primitiva; todo es en ella soledad elaborada en lo íntimo y proyectada en terror. Lo íntimo y lo individual crecen parejos, pero su crecer tiene el límite de la comunidad. Lo personal es ya el trascender del yo a la sociedad. Lo personal habla con el idioma de conexión, de extraversión, de la verdad que exige la armonía con una estructura social diferenciada. La individualidad, en cambio, se expresa con lenguaje de fantasía, aislante, introvertido, despistador. Éste es el lenguaje del mexicano, el que usa en sus formas populares. Al través de él, no directamente, sino ligándolo a sus orígenes, se descubre en el mexicano un sentimiento de inminencia que le torna inseguro y provisional en la organización de su vida. Se advierte también el influjo reiterado de su frustración alimenticia torciendo los cauces de la acción, el dominio y la agresión por formas de dependencia oral simbolizadas en frases, chistes y adjetivos. Como conjunto de individualidades, lo mexicano está más

próximo a una comunidad que a una sociedad. Entendido esto en la medida que comunidad, individuo y alma pueden conjugarse dialécticamente —en antítesis— con sociedad, persona y espíritu. La carencia en el mexicano del sentimiento de lo social se expresa en movimientos de elusión, de reticencia y elaboración de cercos —elipsis y circunloquios— protectores de la individualidad a la vez que simuladores de una personalidad, por rudimentaria casi inexistente. Y esto acontece lo mismo en el hombre del altiplano que en el de las costas o en el de los desiertos de la zona montañosa. Así el hombre del pueblo de Alvarado —y se toma el extremo que por popular enfoca el fenómeno— se cubre también, se disfraza, bajo un torrente de palabras procaces, obscenas, pero, ¿no será que así oculta su individualidad? Porque el hecho es que todos los alvaradeños hablan así y que el uso reiterado y solidario de tales palabras las lima de asperezas a los oídos de ellos mismos y ya nada expresan de índole individual, son cantos rodados en la convivencia. Porque, ¿qué dicen esas palabras encadenadas en una retahíla incoherente y sin fin? Todo lo más delatan, en su función sustituta de otras una pobreza lamentable de vocabulario. Y lo mismo el hombre del norte, seco y restallante, que el yucateco forzador del español en una sintaxis misteriosa, exhiben el crecimiento de lo individual dentro de lo íntimo y se expresan en lenguaje de fantasía y disimulo.

Esto es por lo que atañe a la voz del mexicano, pero ¿qué decir del idioma en otras formas, en las ramas cultas de expresión? Sólo algunas palabras en lo que se refiere al idioma escrito, concretamente al literario, y a algunas formas de expresión artística.

Tradicionalmente se considera a México país propicio a manifestaciones artísticas. Ya desde antes de la Conquista los antiguos mexicanos cultivaban un arte desarrollado sobre todo en los aspectos arquitectónico, pictórico y escultórico y pleno de valores estéticos, no obstante su estrecha vinculación con proyecciones mágicas y sentimientos religiosos. En este sentido era el arte precortesiano eminentemente social. Utilitario diríase. Y esto no sólo por lo que hace a sus empleos públicos en templos, tumbas, pirámides y otros edificios, sino por la satisfacción de ritos religiosos y compulsiones mágicas implícita en él, en su mero quehacer técnico individual.

En evidente rezago respecto a las artes plásticas se encontraban las otras, quizá con la única excepción de la danza que también

cumplía una función religiosa-mágica. La danza, exorcismo rítmico escenificado incluso no logró salir de su dura condición de mero modo ritual. Atenta a seguir la estilizada, monocorde línea rítmica del tiempo mágico percutido en labradas maderas y estirados cueros, la danza se olvida de hacerse ingrátida y adquirir vuelo. El peso del terror religioso sujeta a los danzantes a la tierra y los pies marcan tenazmente el anhelo de propiciar a los dioses y entender los misterios de una naturaleza oscura e incomprensida. La danza adquiere superficie, gana en patetismo y humanidad lo que pierde en amplitud de movimientos y elevación. El tiempo en la mentalidad mágica tiene ineludible realidad de su precisión y consecuencia. Dentro de él ocurren las cosas, en su ámbito vive al lado de lo rutinario, lo imprevisto o lo sobrenatural; pero transcurre siempre inalterable y fiel a su ritmo. La danza primitiva es imitación del tiempo, conjuro analógico del danzante y se pliega —en estilizaciones— a esa obligatoriedad del sucederse. Es tiempo que se llena de sí mismo para evitar que se pueble de calamidades y de imprevistos. La tensa, monótona cuerda de la danza forma un círculo mágico protector de la indefensión e insuficiencia del hombre ante el mundo que le rodea. Cerrado anillo en cuya área lo sobrenatural y lo incomprensido no tienen coyuntura, hueco ni albergue.

Artes plásticas —todas ellas— y danza son artes eminentemente funcionales en las sociedades primitivas. De ahí la primacía y madurez de su desarrollo en comparación con el de otras artes. La actitud del artista primitivo (¿puede llamarse así al anónimo artesano, al danzante religioso que interpreta un estado de ánimo colectivo frente a lo dado en la naturaleza: espacio o tiempo?) ante su material es, en última instancia, la misma que la del artista de cualquier época y lo único que varía es el grado de conciencia inherente a la ejecución de la obra. Si el hombre primitivo trata de superar por medio de un material esculpido o por reducción del tiempo a ritmos danzados, el terror que le produce el contorno con sus fenómenos llenos de coincidencias, contigüidades y analogías, el artista moderno —lógico le llamaría alguien— organiza a su modo de una manera trascendente estéticamente, las cosas circundantes que, por saberlas esenciales, le hacen sentirse insignificante y accidental. O, lo que es lo mismo, que como el primitivo, el artista moderno trata de superar su accidentalidad, si bien siempre lo hace con más alto grado de conciencia individual, mientras que el pri-

mitivo vive bloqueado en un mundo impreciso, animista y de lindes vagas entre el yo, el tú y el lo.

Ligadas así a las formas más inmediatas y afectivas de la vida del hombre primitivo, las artes plásticas prosperan en un conjunto integral muy semejante al que se les exigiría desde el punto de vista moderno. Son como el impulso de trascendencia de los menesteres más rutinarios, esenciales de la vida primitiva. Una liga mística —proyección colectiva del pavor ante lo sobrenatural— mantiene a las artes plásticas en unidad y armonía de conjunto.

Menos inmediatas, más lejanas del utilitarismo de la artesanía o de la fábrica arquitectónica, danza y música sin embargo alcanzan desarrollo entre los antiguos mexicanos, empujadas por una necesidad de propiciamiento, necesidad tan compulsiva como las que pueden concretarse en templos, pirámides o labradas esculturas.

Carecían las otras artes de instrumentos adecuados a su expresión. Mientras las artes plásticas tenían la piedra, los pigmentos, las superficies, y danza y música contaban con ritmo, espacio y tiempo, las artes de expresión conceptual estaban reducidas a la comunicación hablada, o, todo lo más, a una forma híbrida —jeroglífica— de la escritura y la pintura. La permanencia de las artes plásticas, con ser ellas un mensaje a las fuerzas sobrenaturales, se arraigaba en la naturaleza de los materiales que le servían de medio; la de la danza y música, en la exigencia de comunión entre danzantes y público; pero las artes de expresión conceptual —poesía y prosa— eran medios de comunicación con lo sagrado que cada quien, cada individuo podía utilizar a su arbitrio. Por eso sólo se salvan de su perecedera condición las fórmulas más fijas, las oraciones que mejor corresponden a un común pavor, a idéntico lazo místico. Apenas si es necesario escribir el padrenuestro o el avemaría. Son medios de comunicación con la divinidad, no con el hombre; interjecciones de la invalidez y el desamparo, y siempre las interjecciones coinciden en su onomatopéyica imprecación a lo divino. La permanencia del cántico religioso, de la oración sagrada se logra así en el tipismo de los movimientos colectivos de pasmo y terror ante el amago del mundo circundante. No se pierden las palabras del rezo, no rodea a quien van dirigidas es omnipresente y satura todo lo que nos rodea. La oración no quiere más oyer.tes que los oídos inhumanos de los dioses. Así las artes de expresión literaria son las últimas en desarrollarse y adquirir instrumento adecuado a su comunicación y perdurabilidad humana.

A cambio de este retraso en la adquisición del instrumento expresivo perdurable, las artes conceptuales, cuando lo llegan a poseer, logran la más alta síntesis de elementos estéticos y encajan mejor que ninguna otra en la estructura social. Esto quizá, debido a la propia índole del proceso expresivo literario. Mientras que artes plásticas y musicales se valen de medios dados en la naturaleza y en ellas la acción del hombre se reduce a una nueva ordenación, a una alteración humana, el medio de las artes literarias —el lenguaje— es por fuerza, en sí mismo, algo creado a la vez por el hombre, por él evolucionado hasta su modalidad escrita y fundido como ningún otro factor cultural en las funciones de comunicabilidad humana. En la imprecación religiosa —forma monopalábrica de la oración— hay un germen de comunicación individual despojado de cualquier anhelo de permanencia, porque va dirigido a lo suprahumano. De ahí la dispersa vaguedad que caracteriza a los escritos religiosos más antiguos. Son yuxtaposiciones de lamentos individuales y tal inconexo hilado les da una peculiar textura contradictoria y laxa. Su valor estético reside, más que en la trascendencia a planos religiosos, en el común sustrato humano, en la escondida empatía que provocan el dolor, el terror y la ignorancia del hombre desolado e inerte, en el lector. Para sus puros fines religiosos esta empatía, lograda a través de su expresión en signos escritos y, por tanto, susceptible de ser comprendida por otro, es innecesaria y aun perjudicial. La eficacia religiosa de mi ruego a Dios no disminuye porque lo diga con palabras diversas de las del padrenuestro, y la belleza de éste se reduce a sus valencias humanas, a su constante referencia al hombre deudor de su indefensión y procurador del pan nuestro de cada día.

Además, las artes literarias requieren un dominio de pasado y futuro del que carecen los pueblos primitivos. Exigen, puesto que lo común es que sean artes de sucesión, un sentido histórico proyectado tanto en la línea prospectiva como en la retrospectiva. Los pueblos primitivos rodeados de lo inmanente, en lucha con su poder sobrenatural, no maduran ese doble sentimiento de cuya síntesis se nutren las artes literarias, y por eso en ellos, como en los antiguos mexicanos, aparecen tardíamente esas artes o en forma precaria.

Ése era el estado de las cosas que atañían al arte en México, antes de la llegada de los españoles. Predominio de las artes plásticas —¿incluso la danza no es plástica en movimientos?— sobre las de síntesis conceptuales y de sucesión como las literarias. Con el advenimiento de los conquistadores se opera en México un brusco

choque y un cambio en esa situación. Las nuevas formas religiosas impuestas a los autóctonos ya nos les permiten expresar sus propios sentimientos, sus proyecciones artísticas, sino a través de la deformación de ellas y de su ajuste a una concepción distinta, a moldes racionales más rígidos por más y diversamente evolucionados. En los templos al Dios cristiano el arte indígena apenas se advierte —cubierto por la exuberancia barroca— en cierto tímido labrado de las piedras, en una vivencia difuminada de las vueltas y revueltas de los anillos de la serpiente india; o acaso en la calidad ósea, rojiza del tezontle. En formas subsumidas, tal vez involuntarias, se manifiestan durante la Colonia las artes plásticas. El nuevo complejo cultural, aun no se asimila al antiguo y al sentimiento autóctono sólo se le permiten aquellas indirectas, calladas formas de expresión. Arquitectura y pintura tienen por entonces algo, un no explícito sentido que se realiza en valores parciales pero no madurados en frutos redondos y llenos de armonía y concepción de conjunto, integrales. La escultura, además, fuera de la que ornamenta los edificios, se refugia en la humildad del arte popular, en la juguetería policroma y la blanda arcilla dócil, moldeable de la cerámica.

Derribados sus dioses, los indios mexicanos rezan ahora ante blancos altares con palabras diversas, pero idéntica intención. Sus palabras tienen, sin embargo, una forma fácil de ser escritas y trascendidas del tiempo y no es extraño, por eso, que entonces se inicie la transcripción de tradiciones, teogonías y leyendas antes sólo retenidas en el cambiante traslado de la herencia oral. Nace así una literatura, un arte literario en el sentido del encuentro de medios expresivos perdurables y contenido, y no en el valor de los productos. Es decir, más que un arte nace la posibilidad de su existencia. Los primeros documentos de este arte literario indígena tienen las características de oscuridad, inconexión y contradicciones propias de los libros religiosos, anónimos y colectivos. Sólo en la semejanza de la traza de su articulado, en la similitud de las exclamaciones de patetismo se advierte el común suelo humano en que se hincan.

Si el dominio español posibilita la adquisición de un instrumental expresivo más vasto y universal que el poseído por los antiguos mexicanos, la Independencia y la Revolución —dos movimientos espasmódicos de un mismo proceso— hacen factible la libertad del hombre en el uso de ese utilaje en artes funcionalmente vivas y correspondientes a la categoría y circunstancia social del medio.

La Independencia da voz a criollos y mestizos. El influjo creciente de estos últimos establece una vía de ida y vuelta a las capas indígenas, acarreado por ella elementos culturales de Occidente. Lentamente —comenzó desde la Colonia— el idioma común ensancha el campo concienencial de la nación. Es época de florecimiento de habilidades y técnica, no de creaciones. Se adquieren los medios expresivos nuevos, se ejercitan, y cuando coinciden con artes reiteradamente practicadas se manifiestan cabalmente, aunque su expresión de conjunto resulte titubeante, reveladora de una íntima y escondida discordancia. Eso ocurre en las artes plásticas. Arquitectura, pintura, escultura y danza —con el enriquecimiento melódico de ésta en su vertiente musical— tienen durante la Independencia traje nuevo y lo prueban con pueril insistencia y desmañado garbo.

Entretanto, como ocurre que las artes literarias requieren para su difusión del dominio de la lectura por amplios grupos sociales, parecen retraerse a selectos, escasos cultivadores. Un cuadro, una escultura, un monumento o un edificio los vemos pasivamente. El pathos estético que provoquen en nosotros dependerá, claro es, de nuestra mayor o menor correspondencia o respuesta a los valores en ella expresados; pero no necesitamos clave especial, ni cifra alguna; están ahí enteros, como nuevos productos —incluso desprendidos de su creador—, expectantes sólo de nuestro acto de empatía, de su fusión en la trascendencia de lo objetivo a lo espiritual (estético) que expresan. Lo mismo la danza: requiere igual actitud apenas activa, y si bien a ella se agrega el oído, no habrá quien insista en que un conocimiento preciso de la notación musical sea indispensable para su disfrute estético. Todo lo más, tal conocimiento apoyará ese disfrute, lo precipitará como una partícula sólida, acelera la cristalización de las soluciones saturadas.

En cambio, la literatura no es comunicable sin el previo conocimiento del signo. Más que ninguna otra, la literatura es arte de aprendizaje. Aprendizaje de quien la practica y de quienes sin una actitud activa hacia ella, sin una previa instrucción, permanecerán impedidos de conocer los frutos literarios, con la sola excepción de las formas populares del teatro y la cinematografía.

La Revolución mexicana acelera el proceso de asimilación del utillaje occidental y el sentimiento autóctono. Antes, o parejamente si se quiere, realiza un arrasante nivelamiento de clases sociales, si no fincado en una igualdad económica, al menos de claro impulso igualitario legal y racista. La Revolución con la vuelta a las reivin-

dicaciones de tierras por el pueblo, se anima fundamentalmente de un vigor popular y de masas que en el ámbito del arte se traduce en movimiento hacia la difusión, cuanto más amplia mejor y en una tendencia —romántica en un principio si se quiere— de transformación social progresista. Nace el movimiento muralista mexicano, que si como antecedentes inmediatos cuenta con un Saturnino Herrán —temas folklóricos mejor que mexicanos—, lejanamente se vincula más bien a la vieja pictórica de los antiguos mexicanos: toltecas, aztecas y mayas. Esto, sobre todo, por lo que hace a su sentido orientado a la expresión de sentimientos, deseos y necesidades de una sociedad, que no por lo que se refiere a la técnica, ni al contenido ideológico por fuerza diversificados en virtud del trayecto histórico recorrido y de las circunstancias de tiempo, espacio y sociales transformadas.

Los antiguos mexicanos en sus murales expresaban sus miedos, angustias y concepciones de la vida y lo sagrado; no eran, pues, artistas desarraigados de su contorno, no procuraban un arte puro, un esteticismo vacío, por más que en sus obras la trascendencia estética sea ahora lo único asible para una mentalidad moderna.

Diego Rivera, Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros están vinculados a su contorno y conducidos por sus determinantes sociales. El muralismo que ellos, como figuras más visibles, representan, es un movimiento funcional, y si bien la temática, la técnica y hasta el asunto humano ya es diverso, todavía es dable advertir la fuerte liga de una aspiración colectiva expresada en conjuntos armónicos y coloridos como los de Diego; sombríos y contrastados como los de Orozco, y explícitos y dinámicos como los de Siqueiros; pero todos ellos sustentados en valores sociales y estéticos inextricables.

Si en un principio los pintores mexicanos —muchos más no nombrados en la exigencia de este esquema— habrían de contentarse con los muros de antiguos edificios en los que sus realizaciones se conformaban a la arquitectónica anticuada o discordaban notoriamente de ella, pronto la arquitectura habría de integrarse al movimiento revolucionario y pronto —aunque dispersos y escasos todavía— se vería el resultado de esfuerzos tendientes a una concepción integral de las artes plásticas: edificios, decoraciones, murales y esculturas reunidos en un todo estructural, orgánico.

De la fuerza popular del movimiento revolucionario saca vigor, difusión y trascendencia mundial la plástica mexicana. Ahora muchos pintores mexicanos aparecen desviados del tronco original;

pero un sentido oculto, un oriente no perdido, sigue conduciendo el conjunto de sus realizaciones, si, como se dijo, vinculado a lo social, a la función, de ningún modo ajeno al valor y trascendencia de lo estético.

Durante la Revolución, las artes literarias regresan, en términos generales, a su condición puramente oral, característica de los antiguos mexicanos. Pero ahora la Revolución sirve con sus canciones, con su fuerza subversiva y reacomodadora de posiciones, para el ensanchamiento del campo concienial (escrito) del idioma español. Como las canciones y los corridos son oraciones a lo humano, a lo colectivo, su contenido sí requiere la perdurabilidad de lo literario. Una línea genética de la literatura durante la Revolución, llevaría desde la canción y el corrido —formas orales en cierto modo narrativas— hasta el cuento y la novela— formas escritas del mismo género.

Cuando al fin el pueblo cuenta, gracias a una instrucción más generalizada, con el instrumento de disfrute a la vez que el de expresión de las artes literarias, éstas empiezan a prosperar. Ahora es posible decir que en México existen escritores (poetas, novelistas dramaturgos, ensayistas) que buscan cada vez con mayor acierto la realización de valores estéticos (¿me atreveré a decir universales si ya dije valores?) universales, pero provenientes de un preciso lugar del mundo, de un hombre de carne y hueso y con un contorno social concreto y peculiar. Valores, pues, realizados desde México y por mexicanos.

El rastreo de los caracteres de inminencia, provisionalidad, elusión y reticencia en el contenido de la literatura, es tarea considerable y peligrosa por la autonomía que, respecto a su creador y circunstancias, adquiere la obra artística ya alcanzado su fin de valor estético. Más bien puede juzgarse si aquellos rasgos existen en el mexicano por las preferencias de arte orientadas a determinados géneros y formas de expresión literaria. Entre las preferencias del escritor actual destaca la poesía como la primera. En ella encuentra lo íntimo ocasión de atrancar su puerta, de exaltar los valores de la individualidad y alzarlos sobre cualquier otra consideración y ajena vida. Si ya no puede sostenerse el juicio de Henríquez Ureña acerca del tono menor, el comedimiento se diría, de los poetas mexicanos en su expresión, el hermetismo de la poesía actual es buen refugio para el sentimiento de evasión del mexicano. La simple yuxtaposición de imágenes, sin nexos significativos las más de las veces, re-

cuerda el lenguaje disgregado, lleno de hiatos de la voz popular y coincide con la tendencia hermética de la poesía. No se hacen aquí juicios de valor estético, se intenta apresar el sentido de una preferencia manifiesta, y si a esta preferencia se añade el alud femenino que en la poesía mexicana desemboca actualmente, se advierte en seguida la coincidencia de símbolos femeninos en el anhelo de retorno a lo primario, lo materno que atrae con el vértigo de su nada placentera y tibia. Pero en tal preferencia, y este juicio implica consideraciones valorativas, tiene parte también otro rasgo del carácter mexicano: su tendencia a improvisar, a exigir del acontecer el minuto más próximo y vivirlo intensamente, a la provisionalidad en fin. Esos poetas —¿merecen acaso ese título?— hacen versos porque escribirlos, creen, es tarea subjetiva; porque pretenden que la poesía es indisciplina, cercado huerto individual donde crecen espontáneos los frutos de la inspiración. Basta entonces cortarlos y ya está, es la poesía, lo poético en todo su esplendor. Y si alguien les pregunta por la trascendencia en lo estético de algún poema en esa forma cosechado, se refugian en el misterio divino de su inspiración, socorridos por el ejemplo de alguna auténtica poesía hermenéutica, pero armoniosa y globalmente ascendida, por la fuerza de lo subjetivo, lo social y lo humano que la sustenta, al estrato más alto de la estética.

Es desconcertante observar cómo en la novela que nace durante la revolución —su parto es obra de esta—, pese a la intención consciente de sus autores de encaminarla contra aquélla, lo único que subsiste en sus capítulos son los elementos revolucionarios mexicanos: la muerte enseñoreada de los campos, la embriaguez simuladora del sueño, la libertad sexual, el anhelo de retorno a la tierra y a la nada. El alma india, los instintos primarios de lo materno, los elementos irracionales se imponen en estas obras literarias sobre los valores estéticos, espirituales se diría. Escritas en su mayor parte con la intención declarada de criticar el caos revolucionario, sus personajes emergen en estado de alma pura y adquieren el valor de protoimágenes subconcientes, predominantes sobre un contorno literario —el marco expositivo de la novela— mediocre desde el punto de vista de los valores de composición, calidad de la prosa, técnica y oficio. Si acaso algún protagonista, en esas novelas, manifiesta caracteres espirituales, aparece frutrado, desgarrado por dentro y escindido del medio que le rodea: exótico arroyuelo que no logra teñir las aguas turbulentas del río al que afluye y ya al llegar a

ellas es nada fundida al anhelo de mar común. La preferencia por la novela se muestra precariamente en los escritores mexicanos. Exige disciplina, tesonero esfuerzo y capacidad analítica, junto con formas expresivas sintetizadoras de un armónico conjunto estético final. Requiere el ejercicio de la novela, sentido de retrospectión eslabonado por medio del presente con la clarividencia del futuro y, sobre todo, necesita el novelista una aguda exacerbación de sus disposiciones espirituales conectadoras con lo social, lo personal y lo humano, y no únicamente con la comunidad simple y sus derivados primarios: individuo, intimidad y soledad. Pero, hay que decirlo con cuidado, estas solas disposiciones han de marchar conjugadas con el alma subyacente, impulsadas por ella, de otro modo, la pura imitación de formas, técnicas y oficio novelístico conducen al mexicano a construir esas *novela como tolvanera* y otras de semejante laya, polvo aventado de la tierra original y materna. No obstante, como la novela es exigencia espiritual antes que otra cosa, en los escasos cultivadores del género en México se advierte paulatina la armonización de los elementos vitales mexicanos, del alma materna de lo indio con un espíritu animado y vivo. Ya José Revueltas es más que una esperanza. Lentamente esa alma, ese inconciente colectivo ensancha sus zonas de concienciación, forma sus propios moldes espirituales o adapta los ajenos a la dirección de su estructura.

El teatro es poesía y prosa, pero antes es vida en acción, es gesto. No es inminencia fijada en la expectación de un acontecer, es sucesión fluida de la vida a través de la máscara de los personajes, de la personalidad revestida de su cabal atuendo social, no del antifaz de fantasía disimulador de la individualidad, aislante e intimista. Máscara expresiva, móvil y personal del gesto grávido de significados vitales, pero no máscara individual de la danza exorcizadora de maleficios. El teatro lo escribe el dramaturgo, el comediógrafo, pero le dan trascendencia los actores del proscenio y los del lunetario. El ser del teatro es una conexión vital, sin esta conexión en la mente, el autor teatral escribirá si acaso novelas dialogadas, no teatro. Nada más discorde entonces con las características del mexicano que las del teatro y de ahí el rechazo sistemático de este género literario por parte de los escritores. Cuando el escritor mexicano intenta el teatro se evade a temas anecdóticos o colonialistas, del mismo modo que lo hizo ya el novelista, en un anhelo de regresión a los orígenes. Anhelo trabado, por

lo demás, mediante el trauma de lo occidental, a la época del dominio español. Otras veces el autor teatral viste el disfraz intelectualista del afrancesamiento. En ambos casos el resultado aparece como un artificio disgregado, fragmentario. Los personajes dialogan entre sí, pero no con el público que permanece ajeno a un mundo sin raíz en su campo social y expresivo. Entretanto, el público mexicano no asiste al teatro; pero, además, como él mismo es afín al disimulo, a la espera de lo inminente dado en el minuto, se deriva hacia el cine. Ahí aparece no como es, sino como aparenta ser, y por si fuera poco ese reflejo de imágenes planas de su propio ser fantaseado que le ofrece el cine mexicano, en el estadounidense encuentra las mil modalidades de un solo truco —el *suspense*— con el que sacia su anhelo de inminencia, su inmersión en un presente sin ancla en el pasado ni velas tendidas al futuro.

Claro es, existen también en este recinto del teatro zonas luminosas, apuntamientos de la dirección a seguir, nombres como el de Rodolfo Usigli, que amparan una obra en ascenso continuo a la conformación del alma de lo mexicano con un espíritu propio, entendido éste no como la invención, o generación espontánea de un mundo cultural nuevo, sino como el asimilar total de los elementos culturales del mundo en la configuración cóncava e impulsora del alma india.

De esta manera —muy esquemáticamente expuesto— se advierte una gradación —de mayor a menor— en las preferencias del mexicano culto que, a partir de la poesía, pasando por la prosa, hasta llegar al teatro, disminuye en el sentido de la asiduidad e interés del cultivo de cada área. Un deslinde semejante se puede intentar, a su vez, en cada uno de esos territorios, pero no es el objeto de estas líneas agotar el tema, sino marcar la trayectoria del sentimiento de inseguridad de lo inminente, la pasividad de la espera, el anhelo de retorno a esencias maternas indias del mexicano en su conexión con formas expresivas trascendentes en el espíritu como lo son las formas de lo literario.

De otras formas artísticas ¿qué confirmación, o, por el contrario, qué adverso juicio acerca de esta tesis se puede obtener? Ocurriré pensar de inmediato en las artes plásticas. Por medio de ellas —la pintura sobre todo— México adquiere voz y resonancia internacional. Lo literario es una sucesión. La armonía y trascenden-

cia estética del producto global literario está condicionada al ritmo, enlace y acontecer en la dimensión del tiempo de sus partes. Incluso las técnicas de contrapunto en la literatura se supeditan al suceder, al tiempo, a la síntesis temporal ordenada de un material aparentemente inconexo e inestructurado. Esto es válido en lo literario, tanto para el producto en sí cuanto para el gustador de él. En cambio, lo plástico, lo pictórico concretamente, es arte de fijación; los elementos de ritmo, movimiento y orden que en él se expresan están dados en bloque, no necesitan del tiempo. El pathos de la obra pictórica está definitivamente ceñido al mundo del marco que la encuadra y separa del suceder ambiente. El contemplador de una pintura podrá apresar valores inadvertidos en cada nueva contemplación, pero ellos residían ya en la geometría colorida de su conjunto. La pintura es; la obra literaria está siendo —esclava del tiempo y de la cadena de palabras en él extendida.

¿Se atrevería uno entonces a decir que la pintura, por muy ampliamente que capte el mundo, fija, torna estático y suspenso en la dimensión del cuadro, lo inminente de la vida? Si así es, la resonancia de la pintura mexicana es explicable por coincidencias de este afán arraigado en el mexicano de asir lo inminente, y la virtud y caracteres propios de lo pictórico, estabilizadores de tal inminencia a través de la excelencia de sus formas expresivas. Pero hay algo más, el anhelo de retorno al seno materno de lo indio, las fuerzas expresivas de este seno en el campo de lo pictórico, no se ven estorbados por moldes espirituales encontrados con la propia dirección. Al contrario, el reinado de lo plástico es el mundo primitivo y en las comunidades indias precortesianas lo plástico era, sin duda, el modo expresivo mejor evolucionado. Como que por medio de sus productos tales comunidades proyectaban su vida entera, fijaban su terror en imágenes, detenían las fuerzas destructoras de la naturaleza, propiciaban el amor de sus dioses y creían conciliar. Su enojo y furia. No hay, pues, discordancia entre técnica o medio espiritual expresivo y el impulso del alma de lo indio. De esta falta de discordancia surge el arte suave, colorido, un sí es no es folklórico y externo de los indios terrosos y pasivos, indiferenciados en comunidades compactas, de Diego Rivera. Nacen también de esa armonía anímica espiritual, el terror anguloso, áspero de aristas y desgarrado interiormente de Orozco. Emerge, en

fin, el arte pictórico nacional trascendente al mundo en la concreción plástica de la inminencia que entraña.

Es más, entre las artes plásticas sólo la pintura domina el ambiente artístico del México contemporáneo. En escultura nada que supere los trabajos precortesianos. Parece como si en este aspecto se hubiera cerrado un ciclo herméticamente y los escultores modernos permanecieran atados al recuerdo de la perfección o a la imitación de las formas antiguas. O como si, por lo contrario, se entregaran en un movimiento reactivo a un arte fotográfico, tan pesado y rígido como las propias piedras que lo informan. Así, progresivamente, se pasa de la voz cálida, reticente y suspensa de lo popular, al través de la fantasía de lo literario, hasta llegar a las voces mudas, si bien expresivas y trascendentes, de las artes plásticas; a su mensaje policromado y a su gesto asido en la extrema dureza de la piedra o la sumisión moldeable de la arcilla. Se invade, pues, paulatinamente el campo del silencio, el de lo expresivo por su cualidad de mudez, el del gesto todavía móvil y dinámico, pero ya inefable. Al llegar a este sector lo primero que se advierte es que el mexicano es corto de gestos, escasamente expresivo por el medio de ellos. Una contención le mide el ademán, suaviza en él los movimientos y, no envarado ni torpe, aparece contenido, vigilante de los movimientos de miembros, cuerpo y rostro propios. ¿No será en el fondo, esta vigilancia suspicaz de la sicomotilidad una resultante de saberse visto, sujetado, desde fuera? Tal parece al menos, y en la incidencia de esta vigilancia, la interna y la externa, es donde se puede situar en su esclarecedora verdad al *Gesticulador* de Usigli. De todos modos, ¿cómo, por qué el mexicano tiene tal vivencia de ser contemplado, observado desde afuera? Es cierto que por la misma condición natural de su inseguridad ante el acontecer, de su ansiedad de disimulo se ve forzado a adoptar gestos de acuerdo con su lenguaje ensoñado de fantasía encubridora, pero a esta vivencia se agrega ahora el compulsivo sentirse visto, descubierto y ¿en dónde puede tener origen tal compulsión?

Alguien ha dicho que el indio era —durante la colonia— para españoles y criollos, como un árbol más de la encomienda o como las rocas que desde su ubicación los rodeaban. Pero esos árboles y esas rocas tenían ojos y un alma también, hasta una conciencia, y como una arcilla silenciosa e inmóvil, pero viva, circundaban al

grupo de los hombres blancos que les imponían trabajos y costumbres. Desde entonces los españoles y criollos, y más tarde los mestizos, viven asediados por la mirada impasible del indio que les rodea y les deja llevarse lo mejor de su trabajo, lo más jugoso de sus vidas, retraídas a la pasividad y sumisión de la derrota. Si los indios someten sus sentimientos religiosos a los de la nueva religión, si trabajan incansables para los amos peninsulares primero, criollos después y mestizos por último, todos éstos, a su vez, adoptan el gesto sobrio, la culpable coartación de los movimientos de quien se sabe vigilado desde afuera y se siente inseguro y expectante por dentro.

No es por eso extraño que un español —afectiva e intelectualmente inclinado a lo mexicano—, José Moreno Villa, señale las sutiles diferencias con las que los mexicanos distinguen, en sus gestos expresivos, la estatura animal de la humana, lo escaso de lo mucho; señale, en fin, toda una etiqueta del gesto, reglamentado en un código tácito, pero fielmente observado. Como las fórmulas verbales, corteses hasta su desentronque con la realidad, y del mismo modo que el chicoleo del diminutivo, la cortesía de los gestos, corresponde a una discordancia interna de lo sentido con los medios expresivos de que se dispone. Es un ajuste del instinto por dilatados caminos que lo empolvan y disfrazan en su llegar final y manifiesto. Pero el gesto se deforma y conforma también ante la acción del sentirse observado desde la orilla de lo indio, desde el silencio original ante el que todo mexicano queda suspenso, anhelante de su entraña y sus pérdidas, arcaicas formas de expresión. La elegancia del mexicano por un lado aparece como el ritual necesario del disimulo y la inseguridad, y por el otro, como un perenne ademán de disculpa.

No es la sobriedad inglesa envarada en una armazón social de preceptos. La elegancia del mexicano no está exenta de movimientos y en la brevedad de éstos, en su trazo armonioso y suave, reside la razón de su peculiaridad. Además, una gama de insensible jerarquía se quiebra en el prisma de la extensión de tal elegancia, desde la natural, campestre y armónica del indio que come con gran señorío, sin más cubiertos que sus manos y las tortillas, hasta la finura exagerada y cursi de la señora de la clase media que, cuando se siente observada, levanta el dedo meñique sobre el borde de la taza en que bebe. La elegancia es libre, congruente con la exigüidad o abundancia de recursos, es el uso medido del gesto y el

movimiento del cuerpo libremente conjugados, ignorados. Si no se recargara de fisiologismo el sentido de la frase, se podría decir que la elegancia es la cenestesia de la sicomotilidad, es decir, la reunión de todos los movimientos, impulsos, inhibiciones y paros en un solo resultado difuso, pero agradablemente sentido. La del indio se da de ese modo. Nada dentro de su pobreza obligada, le estorba para ello y está al margen de sentimientos culpables y de concienciaciones autoscópicas y vigilantes de sí mismo. El mexicano, en general, también es elegante, pero el añadido cultural le hace caer en la finura, finura, cierto es, todavía contenida, porque su alma es india y vive su paisaje y vivencia aún las ancestrales imágenes de lo indio. “El paisaje es un lenguaje y el lenguaje es un paisaje” —decía Unamuno— y de la congruencia de paisaje y gesto, de la expresión de un clima, una geografía y un ritmo estacional acomodados por su benignidad, belleza y sincronismo a la brevedad contenida, sentimiento artístico y ritmo fluido del mexicano, surge una teoría de gestos cuyo carácter se define como finura del mexicano. Don Gonzalo González de la Gonzalera, el indiano de Pereda, quiere ser fino, vive contagiado de finura; pero no acierta a expresarla. Allá en su tierra el gesto es amplio y enfático, él debería ser así, pero está empeñado en fingir una finura cuidadosa, vigilada por sí mismo. No es la vigilancia que desde afuera, desde la orilla arcillosa de lo indio, labra modales en el mexicano; es la grotesca imitación de lo visto y aprendido. Ante el lindero de la finura del mexicano se extiende, sin jalones ni mojoneras, la cursilería. Si la soledad conviviente, soledad crecida del sentimiento de ser uno en medio de la otredad comunal, hace al mexicano fino, económico y ponderado en su gesto y ademán, al modo como el adolescente lo es cuando coteja su incipiente personalidad con el mundo de lo adulto, así la cursilería equivale en prodigalidad envarada al gesto del adolescente fanfarrón, pero inseguro, que fuma no por mero placer de hacerlo sino por esconder la torpeza de las manos estorbosas y autónomas en aquella edad. Lo cursi, en la clase media y en la aristocratizante clase burguesa mexicana, es el tardío legado porfirista del afán por una vida extraña. Es un disponer de más elementos de los que se puede utilizar cuyo resultado es un postizo gesto amanerado y autoconciente, y por ello cursi. Por donde se advierte que lo cursi en el gesto del mexicano proviene de una fuga del seno rector autóctono hacia valores de convivencia inadecuados. De este modo la elegancia del indio me-

xicano es contenida finura en criollos y mestizos, sólo cuando está presente la guía y el impulso anímico de aquél. Lo esencial es que esa finura, la contención y dominio de impulsos que entraña, está vinculada al vivir de lo inminente del mexicano y al inconciente encaramiento con lo indio. A la muda presencia de éste en los actos y vida de los mexicanos.

Tan reiterada presencia de lo inminente, la espera ansiosa de su estallido definidor, acarrea por fuerza el agudo sentimiento de peligro que caracteriza al mexicano y le impulsa a reacciones extremas y decisiones improvisadas. Y es que, ante el peligro —y peligro es en el mexicano definir la propia actitud— no hay tiempo de duda, de vacilación. Todo lo más lo hay para el “vacilón” que, en fin de cuentas, es la mueca temeraria de quien sabe afrontar la muerte con remedos burlescos. La provisionalidad y el peligro engendrado en la expectativa del acaecer inmediato llevan al mexicano a vacilar. Vacilar no en su recta, española connotación, inexistente en México. Los mexicanos, ante el planteamiento de una situación, no dudan ni oscilan, no vacilan, la resuelven de golpe, aceptan el envite y corren el albur, o bien con el señuelo del vacilón esquivan los cuernos del problema, o, si acaso, la tornan inofensiva tronando su interrogante como el estallido de un cohete en el espacio sin límites del mañana. La vida del mexicano es un constante vacilón. El juego se infiltra en todas sus actividades como reductor de la inminencia y del peligro en ella residente. Juega en todas las esferas “yo me la juego”, pregona, y así lo hace. Juega para diputado o senador, no contiene. Las elecciones son como juegos inofensivos de prendas en los que éstas son los paquetes electorales y tienen el mismo valor puramente simbólico de las que suelen usarse en los juegos de salón. Debido al estado permanente de frustración alimenticia en que vive, el mexicano se agarra al clavo ardiendo del juego si en él atisba la posibilidad de decidir lo incierto.

La palabra albur se enlaza en el mexicano a través de dos valencias a la sexualidad y a lo económico. Se dice albur como decir juego. Juego de naipes y de palabras. En el primer caso, un claro riesgo de índole económica: se arriesga el dinero y con él algo de seguridad y de poderío a cambio del desgajamiento del acaecer inminente. En el segundo, el peligro es de naturaleza sexual, se pone en juego la hombría, puede clavarse uno en el doble filo de la palabra ambigua y perder el inestable prestigio que mantiene apa-

rentemente erecto y masculino. De ahí a que albur signifique exclusivamente peligro, riesgo, no media ni medio paso: albur de amor es fórmula concreta del ambivalente contenido de la palabra. Pero el sentido evidente de albur muestra su banderín rojo en otras expresiones mexicanas: *de pérdida, le voy más a mí, me juego la vida*. En todas se encuentra como alma un agudo sentimiento de peligro que no permite sino decisiones inmediatas, sea de conformidad ante las circunstancias adversas (déme usted —dice el ama mexicana— un pollo, pero que no esté tan flaco—, y así se resigna de antemano a que lo esté), sea de burla, elusión o bien de abandono en una mañana ciertamente presentido inexistente y vacío.

En este otro sentido del filo peligroso sobre el que se siente el mexicano, las fórmulas de cortesía, los plazos que nunca llegan, las citas concertadas a sabiendas de que no se acudirá, son como un cerco mágico de evasión de la inminencia. Son la contrapartida psicológica del: “yo me la juego”, exorcismos contra el peligro de una definición de la personalidad sobre el transfondo de lo social.

La vida primitiva es una renovada, inagotable sensación de peligro. Para conjurarlo, el pensamiento mágico elabora un complicado sistema de sortilegios y exorcismos que, en conjunto, forman la magia, y visto desde afuera, es decir, desde el pensamiento lógico occidental, aparece como un gran juego con las leyes de la causalidad.

En los pueblos evolucionados la concatenación causal, el desarrollo de la técnica, el encaramiento previsor del futuro sustituyen ese gran juego de las sociedades primitivas. En éstas priva el presente, la magia es anhelo de interpretación del mundo inminente. En aquéllos, en cambio, domina lo prospectivo, el encadenamiento de las leyes naturales desemboca en la previsión. En la vida práctica ambas actividades se manifiestan en diversas formas: los pueblos primitivos están sujetos al azar, a la contingencia, al juego, en fin, y encaran la vida en tiempo presente inmediato. Las sociedades evolucionadas, en cambio, volcadas hacia el futuro, ahorran, preservan y viven asomadas hacia adelante.

El mexicano, en que ambas actitudes distan mucho de haber concertado sus módulos, vive suspenso del azar. La frustración alimenticia que además padece, le inclina a una obtención de lo económico rápida, a la definición certera de la muerte que atisba en el azar. La pérdida de dinero, del sustento alimenticio que repre-

sentada y que en última instancia es pérdida de vida, la hace rápida por medio del juego para romper así la muerte lenta del hambre y la pobreza. Colocado en el dilema que alguna vez le planteó la Lotería Nacional —“sin dinero es usted un don nadie”, decía una leyenda escrita bajo un índice acusador— el mexicano se la juega, vive el albur y quiere ser alguien en seguida, en el momento mismo o nadie en la nada de un silencio mortal de pérdida y derrota.

Es así como por estos rumbos del azar se llega al tema del silencio absoluto, de la muerte y los modos como el mexicano la vivencia y la expresa.

VI

La voz del silencio

Como todos los hombres, el mexicano encara, con su vida, un dilema: por un lado el camino ancho, largo hasta el infinito, pero tortuoso, oscuro y lleno de presagios del porvenir, por otra parte, el familiar sendero del pasado, más corto, menos ancho y siempre asoleado por la claridad de la memoria.

En el ángulo de dos facetas destella el juego de la vida humana: prospección y retrospección, y por eso el hombre es recuerdo, evidencia de lo que ha sido y, a la vez, anticipo, videncia de lo que será. Del equilibrio justo de ambos factores nace el hombre medio, aquél que existe en el presente con escasas rémoras de lo vivido y sin muchas dudas y preocupaciones acerca de lo que vivirá. Junto a éstos, otros viven inclinados hacia una u otra vertiente, según que en ellos domine la actitud retrospectiva o, al contrario, prive el encaramiento, la previsión del futuro. Aquéllos, los que vuelven el rostro al hollado sendero, los que remontan la ladera de atrás, se evaden de la realidad refugiándose en el cómodo recinto del recuerdo, en el fondo del cual es posible entrever el abovedado claustro de la imagen materna. Los segundos, en cambio, escapan a las apremiantes circunstancias, por la intangible vía del ensueño en cuya terminal también la nada, femenina y balsámica, espera. Unos y otros tienen a la vista la muerte; solamente que en aquellos vueltos hacia el pasado la muerte es una certidumbre, la muerte es, y la vida —vida sólo recordada— tiene la intangibilidad y palidez de la muerte misma. En los de la actitud prospectiva la muerte aguarda, o, si se quiere, se busca, pero este aguardar o esta búsqueda están intensamente impregnados de vida, por lo que tienen de desarrollo, de movimiento existencial en un parabólico acabamiento. La muerte adquiere así en su relación con la vida un doble juego: por un lado, la desvitaliza, y por el otro, la vivifica, según que intervenga atando al individuo al pasado o impulsándolo al porvenir.

En los pueblos niños, las colectividades primitivas, ocupadas en organizar el caos de sensaciones y estímulos que les circunda, olvidan una y otra forma de encarar la vida. Ésta se da en forma mágica y anima todo: los objetos, la selva, el campo, la lluvia. Viven con vida mágica los pueblos niños. Así vivían los indígenas mexicanos cuando llegaron los conquistadores españoles. En éstos, por el contrario, imperaba ya el sentido prospectivo de la vida. La muerte era buscada, la aventura —incursión hacia el porvenir— caracterizaba al español del siglo *xvi*. Era el pueblo joven que, al igual que el maduro, siente la vida como un desarrollo como un movimiento tendido hacia esa muerte oculta en el futuro. Esta forma de búsqueda móvil de la muerte se manifiesta en tales pueblos por la expansión inquieta, variante ponderada en el espacio de la proyección al futuro.

Existen también los pueblos viejos en los que el movimiento se torna cauto y temeroso, cuando no torpe e incoordinado. En ellos el recuerdo sustituye a la vida y la anquilosa y areniza.

A partir de la unión de aquellas dos actitudes —la animista y natural de los indígenas y la prospectiva de los españoles— el mexicano arquitectura lentamente su peculiar actitud ante la muerte. El mexicano ve y considera la muerte como algo vivo, y en esto delata un residuo animista claramente indígena; pero como también hereda del español el sentido prospectivo, siente la muerte como una necesaria consagración de la vida: en México no hay héroes vivos. Condensa en una nueva orientación las direcciones divergentes de la estructura española que le es impuesta y del seno indio que le da forma y coherencia.

Cuando un mexicano grita que a él las calaveras le pelan los dientes o que está acostumbrado a velar muertos con cabeza de cerillo, ciertamente sabe lo que dice. No es mera fanfarronada ante un rival la que mueve sus afirmaciones. En todo caso, el incidente que las provoca descubre una actitud auténtica: la risa —indeleble ya a fuerza de ser monda— y la familiaridad que en la muerte encuentra el mexicano. Y es que —y esto abarca a todas las clases— vive desde niño junto con la muerte, con ella crece y ¿hay qué decir que en ella acaba?

No bien salido de la nada inconciente y protectora del vientre de la madre el niño mexicano ya juega con la muerte en variadas formas de juguetes. Los entierros montados en extensibles soportes o los que sobre una banda sinfín aparecen y desaparecen en un

remedo de muerte verdadera, que no alcanza a disiparse en la gracia del atuendo —papel de lustre bajo las minúsculas cabezas de arvejón de los dolientes—, son símbolos movidos con infantil risa mucho antes de que llanto alguno empape la experiencia de la muerte. Esqueletos de alambre y barro guardan un grotesco equilibrio al girar, en el vértice de un cono, sostenidos por el balanceo de simétricas esferas; ataúdes morados con cruces de brillantina; calaveras de azúcar; pan, llamado de muerto, toda una simbología clara y graciosamente presentada es puesta en la imaginación de los niños antes que la muerte real pueble su ámbito.

Un día los niños aprenden a sintetizar el símbolo que en la gracia de los juguetes perciben, con la experiencia, no apartada de sus ojos ni disimulada por los adultos que les rodean. Alguien muere en casa y mucho es que se les diga: “¿Sabes?, tu hermanita subió al cielo, Dios la llamó”. Las más de las veces los adultos, ocupados en menesteres anejos a la muerte, olvidan a esos niños y les dejan curiosearla en el ataúd, en los cirios amarillos y crepitantes, en las flores moradas o amarillas, en el confundido olor de cera, pétalos marchitos y podredumbre que se inicia y en la embriaguez que comienza circunspecta en redor de dos o tres personas sollozantes, hasta diluirse —con la luz del amanecer— en la borrachera procaz del chiste y el cuento.

Luego, durante nueve días a esta vivencia escenográfica —paso inesperado del entierro colorido a la realidad grave y llorosa—, se añade un mundo de resonancias auditivas. Durante nueve días llegan a la casa señoras enlutadas, serias y susurrantes, y arrodilladas en el lugar más espacioso de aquella, pueblan sus aposentos de palabras misteriosas sólo entendibles en el coro final, monocorde, insistente y adormilador: “ruega por ella, ruega por ella”. Después nada: alguna ropa de luto en los grandes, una que otra visita al cementerio, por lo demás ya conocido, pues en días de muerto se les lleva a depositar flores en la tumba de un abuelo ignorado, y luego nada más que una ausencia lentamente borrada de la memoria. En noviembre otra vez los entierros, los ataúdes de los cuales emerge un esqueleto al tirar de un cordel y el pan de muerto que rompe la rutina diaria de las conchas, los alamares y las chilindrias.

Crece el niño en convivencia y familiaridad con la muerte hasta que tiene edad suficiente para entender, además de fraternizar con ella, cierto sentido vivo, pero disimulado, de las ceremonias fune-

rarias. Entendimiento, claro es, no siempre logrado por vías lúcidas, sino por esa sabiduría inadvertida de la experiencia aleccionadora. Ahora, si muere alguien de la familia él ya se ocupa de alguno de los negocios que el suceso trae consigo. Quizá viste, como se dice, al muerto; o bien dispone los candelabros. Es posible que simplemente distribuya el café del velorio; pero algo hace ya, y en este hacer, en su vivencia, se le van entregando los signos de la muerte. Atisba así la sonrisa, involuntaria e inevitable de quienes con los labios murmuran palabras de condolencia, y siente que esa sonrisa afirma la voluntad, el deseo de vivir de tales dolientes que todavía agarrados al mundo se contrastan con el despojo de quien murió. Tal vez ese niño desgarrado el oculto sentido del consejo: "Llora, llora todo lo que quieras, porque así te desahogas." "¿Te desahogas de qué?" —se pregunta. "Te desahogas, te deshaces de su muerte. Exacerba, pues, tu dolor, siéntete vivir por medio de su muerte; vive, en fin, su muerte en el vértice que sólo ante su muerte es dable escalar. No calles, el silencio es ya un poco muerte, llora y vive la muerte de los otros con la fuerza del dolor expandido por todo tu cuerpo." Ese llanto, en definitiva, no es sino la alegría irreprimida, fisiológica de sentirse vivo aún, y de contrastar con la muerte ajena.

Entre la sonrisa del oficioso que presenta sus condolencias y el llanto desgarrado de quienes afirman su vida al gritar el dolor, adquiere el mexicano un vivo sentido de la muerte, la familiaridad con ella que al cabo le impulsa a decir: "a mí las calaveras me pelan los dientes, porque estoy cansado de velar muertos con cabeza de cerillo".

Pero no es únicamente que esté acostumbrado a velar muertos con cabeza de cerillo, además su misma vida es entendida como muerte inminente, inestable equilibrio y exigua vitalidad.

Lo transitorio y provisional, lo explícito únicamente en el momento mismo de vivirlo es lo que enfoca su atención. La espera, en fin, de algo inmediato es la vida del mexicano. Su vida entonces es la vida de lo que no es aún, de lo dado en un tiempo inaprehensible: ni en el pasado ni en el futuro; ni en la memorizable certeza de aquél ni en la posible previsión de éste, sino en la impracticabilidad del momento inminente, en la nada vital de su cercanía inoculadora de ansiedad y angustia.

La actitud del mexicano ante la muerte no es tan sólo el resultado de su vivencia, de la familiaridad que adquiere con ella, es

también el desemboque lógico de una vida en trance siempre renovado de mudanza, provisionalidad y lenta inmersión en la nada del hombre. Aquí adquiere sentido el gusto del mexicano por las corridas de toros. Sobre que en ellas advierte inconcientemente el signo de lo femenino en el torero quieto e incitante ante la pujanza masculina y móvil del toro, hay en este pretendido arte una lucha dialéctica de lo inminente, la vida y la muerte. El toro embiste, y por más que el torero utilice una técnica y aproveche una experiencia, en cada embestida debe improvisar, esperar algo inminente y nuevo. Si su improvisación resulta, el toro sigue los vuelos de su capa, si no, es la muerte la que triunfa. El toreo de salón, toreo sin inminencia de muerte, es como los entierros de garbanzo y papel de lustre, un preliminar gracioso y desarmado de la muerte real escondida en los cuernos —atributos viriles en el despectivo y recto sentido— del toro.

Suele decirse que la única experiencia posible de la muerte está dada en la de los demás y al mismo tiempo se exclama que nadie escarmienta, experimenta pues, en cabeza ajena, ¿cómo entonces el mexicano vive con tan aguda percepción la muerte? Es que, en aquella primera afirmación se oculta la falsedad de su amplitud. El existir es por sí mismo experiencia de la muerte, independientemente del conocimiento que de la de otro se vaya acumulando. Únicamente es y vive el hombre en tanto que está dejando de ser y de vivir; en razón directa de su acercamiento a la muerte. Y esta experiencia íntima es inefable, intransferible en cuanto pertenece al sentirse vivir en un espacio limitado por el tiempo y el individuo. Podrá este sentimiento ser más o menos lúcido, estará más o menos inhibido o sublimado en concepciones religiosas, pero en el fondo, en el movimiento mismo de la existencia, reside la muerte que le da sustento y contraste. Esta vivencia de la muerte se agudiza en el mexicano por razones diversas. Por un lado, contribuyen a ella la miseria reiterada, el sacrificio económico que se le impone desde siempre. Vida en que los valores positivos únicos que pueden desligarse de la muerte: el instinto alimenticio, la voluntad de poderío, la conjugación armónica de erotismo y sexualidad, se encuentran sometidos a la muerte cotidiana de la frustración matutina, al anhelo de dependencia del grupo y a la indistinción mortal de objetivos sexuales e ideales eróticos. La enfermedad y el sueño colaboran también en esta exacerbación de la vivencia de la muerte en el mexicano, aquélla con la depresión de los sentimien-

tos vitales y la consiguiente exaltación de los de muerte, y éste, el sueño, con los rítmicos hiatos de nada, confusión e irrealidad que intercala en la vida.

No es extraño que el mexicano se entregue con frecuencia al doble filo que entraña la embriaguez. Por un lado, encuentra en ella la excitación arrebatadora y vital, por el otro, el reposo transparente del olvido y la nada.

Ante el peligro por la evasión constante de una definición de la individualidad, se llega a la solución única y estable, la muerte. La muerte es cesación de inminencia y de peligro, es acabamiento de la angustia y de la expectación, es la estable armonía de su acaecer, la sola forma posible de vida equilibrada que puede buscar y encontrar el mexicano.

En su concepción de lo heroico así lo entiende el pueblo de México. Se debe insistir: no hay aquí héroes vivos. La muerte es la única consagración posible del mérito en la conciencia colectiva mexicana. Sólo en su silencio expresivo trascienden las esencias del héroe civil o militar, como sólo en la sustancia amorfa y estratificada del mito y la leyenda popular se forma la conciencia histórica del mexicano. Es así que Santa Anna, perspicaz conocedor de su pueblo, entierra con pompa su propia pierna. Eso era morir un poco y alcanzar en vida algo de la inmortal sustancia de la heroicidad. Claro es que el pueblo no se deje engañar y la pierna de Santa Anna no fue nunca la muerte seria, heroica y enlutada que él pretendió, sino todo lo más la azucarada y juguetona de las calaveras de dulce o la de los grabados satíricos de los anónimos Posada de su tiempo.

Precisamente en esta muerte popular llena de color, gracia y vida artística es en donde mejor se advierte la típica actitud mexicana ante la vida. En el mexicano común no se perfilan todavía muy nítidamente las dos vertientes: prospección y retrospección, y de su vaguedad difuminada toma fuerza la existencia de la muerte y su despreocupada convivencia con la vida. Es muerte viva la que se busca en los panteones, cada mes de noviembre, entre zempazúchiles, *curados* de tuna y pan de muerto; muerte que, por lo demás, no altera ni la más viva de las funciones, el comer, aunque —ambivalente— conserve junto a sí su oscura, silenciosa nada: la embriaguez.

Es viva muerte la multicolor fiesta de los entierritos armados con papel y garbanzos, la de los esqueletos articulados y danzarines,

la de aquellos que se equilibran en el medio de dos esféricos contrapesos giratorios y la de esa otra calavera de azúcar que ostenta, en papel sobredorado o en polvo de brillantina, el nombre preferido en una popular interpretación del "polvo eres y en polvo te convertirás".

Pocos pueblos como el mexicano conducen tan ligadas las dos formas de vivir: muerte y vida. Sus dos carillas unidas en el giro del *volado* definidor, águila y sol de la interpretación mexicana de vida y muerte, la forma trascendente ésta, y aquélla, la más inmediata, la inminente, juegan albuces y el mexicano acepta el envite, fiel a su despreocupado aprecio y desprecio de la vida y atento al instante suspendido del peligro y el acaecer incierto.

Quien en un pueblo indio y pequeño haya visto nacer un cementerio sabrá de la forma social y viva que la muerte tiene entre los indios. Desde que se anuncia la llegada de la muerte, el indio está dispuesto a recibirla. Toma su postura, dice él mismo, y la aguarda sereno y arraigado a la certeza de su ineludible advenimiento. Si acaso un violín de rancho, o los cohetes descifradores del designio escondido en lo inminente. Después, nada más que la espera serena de algo que, a través del trabajo recio y cansador, del hambre lenta y royente, poco a poco se ha hecho habitante fiel de la propia vida: la muerte. Cuando ésta, la muerte, deja de ser presencia vivida, inmoviliza y fija la postura definitiva del indio. Entonces en su jacal se hace un gran silencio. Cesa de chirriar el lacrimante violín y los cohetes no atruenan ya el espacio; pero no dura mucho la tregua del silencio. Ya el velorio es un mar confuso de las eses silbantes que sobrenadan en los rezos y de alcohólicos rumores incoherentes. Después —durante el entierro— vuelven a plañir los violines sus sonos, tristes por su mismo contenido y no por la ocasión funeraria, y los cohetes reinician sus puntos sonoros y blancos en la dimensión del cielo. En la tierra, entretanto, nace un cementerio. En un trecho de tierra sin cerco, alambrada ni límites que atajen las milpas y plataneras, se alza un pequeño montículo como una simiente más —quizá un poco mayor— cobijada en húmedo surco. En su alrededor surgen con el tiempo otros montículos y poco a poco crece un cementerio indio, colectivo y confundido con la vida vegetal que le rodea e invade en incursiones recíprocas y crecientes. Cementerio social en todo su arrasante sentido de comunidad despersonalizada. Porque los indios encomiendan el recuerdo de sus muertos a los maderos de una cruz toscamente

labrada, y como la madera tiene corta vida y flaca memoria, paulatinamente el olvido se siembra, definitivo, entre las cosechas periódicas del maíz o del frijol, indio y prieto. El indio fija y mide a sus muertos con el rasero común de la muerte abstracta; les visita de tarde en tarde, en las ocasiones colectivas; son recuerdo compartido, social. No son ya Juan Ixba o Antonio Chontal. Es la muerte de todos y a los propios muertos, a los suyos, les visita el indio sólo en día adecuado, de comunión con las esencias balsámicas de la nada y el seno anónimo del morir. Allá en la casa de techo de palma no sobra nada de lo que mantiene la vida y le procura sustento, pero como la muerte es sentida indisolublemente enlazada a la propia vida, el sustento propio se ofrenda al muerto, a la muerte, en reminiscente atadura al origen materno de los sacrificios. ¿O qué, si no un mismo motor es el que mueve el desprenderse de lo indispensable y vital y el que anima al sacrificio? Porque ellos participan de esa comida, comen algo de ella, pero en la porción que dejan están simbolizando la identificación de la comida con la muerte y en la que comen su contrapartida dialéctica viviente. Más directamente teñida de la púrpura atmósfera en que alienta el sacrificio humano es la costumbre de tomar una jícara de chocolate preparado con el agua procedente del lavado del cadáver. Es ya la propia sustancia, sus cualidades anímicas, las que se asimilan al yo. Es despojar al muerto, a lo tuyo, de la propia vida e injertarla en ésta. El mismo proceso, pues, de escisión de lo tuyo —de decantación del yo que en la vida ajena reside— en sus componentes íntimos. Proceso de partición final de la síntesis que el pronombre encierra. Y junto a esta muerte simbólica que vive en las costumbres, una muerte real y destructora reforzada paradójicamente por los instintos vitales. En los fandangos —rítmico taconear del sexo sobre la disputa de la tarima— se encaraman los machetes arriba de las cabezas y deciden con sus rojos golpes la supremacía del macho sobre la hembra. Y en las milpas y el frijolar, las carabinas acechan y defienden la cosecha como una segadora más de yerbas y ortigas. Los surcos se humedecen con la muerte de quienes roban, en la rural concreción del maíz, la vida de sus sembradores.

Pero junto al núcleo vivo de ese sentimiento popular, que se extiende desde las formas colectivas, anónimas y sangrientas de convivencia de la muerte en los indios, pasando por la risa juguetona de la familiaridad reiterada y el atisbo inadvertido de su ambigua

sonrisa y llanto, hasta llegar a la muerte que convive el mexicano mestizo y el de la clase media baja, junto a esta exacta síntesis del par vida-muerte del mexicano común, pequeñas porciones y grupos sociales, tienen modalidades diferentes ante la muerte. Son los grupos aislados, desconectados de la entraña materna de lo indio, que añoran un pasado ajeno y libresco y se anquilosan en los puros contenidos de la memoria desenraizada e inerte. Partes de la sociedad en las que priva la muerte retrospectiva o, lo que es lo mismo, la vida como mero recuerdo. En ellos, al revés de lo que ocurre en la muerte juguetona y popular, la vida es muerte. Son en pocas palabras, uñas, pelo y capa córnea del vivo cuerpo social, que al modo de los elementos similares que cubren el cuerpo de los individuos, están un poco muertos, son ya un poco contorno inorgánico.

Da impresión de muerte, de muerte vieja y polvorienta, la pretendida aristocracia mexicana. Importa pergaminos, bandas y condecoraciones desde la dolorida España franquista, en donde prospera la grotesca *lagunilla* de una monarquía inexistente, y se amortajan en extraños vestidos anacrónicos y despegados del espacio y el paisaje.

Pero no todos esos grupos se entregan a mascaradas más o menos ridículas, no todos son inofensivos como el pelo, la uña o el callo. Los hay que, a la manera de los tumores malignos, se vuelven contra el organismo que los sustenta esgrimiendo su muerte destructora. Aquí la muerte es símbolo de lucha, es afán de retroceso, es sistemática oposición a todo lo que sea progresivo y andante, porque se desea la vuelta a formas políticas antiguas y dictatoriales. Estos grupos son los que piden autoridad, orden y religión, porque saben que el pueblo fácilmente confunde —en apariencia— a un muerto con un héroe. Se dedican entonces a la caza de mártires y no vacilan en fabricarlos para exponerlos en sus tétricos escaparates políticos pintándoles antes, en las calaveras mondas, con la brillantina de las promesas, el nombre seductor: *autoridad*. No ignoran que ésta es un buen señuelo para pueblos que, todavía jóvenes, resienten el hábito de las tutelas y no olvidan que es condición humana, cuando se cae en desesperación, el movimiento instintivo que relega en la autoridad paternal, aunque tiránica, las responsabilidades y compromisos que la convivencia plantea. La muerte en ellos —en los sinarquistas por ejemplo— es lo inmóvil, es esconder la cabeza para no otear el futuro; tapar el rostro de las estatuas

para que sus ojos ciegos no reflejen la vida activa de los hombres que las inspiraron; es, en fin, poder por un lado y sumisión por el otro, o lo que es lo mismo: muerte y silencio. Buitres políticos, quieren pintar de negro las cándidas calaveras de azúcar y jamoncillo, pretenden poner crespones en los coloridos entrierritos montados sobre bandas sinfín, intentan matar a la muerte mexicana, tan viva, reidora y movediza, ignorantes de que el pueblo dice que las calaveras le pelan los dientes.

Otros, más sutiles o menos impacientes, siguen vías distintas en sus afanes políticos y acuden al osario de los muertos lejanos en el tiempo. De éstos sólo quedan dos cosas: los huesos y el recuerdo, y ambas —cuerpo y obra— se han tamizado a través del tiempo, perdiendo así cualquier apariencia repugnante. Los recuerdos desagradables bien pronto descienden atraídos por su pesadumbre a las regiones más oscuras de la conciencia, del mismo modo que los huesos lisos y amarillentos no evocan ya la orgánica materia engusanada que les rodeó. De Hernán Cortés, según ellos, sólo se debe recordar el viril coraje, la tesonera fortaleza, la astucia política, quizá la tez extremeña y barbada, y hasta los escorzos tenorescos. Sus restos mortales, piensan, sólo por una injusticia, no yacen bajo el adecuado monumento que proclame las glorias del guerrero indómito, político sagaz y amador afortunado. Quien sabía de estas cosas, dijo alguna vez que no hay nada más difícil que olvidar. ¡No importa qué tan profundos se encuentren los sucesos, desde sus densos légamos denuncian su presencia poniendo en la superficie concienzal unas veces la flor de la que son raíz y otras el hedor de su putrefacción sumergida! Los vanos empeños de los resucitadores de Cortés se pierden por eso en la vigilante conciencia mexicana, porque ésta se ha acostumbrado ya a velar muertos con cabeza de cerillo. Del fondo cenagoso de la conciencia social mexicana asciende la impecable perfección de la flor del sacrificio de Cuauhtémoc y de ese mismo fondo brotan —pares y malolientes— el brazo esforzado de Cortés y el látigo que empuñaba; la astucia política y la traición rastrera; la audacia erótica y el alcahuetismo desentendido de la mujer cansadora y sumisa.

Estos grupos, con mentalidad de miércoles de ceniza son los mismos que gritan porque sean traídos y honrados los restos de Porfirio Díaz. Aparentemente su intención es sólo hacer justicia al soldado héroe, pero en el fondo se advierte el deseo de capitalizar para una causa retrospectiva y conservadora los prestigios que la

muerte pone sobre quienes señala en México. En el ataúd carcomido de Porfirio Díaz sólo se encontrarán los huesos lucientes y amarillos y la constelación dorada de las medallas y los botones de su uniforme. Así como de su régimen no habrá en la memoria colectiva más que el boato de las ceremonias, los bailes en tiempo de polka y vals, los densos pesos de plata y el sonoro nombre de los científicos. Todo muy al estilo de esas películas cursis y falsas donde se dice que alguien bailó con Don Porfirio, mientras aplauden a rabiarse molzabetes que no alcanzaron a ver ni a Victoriano Huerta; pobres empleados que sustituyen con ensueños cinematográficos su miseria inacabable, y muy respetables señoras y señores que vivieron en casas con mansarda y ahora explotan puntualmente las infectas viviendas que del porfirismo rescataron. Todo: pelo, callo y uñas. Lo que vive del régimen de Porfirio Díaz es la muerte que supo dar. Viven los muertos de Cananea, los peones cuya raya —en ella morían— nunca terminaba. Viven los que en aquel tiempo nunca supieron del vals o de la polka y sí del cepo y el arado agotante. En esto reside el simbolismo escondido de los restos de Don Porfirio, en que mientras se quiere rescatar sus aspectos vivos aparecen los muertos que fueron los únicos válidos y actuantes durante su vida, vuelta de espaldas al futuro y terca, retrospectivamente hincada ante la muerte del pasado.

El mito es la síntesis popular de vida y muerte. En el mito trascienden los sentimientos del pueblo. En la identificación que de los pobladores del espacio mítico, con los anhelos, deseos y proyecciones propias, realiza el hombre la síntesis cabal de vida y muerte. El mito es la fascinación colectiva que la muerte ejerce sobre la vida. Es el mimetismo, el plegamiento de la vida a los moldes trascendentes, estables y perennes de la muerte. La leyenda, antecesora del mito, grano de arena en cuyo redor se condensa la baba del molusco en perla mítica, vive un poco más la vida inmediata y humana. Todavía no trasciende en aquélla el anhelo de nada, mimético y fascinante del que toma su sustancia el mundo mitológico. El mexicano, hombre de inminencia y peligro, de transitoriedad y anhelo inefable de retorno a la dependencia hincada en la raíz materna india, tiene en la leyenda y el mito, en la fascinación de la muerte y su soledad absoluta, el único anclaje posible en sus orígenes y la sola posibilidad de una ventana abierta a la vida futura. Su conciencia histórica es antes que nada sentimiento mítico; cristalización del acaecer, datado y circunstancial, en la conciencia

colectiva y ulterior elaboración de la fecha y el incidente humano exactos en el bloque perceptivo de la leyenda primero y el mito, al fin, y sus esencias de muerte y vida concertadas en unidad y armonía en la mente colectiva.

El mito y la leyenda son formas de vida que prosiguen, más allá de su muerte individual, quienes supieron hacerse resonantes a los deseos, las aspiraciones y al hambre del pueblo que les rodea. A veces las virtudes de esos hombres no son muchas, pero siempre sus virtudes y pecados están encarados con el porvenir y en sus acciones late una destructora fuerza de justicia. Cuando vivos suelen llevar consigo muerte y revolución, pero al morir renacen en la colectividad —depurados y virtuosos— mediante el agorero canto del mito y la leyenda popular. De muerte y vida nacen los héroes. De tales hombres se dice en el corrido y en la canción, y esas voces no entran nunca en las gargantas que alaban a Don Porfirio y sus restos. Los Zapata, los Villa, en cambio, cada vez más vivos, se sustentan con los jugos populares de la fantasía de la comunidad.

Existen, además, personajes históricos que de tal modo han sido impulsores, aglutinantes, del destino social que les rodeaba, que, cuando muertos, siguen viviendo en la vida y los actos del pueblo al que pertenecieron. A esos hombres suelen combatirlos los grupos de los miércoles de ceniza, con el insulto vivo y el capuchón de avestruz. ¡Cómo si fuera posible eludir la mirada de Juárez grávida de interrogantes y futuro!

Estos hombres concilian en su recuerdo, en su imagen mítica, la dualidad de vida y muerte. Cuando vivos, fueron eficaces y activos y desde la cima de su personalidad otearon certeramente el porvenir, por eso cuando mueren viven no sólo en las imágenes legendarias y míticas, sino también en las realidades sociales e históricas y hasta en la cotidiana política contemporánea.

De ellos el pueblo suele decir: “para cadáver el de Benito Juárez, todos los demás son puros muertos...”

Y lo mismo ocurre con Cuauhtémoc. Vive ya en el maridaje de vida y muerte del mito. No requiere carne, sustancia ni huesos. Está rodeado de la envoltura de los sueños, anhelos y reivindicaciones maternas de su pueblo y allí no será posible excavar sus huesos ni dudar de su autenticidad. Vive ya en el tiempo sin fin ni dimensión del mito. Su silencio es elocuente voz del mexicano que únicamente ante la muerte se sabe seguro y firme, conocedor de la densidad oscura de lo inminente. De un mexicano presciente del

sentido de ese silencio y asido a él por medio de la angustiante expectación de la inmediatez que le incita hacia el futuro.

En todo incierto e inseguro, perplejo entre una y otra de las voces que le asedian, reclaman y angustian, suspendido del hilo del peligro y la definición de su personalidad, el mexicano vive solo plenamente la muerte y su certidumbre eficaz y final. Si no sabe adaptarse al sentido de lo inminente del acaecer, conoce en cambio la medida de su tiempo y oye la voz del silencio. En última instancia, él puede repetir con el libro de *Chilam Balam de Chumayel*:

“Toda luna, todo año, todo día, todo viento camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono”.

VII

La sicología del veracruzano y la cultura

Inexorablemente, quienes escribimos estamos expuestos a incurrir en ilusiones en el bautizo de nuestros engendros. Como el padre primerizo que bautiza León a lo que en la realidad física y decepcionante sólo es perro chihuahueño, así el autor nombra a su obra con títulos que van más allá del calado de análisis y síntesis que la informan. Lo digo porque advierto que quise ser modesto y acudí a la vaguedad; quise limitar y dejé de par en par las puertas del holgado vocablo, que ni determina ni enumera ni circunscribe para que por él entrara la más endemoniada caterva de sugerencias, ideas mal formadas y posibilidades de un asunto en el que nada se ha hecho sistemáticamente, con plan y métodos ciertos. Lo digo porque advierto que hubiera sido preferible decir León a mi perro chihuahueño y no dejarlo en blando, grande, informe, peludo y peliagudo, Terranova en donde no sabré cómo espulgar lo que en una plática pone el piquete de la gracia inocular el ardor de lo sugerente. Más me hubiera valido decirle león, denominar a esta plática, *el veracruzano versus el libro*, y no dejar frente a la puerta abierta de la generalización el saco irrellenable de la palabra cultura. Y a todo esto agregó la palabra sicología. ¡Cómo si se hubiera siquiera intentado hacer el estudio de ésta por lo que se refiere al veracruzano! ¡Cómo si no fuera aleccionante el triste catálogo de caracteres y rasgos atribuidos al mexicano en los últimos tiempos por numerosos filósofos y sicólogos o entre cuya delincuencia de lesa mexicanidad yo culpable me incluyo. Pero en fin, tomo al toro, digo al Terranova, por los pelos y ya veremos qué y cuántas pulgas puedo cazar en algo tan

* Este capítulo no apareció en la primera edición; es el texto de una plática sostenida en la ciudad de Veracruz, poco tiempo después de salido de las prensas *Mito y magia del mexicano*.

hirsuto y extenso como esto, con lo que me castiga mi deseo de no aparecer padre complaciente y ciego.

Creo que ninguna ciencia requiere, tanto como la psicología, el deslinde preciso de los planos lógicos. Mezclarlos, confundirlos es producir esa desagradable impresión que con justicia califica de psicologizante Ortega y Gasset y a lo que culpa de tantos males en las interpretaciones históricas o filosóficas. Y así es: el camino de fácil andadura consiste en aplicar un papel transparente sobre el modelo ya dibujado y con unos cuantos retoques decir de un conjunto social lo que se sabe del individuo. Se olvida que como quiere Marx, a quien hoy está de moda no querer pero al que no se puede olvidar, la masa, la suma, el agregado en fin de elementos, individuos y cosas, transforma a éstos y les da nuevo sentido conforme a la nueva y trascendente estructura de que son parte. Atribuir pues los resultados de indagaciones de psicología individual sin corrección ninguna ni valoración de las transformaciones cuantitativas a los núcleos sociales es incurrir deliberada o inconcientemente en falsedad.

En lo que hace al individuo, al estudio de sus motivaciones, formas de conducta, impulsos angélicos o diabólicos, instintos de agresividad o sumisión, y a la gama de caracteres que configuran su estructura, es válido usar procedimientos de estudio que en tal individuo aislado poseen especial importancia: la libido y sus múltiples manifestaciones, por ejemplo. En el individuo la sexualidad, sus varios canales y la fuerza impulsora central de ella y sus derivados y sublimaciones, cumplen la función trascendente de resguardarlo como tal, de proteger su unidad y proyectarlo a la vez a la dimensión dual de la sociedad presente y la futura por medio de la perpetuación de la especie. Pero para ésta —para ese momento preciso, presente y determinado de la especie que se conoce como la sociedad—, lo sexual, la energía total de la libido que también abarca los valores del Eros, por la nueva estructuración adquirida en la suma de individualidades, se transforma dialécticamente en lo económico. Esto es lo que tiene trascendencia en las colectividades porque la conservación de la vida social depende de una adecuación a nuevas formas de relaciones de propiedad y trabajo, en que el vínculo erótico y la ligadura sexual pasan a ser mero trasfondo del verdadero conflicto social: el trabajo de las mayorías aprovechado por las minorías que poseen los bienes colectivos. Mutable por esencia es el carácter de los nú-

cleos sociales puesto que las formas de vida se alteran incesantemente por los avances técnicos, científicos y culturales que modifican brusca o paulatinamente las relaciones económicas de los diversos grupos integrantes de la sociedad.

Por tal razón la sicología fundamental del individuo, el conjunto de factores impulsivos, la vía de expresión de ellos, el querer, sentir y pensar que arma el andamio de construcción de su personalidad, es decir de su significado final, es más firme y duradero que la sicología colectiva. De ahí el error implícito en los intentos de formar un cuadro básico de rasgos psicológicos del mexicano o del veracruzano o de cualquier otro conglomerado, para después rastrearlo forzosamente en el curso histórico. Y de ahí, también, las graves contradicciones: características atribuidas a los indios, pertenecen también a los mestizos cuando éstos tienen las condiciones económicas sociales de aquéllos. Los indios, a su vez, desarrollan las formas expresivas psicológicas de los criollos y los mestizos al ocupar el lugar de éstos en la estratificación social, y así sucesivamente el cambio y evolución de las clases sociales no termina nunca, en sincrónico movimiento con las características sicosociales. Lo que en el individuo resulta genio y figura hasta la sepultura, en las sociedades es configuración dinámica, expresiva de una lucha, unas veces silenciosa y latente sin otra manifestación que las peculiares reacciones síquicas de cada clase, y otras presurosa y eruptiva en los impacientes brotes de la revolución.

Por otra parte la evolución de los conceptos psicológicos adquiere el mismo rumbo hacia el reconocimiento de las presiones económicas en la determinación de la estructura básica de la personalidad humana, un largo trecho se ha recorrido. Desde aquellos tiempos en que la psicología era considerada como el estudio de un espíritu, un soplo, casi divino, insuflado por modos mágico-religiosos en el cuerpo del hombre, hasta los modernos en que priva en lo psicológico la concepción biosocial que inserta la posibilidad hombre en la institución que le da cabida y trascendencia colectiva.

La concepción biosocial del hombre como entidad psicológica es la única que reúne en un conjunto coherente, en una síntesis significativa los dispersos datos, indagaciones y experiencias de las diferentes escuelas psicológicas. Pero sobre todo es la única capaz de vincular el hecho social humano, por una parte, con los rudimentarios inicios de socialidad característicos de la escala

zoológica inferior al hombre y, por la otra, con los más elevados productos de la cultura en que culmina lo social humano.

El proceso es paralelo a aquel que ha seguido en realidad la biología; así como de la unidad de un corpúsculo casi microscópico o las más de las veces microscópico como la célula se le puede llegar a integrar la delicada y compleja estructura de un individuo corporal, así en lo psicológico las necesidades de exploración, de investigación y de búsqueda de las leyes que es posible sacar de lo psicológico, han realizado el proceso evolutivo que va de la consideración simplista del alma como ese espíritu insuflado en el cuerpo, hasta la compleja estructura de funciones síquicas que informan la personalidad.

No hay pues en psicología un tránsito que pueda diferenciar escuelas como se pretende, sino que hay una evolución permanente, dialéctica, hacia conceptos cada vez más intrincados y complejos que nos llevan al conocimiento del hombre como una realidad de persona insertada en un medio social. La evolución pues de la materia viva tanto en lo que respecta a la evolución de las especies animales consideradas como predecesoras de lo que el hombre en la jerarquía animal representa, nos da los datos mismos que podemos observar en la evolución personal del individuo a la personalidad. Así como los seres más simples van integrándose por contactos con otros seres en sus formas definitivas, así como la célula redonda si se le deja al azar de una presión se vuelve poliédrica y adquiere los contornos que las influencias de otras células le marcan, el hombre en su primitiva psicología, en las primigenias facultades y disposiciones que trae al nacer, va adecuándose a las circunstancias sociales, a los otros hombres que le rodean, a los quehaceres a los que tiene que dedicar su vida, a las funciones que esos quehaceres le hacen cada día más complejas, y en fin, a lo que en psicología actualmente llamamos un contenido psicosocial.

Del simplismo de las tres reacciones fundamentales que escolásticamente en psicología se separaban y consistían en el querer, el sentir y el pensar, pasamos así a estructuras complejas en las que esas tres funciones tienen siempre apuntada su capacidad creadora hacia la necesidad de convivir, es decir, de vivir con los demás, de vivir con Juan, con Pedro, con el hermano, con el tío, con el padre, con el primo, con el enemigo, y con toda la circunstancia social que la com-

plejidad del actual estado de las sociedades nos hace afrontar.

La evolución sicosocial se puede resumir en una frase, como la evolución de la amiba que sólo reacciona ante los estímulos alimenticios agresivos de la luz o mecánicos también agresivos, hasta la evolución más alta del hombre dotado de gran capacidad intelectual que reacciona ya no sólo ante estímulos mecánicos y físicos, ni sólo ante los requerimientos del hambre, de la necesidad o del frío sino ante realidades de naturaleza ideal, como son los pensamientos, la ciencia, las investigaciones y la técnica de otros hombres.

El hombre, y entre ellos el hombre mejor dotado social e intelectualmente, viene a ser la culminación de un solo proceso de adaptación a lo que el medio exige. El hombre, no es una entidad aislada ni es la única que vive en forma social. La socialidad, en tratándose de animales, se viene manifestando en formas rudimentarias desde los organismos unicelulares, desde aquéllos que sólo constan de un pequeño corpúsculo y que sin embargo vive, y viven en relación con su medio. Así pues, la relación del hombre con lo que le rodea, con el paisaje, con los factores climatológicos, con las modificaciones que él mismo impone al paisaje y a los factores geográficos, es una relación no peculiar del hombre, es una relación de socialidad animal, es la relación que nace de la capacidad que tiene toda materia viva de reaccionar ante los elementos favorables o adversos que le rodean. Pero si el hombre así considerado como parte integrante de toda la escala animal, viene arrastrando consigo la fuerza ineludible de un proceso evolutivo, tiene también —como ser mejor dispuesto, con mayor capacidad, mejor dotado—, leyes que le son propias y que caracterizan un paso más de esa evolución general y tornan más compleja la particular, característica del hombre.

Me refiero a la capacidad que el hombre tiene de hacer que lo que produce revierta sobre sí mismo; en los animales esta capacidad apenas se vislumbra rudimentaria y simple, quizá en los más elevados, en los que son capaces de hacer lo que el hombre llama cultura en cierta forma, podamos ver atisbos de esta capacidad que ya no es de socialidad sino de socialización; quizá en aquellos animales que construyen rudimentarias habitaciones para protegerse del medio, pero incluso en éstos, la limitación de la acción que ejerce lo criado sobre sus propias vidas, siempre es lo más estrictamente reducida a niveles de rudimento, a atisbos de

socialización; sólo en el hombre hay la capacidad de crear y de que lo creado no se pierda; esto depende de la continuidad de la memoria humana colectiva. En el hombre nada que haya sido engendro de sus manos o de sus pensamientos cae en el vacío o se dispersa en la nada; todo tiene eco hacia el futuro, de ahí que la tradición en el hombre, contra lo que dicen quienes se empeñan en tomarla como una ancla al pasado, sea por el contrario una vela que hincha su voluminoso impulso hacia el porvenir. Esta capacidad de memoria colectiva, la establece fundamentalmente en el hombre la juventud y la adolescencia de la que es inicio fundamental. Las establece así, porque si no hubiera el contacto vivo de una generación a otra por medio del eslabón de la adolescencia, se establecerían en la memoria colectiva, no obstante los recursos objetivos que el hombre usa para perdurar, verdaderas soluciones de continuidad que romperían el cuerpo entero, sólido y armónico de la evolución humana.

Quizá por eso es que la adolescencia, la parte más brillante de la juventud se caracterice por una búsqueda y una crisis del nivel justo que se ha de adoptar; quizá por esto, pero sobre todo porque la adolescencia es el motor que hace que las generaciones no se estanquen ni en los modos ni en las formas de vida y socialización que poseen sus antecesoras generaciones. La adolescencia así pensada, es un trampolín que a partir del caudal de informaciones y de cultura que la generación inmediata anterior le da, parte en la búsqueda de nuevos derroteros y nuevas realizaciones en el conglomerado social; la adolescencia así pues, vista desde el punto de vista sicosocial y aun desde el punto de vista estrictamente biológico, es un compromiso del presente con el futuro, el único compromiso posible, puesto que fuera de la adolescencia y de la juventud las otras generaciones saben que son perecederas si quienes les siguen no recogen el caudal que ellas dejan en herencia.

Se trata de la capacidad del hombre para hacer que lo producido por él revierta sobre sí mismo y sus más lejanos sucesores. En los animales esta capacidad apenas se advierte: se inicia en los mamíferos, en el nido que ya es hogar y simiente de la educación, en la liga inexorable del mamón con la ubre de la hembra. Pero nunca rebasa los límites del aprendizaje de ciertas formas de vinculación de seres que no puede prolongarse hasta cosas, objetos fuera del área de los instintos. En el hombre en cambio el objeto adquiere categoría de bien social que expande

su acción más allá del individuo que lo creó. Lo que tu haces es mío, lo que yo creo es tuyo, es de nosotros. Y aunque de esta virtud humana surjan los vicios de una estructura social que pone el trabajo de los más en las manos de los menos, de ella resulta también que, en el hombre nada que haya sido engendrado por los brazos o por los pensamientos caiga en el vacío o se pulverize en la nada. Todo el hacer humano tiene eco en el futuro. Por eso la tradición contra lo que piensan quienes se empeñan en tomarla como ancla al pasado, es vela que hincha su protuberante impulso hacia el porvenir. Y esta vela la apareja la capacidad de memoria colectiva, la establece fundamentalmente el sistema del lenguaje, la señalación verbal, y la estabiliza el libro.

No es el caso de señalar aquí las investigaciones que han conducido a los fisiólogos a escudriñar el aparentemente complejo problema de cómo, en el hombre, se diferencian y matizan con mayor grado de claridad y complicación las señales internas o externas que llegan a la corteza humana cerebral, lo mismo que a la del animal; pero que en aquella conducen a la elaboración de altos sistemas de señales, y en este se quedan en estado elemental. En efecto, las señales que llegan a la corteza cerebral del hombre son mucho más numerosas y, desde luego, infinitamente más ricas que las que llegan a la corteza cerebral de los animales. Como éstos, el hombre capta una serie muy extensa de señales externas directamente, por medio de los órganos de sus sentidos; pero en el hombre existe como hecho esencial de su alto grado de desarrollo una nueva forma de significación que modifica completamente la naturaleza de sus relaciones con el mundo exterior. Se trata del lenguaje. La influencia de este sistema nuevo en la actividad nerviosa superior del hombre es definitiva porque establece el hecho humano más característico, el hecho social. Sobre todo, de este sistema resulta que los análisis y síntesis de la realidad exterior que el hombre realiza son más finos, más precisos y más complejos, y representen un nivel de conocimientos cualitativamente superior. Pero además ese mismo sistema de señalación que constituye el lenguaje y que viene a ser lo que Pavlov denomina la condicionalización de los reflejos espontáneos del hombre por medio de los signos del lenguaje, extrae su importancia fundamentalmente del hecho de que las relaciones esenciales del hombre son las relaciones sociales y que el instrumento de cambio en ellas el realizador y fortalecedor sea el lenguaje. Sale sobrando decir que es precisamente el lenguaje el que constituye la vía de

comunicación del hombre con el mundo exterior y con los semejantes que le rodean. Así, mientras en los animales la condicionalización de los reflejos obedece a estímulos externos de naturaleza mecánica en el hombre a este primer sistema de señales que influye en él también, se añade el segundo sistema del lenguaje que crea todo un complicado mundo de nuevas relaciones, o para decirlo con la expresión del autor ruso Spirkin el sistema asegura que “el hombre sienta y perciba el mundo en tanto que ser pensante”.

El lenguaje es el poderoso instrumento que permite modificar la actividad nerviosa superior y de ahí que a través de él obtengamos en los más de los casos el mejor y más profundo conocimiento de las características psicológicas de un conglomerado dado. Podríamos pues asegurar dime cómo y qué hablas y te diré quién eres, si no fuera tal proposición demasiado elemental y carente de amplitud que debe tener una investigación de índole psicológica.

Pero a estas alturas yo estoy seguro de que los lectores se estarán preguntando ¿qué tiene que ver todo eso con las relaciones posibles o imposibles de la psicología del veracruzano con la cultura en general? En verdad que aquí es donde debo acudir otra vez a mis palabras iniciales. El perro Terranova de mi indecisión para bautizar con más orgullo y pedantería este engendro en palabras, provocó la digresión necesaria para mejor espulgar algunas de las pocas o muchas pulgas que contenga ese enunciado largo cuanto molesto. Porque ocurre que para una caracterización exacta, precisa y científica de los caracteres psicológicos del veracruzano, habríamos de solicitar el concurso de disciplinas diversas que nos permitieran establecer un esquema, llamémosle estereoscópico, suficiente para abarcar por un lado, la evolución económico-social y étnica del conglomerado que denominamos veracruzano, y por el otro, para agotar las características psicosomáticas, es decir mentales y corporales de un número de veracruzanos bastante como para poder concluir que son botón de muestra al cual referir las peculiaridades generales de ellos. No contamos ni con una ni con otra cosa. El auxilio de la antropología, disciplina que apenas comienza a adquirir su centro y nivel humano en nuestro país y a abandonar prácticas que la consideraban exclusivamente como el estudio minucioso de piedras antiguas e ídolos autóctonos, aún no aporta lo suficiente como para que sobre ella edifiquemos conclusiones válidas de carácter psicológico.

La biotipología está en términos peores, nada se ha hecho pa-

ra formar siquiera un inicio del sumario de los rasgos biotipológicos que corresponden al veracruzano. Y así con cada una de las ciencias que debieran formar el caudal necesario para penetrar en este arduo problema de la caracterización sicosocial de un grupo humano determinado.

Si todo esto no es posible, en cambio, de la exposición deliberadamente esquemática que hice se deduce que debe abordarse el problema mediante un orden metodológico, si no tan preciso y rigurosamente científico como el del estudio exhaustivo al que conduciría el concurso de diversas ciencias y técnicas, sí con la validez suficiente para hacer confiables las conclusiones que de ese estudio derivan. Me refiero por un lado al sistema psicológico que podríamos llamar espontáneo y que se forma de la convivencia misma, y por el otro, al sistema que consiste en estudiar a través del instrumento expresivo del lenguaje las posibles huellas de la convivencia en la formación de una caracterología del veracruzano. Sobre todo resulta válido si se tiene en cuenta que es a través del impacto que el lenguaje provoca en la mente social de ese grupo llamado veracruzanos, como se podría llegar hasta deslindar exactamente los límites en que ese instrumento trasciende de una actividad puramente comunicativa social a una actividad cultural en el sentido valorativo de esta última palabra; a una actividad pues, de índole artística y, sobre todo, de carácter creativo expresivo. Dicho en otras palabras, si no tenemos aún elementos de experimentación científica sobre grandes conjuntos de veracruzanos que den datos confiables si no poseemos ese concurso rigurosamente científico que llevaría hasta la elaboración de un cuadro completo de los rasgos psicológicos del veracruzano, si poseemos el método empírico que consiste en acudir al análisis de lo que se da popularmente. Por supuesto que un cuadro básico de las características del veracruzano, es decir, el cuadro elaborado por la opinión de quienes conviven con los veracruzanos, sería la resultante del proceso de olvido de la decantación que en la mente colectiva realiza la separación de lo esencial y lo superfluo. En efecto las colectividades recuerdan los rasgos fundamentales que más las impresionan y olvidan lo accesorio y no definitivo, lo mutable, en el momento mismo de asirlo. De ahí que podamos describir al veracruzano de acuerdo con un consenso general de los otros mexicanos como seres inclinados a la jovialidad, seres parlanchines, seres francos para decirlo con la palabra que los mismos veracruzanos se atribuyen. Podríamos caracterizarlos

como personas que reúnen en su caracterología los signos que se atribuyen, más precisamente, al llamado jarocho. De esos rasgos fundamentales la facilidad idiomática por asonancia, contigüidad y consonancia, la tendencia a la extraversion implícita en la franqueza, muchas veces derivada a la grosería y al uso corriente de las llamadas malas palabras, aunque la mayor parte de ellas sean buenas en el fondo, y del añadido de la base de esos dos rasgos formada por la seguridad en sí mismo y derivada también muchas veces hasta la exageración egocéntrica, podemos sacar un cuadro fenomenológico de la sicología del veracruzano, que nos advierta cuales son sus posibilidades y cuales sus impedimentos para las realizaciones culturales del orden antes dicho. Claro es que esto quiere decir que no aspiramos a caracterizar a todos los veracruzanos por el solo hecho de que habiten en el ámbito del Estado de Veracruz, sino a aquél que a través de la convivencia ha formado un núcleo relevante de características como para ser tenido en cuenta, tipificado, en la mentalidad de los demás mexicanos.

Como en el caso de las sociedades hablaremos de ese veracruzano que se ha hecho notorio, del veracruzano anónimo implícito en el término jarocho y no de cada uno de los veracruzanos posibles que habitan el Estado desde su extremo norte hasta el cabo sur. Advirtamos en cambio un punto favorable a favor del método: lo que se pierde en extensión se gana en profundidad por este sistema de decantación de la opinión pública respecto a los caracteres que informan la personalidad del veracruzano. Añadamos, además, el carácter de la agresividad que parece hermano indisputable de la franqueza, la grosería y la procacidad características del veracruzano. Agreguemos que la agresividad emparenta también con el otro extremo de este esquema caracterológico, el yo, en el que el veracruzano afirma su personalidad, a grados tales que parece metido en el círculo del egoísmo perteneciente a la órbita de lo paranoide y tendremos así un breve muestrario de características esenciales del veracruzano alrededor del cual pueden matizarse las más variadas personalidades. Lo fundamental, lo que el pueblo recuerda, lo que ha decantado y por lo tanto tiene asomos de mayor validez, es eso, el veracruzano es agresivo, es franco hasta la procacidad, está seguro de sí mismo hasta la jactancia y por último, es extravertido hasta el grado de aparecer frívolo, despreocupado y con manifiestas fugas de ideas en sus procesos lógicos y conceptuales expresivos. Aquí es donde la matización debe ir acompañada de la diferenciación.

En efecto, al mexicano de los altiplanos también se le atribuye la procacidad que consiste en aludir en forma hiriente a la madre del adversario. Veamos la sutil diferencia que un concepto diferente, una convivencia diversa ha formado en el veracruzano. Para el veracruzano la madre no es el objeto exclusivo del insulto, la mentada de madre como dicen los veracruzanos pasa a ser objeto de relación amistosa que afirma el vínculo de la intimidad porque subraya la franqueza, el carácter abierto, jovial y despreocupado. En el mexicano del altiplano la alusión a la madre es hiriente insulto, en el mexicano de las costas veracruzanas la alusión a la madre es demostración de amistad y confianza. En cambio, en el veracruzano el insulto va dirigido a la mujer, a la esposa, legal o ilegal directamente vinculada en pareja, en pertenencia con él. El insulto se hace por los mecanismos paranoides del yo y los celos y no por los mecanismos del recuerdo a la madre, que es alusión al origen y la desposesión, todo lo cual confirma, junto con los otros rasgos, la adscripción de la caracterología típica del veracruzano a la órbita de lo paranoide. Esta palabra los siquiatras suelen definirla diciendo que está constituida por el egocentrismo, las ideas delirantes y la suspicacia celotípica. Pero se preguntará ¿cómo se ligan este conjunto de rasgos caracterológicos del veracruzano con la cultura en general y sobre todo con la cultura literaria que trasmite el libro? La verdad es que resulta un saldo adverso para el veracruzano en esta liga de sus características psicológicas con la creación cultural. Se puede afirmar que como conjunto social los veracruzanos aún viven en la etapa de la tradición oral que no ha trascendido el segundo sistema de señalación de lenguaje hasta el tercero que vienen a constituir los libros, y no lo ha trascendido ni en lo que se refiere a la creación de esos libros ni en lo que hace al aprovechamiento de los que se han elaborado en otras partes. Ser sensorio-perceptivo, de inmediatez, brusco y agresivo, abierto por un lado a las mayores intimidades y cercado por el otro por la susceptibilidad del macho que aparta a la hembra como objeto de pertenencia y lo defiende con el machete o la pistola, el veracruzano es más vida indómita aún que cultura, si a esta no la hemos de limitar a los escasos privilegiados que la usufructúan sino al conjunto abarcado por el gentilicio regional.

Sicológicamente, pues, el veracruzano es un ser que encierra la antagonica dualidad de lo abierto, representada por su franqueza y extraversión, y lo encerrado de quien no acierta a referir el mundo externo más que al círculo estrecho del yo, vivenciado en

dimensiones paranoicas, excesivas que no corresponden a la realidad. Tal dualismo no es propicio a la creación literaria, que tomo como ejemplo sintético de lo cultural en el libro. En la creación literaria el insulto y la procacidad, la coprolalia inclusive, responden y se ordenan a una exigencia artística y se sitúan dentro de la alta meta de la realización estética. En el veracruzano la injuria, la mentada y el grito corresponden a una respuesta inmediata senso perceptiva que no recorre los caminos de la reflexión el juicio y la crítica en los que se enriquece la creación literaria. Algo similar ocurre con el sentimiento religioso del veracruzano que nunca va más allá de la impetración del favor, casi convertida en imprecación, y que advierte de la superficialidad de los conceptos religiosos de aquél, si por aquél entendemos al que reúne los rasgos en estudio. De ahí que la obra de creación literaria veracruzana, la que representa una culminación cultural que realice la síntesis armoniosa del carácter desbordado, abierto y a la vez suspicaz y cerrado, no se vea por ningún lado. El escritor veracruzano tiende a lo vernáculo y a lo anecdótico; reproduce el lenguaje oral porque este no tiene barreras, no impone los dilatados senderos de la técnica ni opone las dificultades autocríticas de la estructura auténtica de la obra escrita. Vida inmediatamente vivida, paisaje fielmente reproducido, diálogo vernáculo, "picante y sabroso", son las características culturales de la mayor parte de la producción literaria veracruzana, cuando no se trata de humanistas atenidos al refrigerante modelo clásico o de las páginas de Rafael Delgado, más próxima a una sensibilidad poblana, por orizabeña que indiscutiblemente jarocho. Acaso el modelo de la evolución de un veracruzano en el campo poético sea Salvador Díaz Mirón. De los poemas que eran rabia pura y sonora, insulto y honor recogido en sangrienta charca, hasta los versos pulidos, llanos y exactos de Laseos hay una personal lucha de sublimación y perfeccionamiento que distancia al veracruzano apasionado y jactancioso del esteta perfectista, pero que no logra convencer de pareja conciliación de los elementos personales del adulador de usurpadores y el perseguidor de Santanon. No convence, porque toda la perfección alcanzada en los últimos poemas de Díaz Mirón delata aún egocentrismo y orgullo, es el alarde antes que la naturalidad, y en el alarde, el ingenio y los sentimientos de autoafirmación se asientan los caracteres jarocho fundamentales.

Como el veracruzano ante todo habla y trasmite es buen maestro y se siente don Juan. Trasmite, como maestro, vida vivida y poco le importan las eruditas comprobaciones de sistemas y pedagogías. Crea el método y deja que otros inventen el contenido. Don Juan, pone a sus palabras el molde de las melodías y confía a estas el oficio de memoria colectiva que hoy en día en lugares de más alta cultura cumplen los libros. Es el veracruzano acción, inmediatez y tradición oral, antes que reflexión pensamiento y escritura. Es todavía más objeto que creador de cultura. Aun su vida ofrece más temas que los que elabora para incremento del acervo cultural de todos.

No quiero dejar un amargo sabor de estos rasgos que señalo, no es que sean malos ni buenos. Solo son, y no logran cuajar en conjunto cultural por lo cercanos que están a las instancias primitivas, por el abandono económico de cientos de años y por el rezago instruccional de tantos siglos. Hay en cambio un acervo vital en cuya fecundidad un día se darán frutos mejores, más elaborados que los de lo inmediato, la pasión y la fuga sensorceptiva en un idioma atropellado y procaz.

Allá en mi tierra en el agridulce nativo amasado de sudor y polvo de los fandangos, florecen algunas veces heridas de muerte. Las cortan los machetes de los hombres estimulados por el aguardiente y el celo de la hembra. Se truncan entonces los versos y enmudece el arpa del diestro arpista; no rasguea más el requinto. No hay ya pie para las décimas bulliciosas y un paréntesis de muerte se abre en la noche, relleno de meditaciones ante el sentido de la vida. Porque en mi tierra, como en todo Veracruz, cuando los hombres llegan al cruce de lo trascendente que bifurca vida y muerte, cuando los hombres sienten la injusticia o sufren la cotidiana agonía moral de la miseria, saben también alzar los mismos machetes de reivindicación y la lucha por la justicia. Hombres que saben hacer eso nunca defraudarán a quienes pensamos que algún día la cultura veracruzana será una de las ramas más floridas del tronco común de lo mexicano, porque es noble y generoso el meollo que bajo la corteza de amargas palabras agresivas, correrá en resguardo del hombre de Veracruz.

VIII

Y un ensayo de autocrítica

Los ensayos que componen el grueso de este libro fueron escritos entre 1947 y 1949. Se publicaron en forma de libro en 1952. Años atrás Samuel Ramos, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, había iniciado la corriente intelectual preocupada por buscar definiciones adecuadas a los mexicanos y lo mexicano. *Mito y magia del mexicano* formaba parte de una colección intitulada “México y lo Mexicano” en donde aparecieron diversos estudios y escriben autores como Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Samuel Ramos, José Gaos y otros. Todos pretendían dar cauce a lo que Octavio Paz calificó en *El laberinto de la soledad* de “preocupación por el sentido de las singularidades de mi país, que comparto con muchos, y que me parecía hace mucho superflua y peligrosa”. En verdad poco después de haber afluido numerosas indagaciones sobre el carácter de los mexicanos y sus singularidades, y de repetirse los intentos por encontrar la esencia de lo mexicano, se apagó el interés en esa clase de estudios. Se confirmó desde cierto punto de vista lo que el mismo Octavio Paz afirmaba. Para Paz las preocupaciones sobre los mexicanos y lo mexicano provenían de características de adolescencia de la personalidad de aquellos afines al sentimiento de inferioridad que “influye en nuestra predilección por el análisis” y explica “la escasez de nuestras creaciones... no tanto por el crecimiento de las facultades críticas a expensas de las creadoras, como por una instintiva desconfianza acerca de nuestras capacidades.” Y concluía: “pero así como el adolescente no puede olvidarse de sí mismo —pues apenas lo consigue deja de serlo— nosotros no podemos sustraernos a la necesidad de interrogarnos y contemplarnos. No quiero decir que el mexicano sea por naturaleza crítico, sino que atraviesa una etapa reflexiva. Es natural que después de la fase explosiva de la revolución, el mexicano se recoja en sí mismo y, por un

momento, se contemple. Las preguntas que todos nos **hacemos** ahora probablemente resulten incomprensibles dentro de cincuenta años. Nuevas circunstancias tal vez produzcan reacciones nuevas."

La predicción de Octavio Paz se ha cumplido a plazo más corto. Los mexicanos se han olvidado hace tiempo de la tarea de vigilar sus propias características. ¿Han dejado por ello de ser adolescentes o es que nuevas circunstancias producen o están produciendo reacciones nuevas? Como quiera que sea lo importante del movimiento, que se extiende desde el estudio de Samuel Ramos hasta la publicación del libro del filósofo José Gaos intitulado *En torno de la filosofía mexicana*, estriba en el gesto de preocupación por desentrañar el sentido de lo mexicano y las características distintivas de los mexicanos.

Mito y magia del mexicano estuvo preñado de tal preocupación. Me propuse en ese libro ponderar desde un punto de vista psicológico algunos rasgos de los mexicanos. Naturalmente el libro mismo no pudo abarcar a todos aquellos. Hubo de limitarse a un grupo, o a varios, concreto en el que resaltaba la fenomenología estudiada. El propósito era encontrar lo característico y genérico de la fenomenología para por inferencia y cotejo, distinguir lo que hubiese de específico y cupiera en el recinto del gentilicio. Muy estrechamente determinado por supuestos psicológicos y psicoanalíticos, el libro adolece de todos los defectos de un estudio social al que se trasladan metodologías inadecuadas. Es posible que el vicio se encontrara en la raíz inmediata de las inquisiciones sobre el mexicano. Samuel Ramos había caído en él al hablar de complejo de inferioridad y atribuirlo a conjuntos sociales. No es que no sea lícito, según ahora lo veo, estudiar extensos grupos sociales con métodos psicológicos. Pero estos deben ser los propios y exigidos por la naturaleza del secreto que se quiere abolir. La hipótesis psicoanalítica y la psicología tradicional, violentamente impuestas al estudio de grupos o nacionalidades, conducen por necesidad a lucubraciones teñidas de subjetivismo, cuando no groseramente irracionalistas, cubiertas con la máscara de falsas y más o menos brillantes especulaciones.

A la distancia, aparece *Mito y magia del mexicano* como un conjunto de ensayos en los cuales el instrumento psicológico se extraía del arsenal del idealismo en vez de tomarlo del armario de la psicología social materialista. Partiendo del supuesto de que las sociedades adoptan la estructura síquica tal como fue ideada

por Freud respecto a los individuos —conciencia, subconciencia e inconciencia—, se eliminaba cualquier posibilidad de estudiar al mexicano como entidad sujeta a las leyes del materialismo histórico y a la necesidad de entenderlo como un ser cuya personalización es producto del influjo de las relaciones antagónicas de clase, las vicisitudes del desarrollo de las fuerzas productivas y la reversión de las superestructuras (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas) sobre la estructura, interrelaciones que son las verdaderamente determinantes de la conciencia social y, más allá del individuo, de los rasgos de una sociedad humana en tal o cual etapa de su desarrollo histórico. Como dice Marx en el prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política*, “el conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas de conciencia sociales determinadas”.

Ajustada, forzada la sociedad mexicana dentro de un esquema psicoanalítico podía especularse con variados factores sexuales simbólicos y míticos en pirotecnia de sugerentes artificios acerca del “trauma psicológico de la Conquista”, la “regresión de la mente colectiva a instancias maternas como la virgen de Guadalupe”, en contraposición con las paternas súbitamente derrotadas de Quetzalcóatl; el “sentido de inminencia derivado de la inseguridad”, “el desprecio y aprecio de la muerte” en conexión con la muerte biológica lenta de la desnutrición, el hambre y la miseria, y otras elaboraciones que de lo menos que pecan es de ofrecer imágenes estáticas, en hielo, de fenómenos sociales que por el contrario son sólo lo aparente —dado en un lapso breve— de un constante cambio y transcurrir de las sociedades movidas y motivadas por leyes universales y particulares propias tanto del tiempo histórico de aquellos fenómenos como de sus peculiares circunstancias nacionales.

Con buena fe, pero erróneamente y desde un punto de partida distinto del escogido por los ideólogos capitalistas, se tendía al sicologismo con que se pretende explicar el subdesarrollo y el atraso, la miseria, el hambre y la explotación de pueblos enteros atribuyendo todo a la pereza, la apatía, la inferioridad racial, la ignorancia y en general a rasgos síquicos mediante los cuales explican el atraso los teóricos del capitalismo o el colonialismo y el necolonialismo, o mejor del imperialismo de países supuestamente integrados por otro orden de individuos desde luego manifiesta y destinataria-

mente superiores física y síquicamente. Incluso contra los datos de la sicología auténticamente social¹ informada en tesis marxistas, confirmatorias de que lo síquico está determinado por el medio exterior, por el mundo real, material y por el modo como el individuo actúa sobre ese medio en la práctica y la manera como entra en relación con él, se invertían los términos y tácitamente se dejaba inferir que tales y cuales rasgos psicológicos del mexicano determinaba su historia y sus características sociales. No se hacía esto a la manera como Marx afirmó que son los hombres quienes elaboran su propia historia o como se dice "que el hombre es el productor de todo lo humano, son los hombres quienes crean las lenguas, son los hombres quienes crean los mitos, son los hombres quienes crean las religiones, y son los hombres quienes crean las instituciones sociales".²

¹ Esto ocurría cuando ya muchos sicólogos como Henry Wallon, Piaget, Zazzo y otros, partiendo de supuestos distintos de los principios del materialismo dialéctico, habían demostrado en estudios de sicología individual que a) el desarrollo de la vida síquica no se efectúa automática y espontáneamente y si bien es necesario que el terreno neurofisiológico exista, esta no es mas que una de las condiciones necesarias y no suficiente y la otra estrictamente indispensable, que por supuesto no bastaría sin la integridad del sistema nervioso, es la existencia de un medio humano, de un mundo de adultos, que posibilita el desarrollo del niño y su aprendizaje; b) el ser humano no se desarrolla espontáneamente de manera humana en ausencia de estímulos y exigencias del medio social sino que lo hace según estas exigencias, y en conformidad con el nivel general de evolución de aquel medio y de acuerdo con las particularidades de toda suerte de adultos que integran la sociedad, y c) que hay un potencial común en todos los individuos de la especie humana y cierto número de disposiciones fundamentales comunes desarrolladas y utilizadas de diferentes modos por el medio por lo que no se puede hablar de razas ni de pueblos inferiores, o sea que "fundamentalmente los individuos devienen lo que el medio humano les hace devenir" por lo cual hay que tener en cuenta, para caracterizarles que no todos los pueblos tienen el mismo nivel de evolución cultural ni todos los medios sociales poseen idéntico *status* socioeconómico. Ver "Introduction a la Lecture d'Henry Wallon", artículo de Nadine Galifret-Granjon en *La pensée*, Paris, número 112, diciembre de 1963.

² Roger Garaudy, "Estructuralismo y Muerte del Hombre". *Unión*, "Revista de la Unión de escritores y Artistas de Cuba", número 2, año VI. La Habana, junio de 1968. Respecto al mismo tema es necesario considerar que "los revolucionarios, por ejemplo, saben que todo depende, en *última instancia*, no de las técnicas, de las armas, etcétera... sino de los militantes, de su conciencia de clase y de su coraje. No obstante la tradición marxista se ha negado a decir que es el "hombre" quien hace la historia. ¿Por qué? Porque prácticamente, cabe decir en los *hechos*, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para

La falta de un análisis de relaciones de producción, y sobre todo del modo como la ideología de la clase dominante se convierte en la ideología dominante y somete a la burguesía que la impone con igual imperio que a las clases explotadas, conducía inexorablemente a crear mitos, ideologías y rasgos psicológicos sociales para tal o cual grupo (indios, mestizos o criollos) sin interrelación entre sí ni raíz en la estructura económica social. Es verdad —vuelvo a Marx—: “los hombres hacen su historia, pero no la hacen de piezas sueltas, sino bajo circunstancias halladas directamente con anterioridad, dadas y transmitidas”. En *Mito y magia* los hombres no aparecen como haciendo su historia a partir de “circunstancias halladas directamente con anterioridad, dadas y transmitidas”, semejan más bien sujetos (¿objetos?) de esta moderna (¿modista?) filosofía de la cosificación —antagónica de la función autocreadora del hombre y por tanto parecen seres intercambiables por computadoras, máquinas o robots. Si se comienza, y de tal punto partí, por jerarquizar los grupos en instancias psicoanalíticas y no en sus clases respectivas, la interrelación de aquéllas, la lucha de clases, motor de la evolución y la revolución, se disuelve en una interacción en que las masas consideradas como el inconsciente colectivo serían las determinantes de la ideología que a su vez impondrían (su mito y su magia) a la sociedad en general y a las clases dominantes. Se invertían los términos de la realidad, de la dialéctica materialista, y se ponía de cabeza el esquema social para describir fenómenos existentes pero con muy distinta raíz estructural y otra urdimbre de clases. El peligro mayor provenía del congelado estatismo de tal concepción. Si las relaciones entre clases se reducen a los niveles psicoanalíticos y se desmovilizan ignorando la lucha de contrarios y su carácter, creador mientras existan sociedades con clases antagónicas, la resultante práctica, moral y política es el conformismo ante el *status* impuesto y deseado por la clase dominante. Si el hombre —mexicano, chino, norteamericano o europeo— no es capaz de crear sus mitos, pero a la vez de incinerarlos para recrear sociedades superiores sobre sus cenizas, entonces tienen razón los paladines de la cosificación: conformismo, pasividad, indiferencia, despersonalización —elementos del mito y la magia de la sociedad mexicana— pueden

combatir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia*”. Louis Althusser: *La filosofía como arma de la Revolución*. Cuadernos de pasado y presente 14, Córdoba, Argentina, 1968, p. 19.

trasmutarse en sustancias nutricias del mito ideológico del neocapitalismo en que “el sujeto se convierte en objeto; yo soy trabajado, vivido, hablado” y la sociedad puede devenir hacia un orden glacial en el que “trabajamos, vivimos, hablamos y, sin embargo, el sentimiento crece: se trabaja, vive y habla a través de nosotros. Lo que creo hacer es hecho conmigo”³.

En suma en *Mito y magia*, la historia sufría una deformación, se la entendía como engendradora y modeladora del hombre y no a éste y su relación con el medio como lo productor de historia, trabajo y constante evolución hacia etapas nuevas, incluso mutantes, súbitamente transformadas por influjo de revoluciones.

Al hablar de conciencia colectiva —y en esta expresión cabían otras que atribuyen al mexicano o a sus diferentes clases pensar así, querer así o conducirse voluntariamente de tal forma o la otra— se incurría en el error pequeño burgués de explicar la ideología de un conjunto social atribuyéndole a la burguesía que impone aquella el querer o desear concientes y totales de algo impuesto por muy complejas y sutiles vías. Todo se originaba en una artificiosa y forzada utilización de teorías sicoanalíticas en la elucidación de fenómenos psicológicos sociales. El sistema así construido puede ser vistoso y sugestivo; pero carece de base y descuida sobre todo entender y estudiar a los grupos sociales como formaciones concretas que no sólo expresan un movimiento dialéctico de acuerdo con circunstancias particulares —en este caso nacionales— sino también determinado por las del exterior igualmente activas y a la vez dadas y transmitidas. La imagen de un pueblo así prefabricada es la de una estatua de sal sin vida ni futuro, de cara al pasado. Las formaciones sociales concretas, cualquiera que sea el grado de su desarrollo económico social e histórico, están en constante mutación y lo típico de ellas hoy es lo fugaz de mañana, lo excepcional de pasado mañana. Los antagonismos sociales no pueden reducirse a la interrelación de planos concienenciales establecida por el psicoanálisis en la estructura de la siquie entre instancias concientes, subconcientes, o inconcientes. Hacerlo equivale a invertir los supuestos científicos materialistas: a suponer que el mundo y la sociedad, parte indisoluble de aquel, son el reflejo de la conciencia y no esta la que refleja a una y otra para, por medio de la práctica, conocerlos y transformarlos. O como escribe Jean-Francois

³ Ernest Fischer, “El Caos y la forma”. *Unión*, Revista de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, número 2, año VI, La Habana, junio de 1968.

Leny: "...tal concepción implica numerosas inexactitudes: en primer lugar vuelve a inscribir la actividad ideológica de una formación social determinada en categorías propias de la psicología tradicional lo que implica un doble y hasta un triple error: a) considerar la clase como una realidad homogénea o, en el mejor de los casos, considerar las tendencias dominantes como generales; b) atribuir a una formación social una actividad ideológica concebida en los moldes de la psicología individual, es decir plantear el postulado de que se pasa sin modificación de aquélla a una psicología de «grupo», y c) hacer todo lo anterior permaneciendo muy frecuentemente en el terreno del subjetivismo más tosco"⁴.

Mito y magia, sin embargo, especulaba sobre fenómenos psicológicos reales existentes. Muchos de ellos todavía es posible descubrirlos en diversos estratos de la sociedad mexicana. La tendencia al trabajo micromaniaco, la angustia prendida de la inseguridad cotidiana y la miseria; el sentimiento de que por vías mágicas o religiosas puede resolverse de la noche a la mañana el estado de angustiante inminencia característico de las clases desposeídas, todo ello teje un complejo de fenómenos psicológicos con realidad en la vida social de México. Pero en vez de estudiarlo a partir de lo que la ideología impuesta en México por la clase en el poder significa, se desmenuzaba en pequeñas porciones autónomas y decisivas. Esto traía como consecuencia atribuir tales fenómenos, mitos y tendencias a refugiarse en el pensamiento mágico a los grupos que las manifestaban claramente y no a la ideología general impuesta y a sus varias formas de presión e interrelación según cada una de las clases sociales.

La ideología podía inferirse, explicada así, como una monstruosa excrescencia, o varias, de la vida social del país producto de tales o cuales características psicológicas y anímicas. A lo más el empleo de palabras como conciente e inconciente conducía de modo inexorable a la idea de que en México existe una clase, la del poder, que representa la conciencia frente a otra que sólo vive de modo inconciente y pasivo la etapa cultural e histórica estudiada. Con eso se echaba agua a un viejo molino de confusiones: al que tradicionalmente ha convenido en caracterizar la ideología de la sociedad como algo perteneciente en exclusividad

⁴ Jean-Francois Leny. "*Le Materialisme et la Psychologie Sociale*", *La pensée*, número 112, París, diciembre de 1963.

a la región de la conciencia o, como se dijo más arriba, al molino que considera lo ideológico como algo impuesto de modo deliberado por la clase dominante y aceptado automática, inconcientemente por la clase dominada.

Ello ocurría en *Mito y magia del mexicano* de modo implícito o bien expresamente, porque en gran parte se daba carácter de factores psicológicos determinantes a fragmentos de ideología. Disgregada ésta en pequeñas zonas de matices religioso, político y social, resultaba fácil atribuir los fenómenos estudiados al grupo como tal y no a sus inextricables formas de acción y reacción ante la clase dominante y la imposición ideológica. Se olvidaba lo que según Louis Althusser "es perfectamente claro en el caso de una *sociedad de clase*" que "la ideología dominante, es siempre la ideología de la «*clase montante*». Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su propia ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de engaño puros... En verdad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los demás y no solamente para convencerlos, porque lo que ella vive en su ideología es la relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales, que le permite a la vez actuar sobre sí (darse conciencia jurídica y moral, y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los otros (sus explotados y futuros explotados... «los trabajadores libres») con el fin de asumir, cumplir y sostener su papel histórico de clase dominante".⁵

Estudiando fragmentos de ideología como los sentimientos religiosos populares y su proyección social, el fanatismo de tanta pesadumbre sobre las masas del pueblo mexicano, las supersticiones y aun las formas del lenguaje y la expresión se inducía el error de que la clase dominante en México estaba a salvo de su propia ideología y la sostenía únicamente como una trampa desinteresada para imponer su dominio. A la vez no se estudiaba en *Mito y magia del mexicano* hasta cuál punto la clase dominante participa del fanatismo, del pensamiento mágico del mexicano, y por tanto es parte de lo que en la tesis se llamaba el mito y se estudiaba como pensamiento mágico.

La burguesía mexicana, justamente porque desde el punto de vista histórico adviene tardíamente y encuentra cegados los caminos del imperialismo, expresa con su ideología, lo mismo la que

⁵ Louis Althusser. "*Marx et l'humanisme*", artículo tomado de la revista italiana *Critica Marxista* y reproducido en *La Nouvelle Critique* de París, número 164, de marzo de 1965.

impone como aquella de la que participa, todos los rasgos provenientes de su dependencia económica y cultural ante intereses extranjeros.

El culto a la virgen de Guadalupe que en las masas del pueblo mexicano adquiere terrífico carácter de rito primitivo, empapado en el alcohol y vaharadas de sangre de querellas, y bárbaros sacrificios de puñal y obsidiana emboscados en autoflagelaciones y autocastigos, alienta en la clase dominante de México tras de otras máscaras. No sólo en el altar casero a la virgen de Guadalupe, altar de lujo en cada suntuosa casa del Pedregal, de San Angel o de las zonas residenciales de Guadalajara o de Monterrey, en que viven las *señoras* de la burguesía política o financiera del país, se advierte el rito nacionalizante y chovinista que en los doces de diciembre reaviva la reminiscencia de Huitzilopoztli. Bajo disfraces aparentemente civilizados ese nacionalismo asoma la siniestra cabeza. No se trata del nacionalismo útil y pasajero que se levanta como trinchera ante la creciente dependencia económica respecto a los Estados Unidos o ante la incesante penetración cultural. Es el nacionalismo reductor, patriotero y rebajante que consiste en gritar que "como Mexico no hay dos" y cuando la razón no existe hay que arrebatar. Nacionalismo frente a esencias lógicas universales con la contrapartida del entreguismo total a quienes, extranjeros, satisfacen las ambiciones personales más inmediatas de poder económico y político. Si las masas del pueblo se expresan mediante un nacionalismo de cuchilladas y embriaguez la noche del 12 de diciembre, es porque las clases dominantes las inducen a ello y por su parte gritan que vivan todos los héroes del pasado en la medida en que son inofensivos y yacen muertos. Y ellas también se arrodillan ante el altar del imperialismo norteamericano y no quieren, no pueden, ver el artificio en la imagen en que adoran como las clases dominadas no pueden, no se las deja, ver la falacia de la pintura milagrosa en el ayate de Juan Diego.

Y así sucesivamente las formas del lenguaje, pobre en vocabulario, elíptico y lleno de anillos cerrados, inexpresivos, formas herméticas y confusionistas, son trasladadas al habla popular desde el lenguaje enmohecido de las páginas de sociales de los periódicos, las reuniones y los banquetes políticos.

Un estudio de los discursos políticos, los informes presidenciales y las arengas cívicas ante la mirada de bronce de los héroes, que ahora sirven a la burguesía para condimentar sus bodrios orales o escritos, por fuerza debiera acompañar a cualquier intento

de desentrañar lo que en el capítulo cinco de este libro se describió como el sentido del secreto y el misterio del elíptico “juego de la voz” del mexicano.

Rastrear el diminutivo mexicano y su descendencia en línea directa de las cursis reticencias para nombrar las nalgas con su único nombre posible y decirles, como lo hacen las *señoras* de sociedad, “donde se acaba la espalda”, es indispensable para comprender hasta qué punto los factores estudiados como características psicológicas del mexicano eran no más que fenómenos fragmentarios del complejo de la ideología que actúa sobre un pueblo al mismo nivel que la sustentada por la clase en el poder. El pueblo, las clases trabajadoras en concreto, ideológicamente y por tanto en su expresión psicológica social, no son más que vasos comunicantes de la ideología de la clase encumbrada y explotadora.

El pueblo podrá dar forma y color a esta ideología, pero el contenido será tanto en la dominante como en la dominada el mismo. Esta relación faltó en *Mito y magia del mexicano* para convertir sus cinco capítulos en un estudio que sondeara en lo profundo y a la vez abriera las posibilidades de entender rasgos, peculiaridades y características como expresión de circunstancias enraizadas en otras más viejas, históricas y proyectadas al mismo tiempo hacia atmósferas y etapas que a la postre serán aquellas en las que “la humanidad encontrará al fin realizado su sueño milenar, prefigurado en los esbozos de los humanismos del pasado, cristianos y burgueses: que en el hombre y entre los hombres advenga al fin el reino del hombre”.⁶

El propósito de incluir en esta segunda edición el ensayo intitulado *La psicología del veracruzano y la cultura*, obedece a la necesidad de destacar hasta qué punto la preocupación por las reflexiones sobre el mexicano desviaban intentos de autocrítica sobre el método. En efecto en aquel ensayo se veía con claridad que no era posible estudiar conjuntos sociales sin tener en cuenta ante todo la peculiaridad de lo social: el basamento económico de las superestructuras. Sin embargo, pese a que toda la primera parte del ensayo sobre la psicología del veracruzano era una especie de autocrítica, la segunda incurría exactamente en las modalidades que formaban toda la corriente destinada a investigar características de los mexicanos que son comunes en todos los pueblos en determinada etapa de su desarrollo y en las circunstancias de in-

⁶ Louis Althusser, *ob. cit.*

terrelación en que el mundo se encuentra. Este, por una parte, se ha hecho cada día más interdependiente y por la otra se polarizan los beneficios económicos, técnicos, científicos y culturales en áreas distintas y aun desde cierto punto de vista antagónicas: las de los países altamente desarrollados con todas sus consecuencias de impacto imperialista y la de los pueblos escasamente desarrollados con sus cortejos y secuelas resultantes de aquel impacto y de la desigualdad del desarrollo histórico de las sociedades humanas. Aunque en el ensayo sobre el veracruzano no se llegaba hasta definir lo que en los rasgos sicosociales es proyección y reflejo de la ideología dominante, si se había precisado que “el error implícito en los intentos de formar un cuadro básico de rasgos psicológicos del mexicano... para después rastrearlo forzosamente en el curso histórico...” consistía en la calca de este y trasposición de características psicológicas individuales a planos sociales. Ahí mismo se decía, sin inferir de ello las extremas y lógicas consecuencias, que rasgos atribuidos a los indios, es decir a las comunidades indígenas, se encontraban también en las mestizas cuando estas sufrían las condiciones económicas y sociales de aquellas. No obstante también que en el mismo ensayo se hacía ver la importancia de la estructura económica en la determinación de la fisonomía sicosocial de las comunidades, no se llegaba hasta el punto de entender que en esa fisonomía es también determinante la acción recíproca de la estructura y las superestructuras es decir, el flujo y reflujo de la ideología dominante y la deformación de las modalidades que esta ideología adquiere como consecuencia de la inexorable lucha entre clases sociales distintas, antagónicas.

Concretamente en el terreno de la ciencia psicológica también en el ensayo sobre el veracruzano se iniciaba un camino prontamente abandonado: el de la importancia de la doctrina de Pavlov, de los reflejos condicionados aplicada a terrenos más extensos como son los de la psicología social. El influjo del sistema de señalación verbal sobre la psicología humana ha sido escasamente estudiado, acaso por la prevención que provoca el hecho de que Pavlov haya mostrado un camino estrictamente materialista en la indagación de zonas que tradicionalmente se tienen reservadas al espiritualismo o al idealismo. A la distancia me sorprende personalmente haber escrito que “para la especie lo sexual, la energía total de la libido que también abarca los valores del Eros, por la nueva estructura adquirida en la suma de individualidades se transforma dialécticamente en lo económico” sin haber llevado tal

afirmación a sus extremas consecuencias: al estudio de las sociedades humanas en México por métodos que discernieran en ellos no únicamente los rasgos producidos por la convivencia en un medio económico precario, sino también aquellos que dependen del dual influjo de la ideología burguesa sostenida por la clase nacional en el poder y aquella que a través de esa clase adviene como consecuencia del hecho inexorable de que México es país dependiente no sólo económicamente sino en las esferas de la tecnología, la cultura y la ciencia impuestas por imperialismo norteamericano.

Veinte años después de publicado *Mito y magia* podría parecer grotesca una interpretación de la sociedad estratificada conforme al esquema de las estructuras que el sicoanálisis atribuye a la personalidad. No lo es tanto cuando se considera que todavía hoy Hebert Marcuse, Eric From y otros autores menos obvios siguen empeñados en hacer el sicoanálisis de la sociedad contemporánea; cuando la libido se ha convertido, desnuda o vestida de bikini, en tema proliferante de estudios que enfocan sus luces en la pornografía y de revistas que la propalan y le dan imágenes fotográficas, y en materia inacabable de cine y televisión; cuando Henry Miller se ha proclamado el libertador del sexo en su país y muchos novelistas norteamericanos y de todo el mundo —latinoamericanos también— confían su suerte literaria al zodiaco del viejo escritor estadounidense, y cuando política y sexo en los movimientos estudiantiles que sacudieron a Europa, los Estados Unidos y México acrisolaron una sólida y resistente aleación.

No, no era grotesco acercarse al estudio de los mexicanos y sobre todo de los fenómenos sociales más sobresalientes con armas psicoanalíticas. Lo malo —hoy puede verse con claridad— fue no abandonar esas armas en el momento en que del fenómeno aparente se debió pasar a la interpretación, a la explicitación de su causalidad, y sobre todo a la indagación de sus varias y complejas conexiones históricas dentro de la trama nacional y a la vez de afuera de ella: el mundo exterior con sus formidables aparatos de presión en todos los órdenes sobre los pueblos dependientes como el de México.

Fue legítimo por eso estudiar al mexicano como un ser reprimido. No lo fue, o en todo caso se cometió un error, hacerlo e identificar la represión social con la represión psicoanalítica como se da y expresa en los individuos. Éstos manifiestan los síntomas de la represión casi siempre de modo neurótico, mediante reacciones

simbólicas o reales con una doble carga homicida: la que auto-destruye y la que lesiona o trata de herir al contorno social.

La represión de los mexicanos como grupo social existe; pero es otra distinta de la psicológica y se manifiesta de muy varios y diferentes modos. El neurótico, congelado por mecanismos de represión en etapas infantiles de su evolución personal, se autolesiona por medio de la regresión inmovilizante y agrede a los demás en tanto que vivencia la muerte como retorno a la nada placentera, *placentaria*, maternal; retorno de él y si es posible, por hetero-agresión, de quienes le rodean. Las clases sociales bajo los efectos de la represión sufren ésta y la expresan de modo muy distinto. No hay en ellas una regresión a etapas evolutivas anteriores (y en gran parte se afirmaba que sí la había en *Mito y magia*). Obtener esa regresión es el propósito de la clase dominante que reprime y a la vez sufre su actividad represora en la medida en que como ocurre con la mengua de libertad de los pueblos dependientes, esta disminución se refleja inexorablemente en la precaria libertad de los dominantes. La represión sociológica, social y cultural del pueblo mexicano es un producto de la explotación económica y es necesario estudiarlo en su relación esencial si no se quiere trasvasar mecánicamente nociones propias de la psicología individual a la social. La represión actúa a nivel social como el equivalente ideológico de la explotación económica, y del modo como ésta proletariza a cada vez más vastos conjuntos humanos, así aquella extiende, difunde e infiltra los más corrosivos disolventes ideológicos provenientes de origen del seno de las clases dominantes. La sintomatología de la represión, cual la expresan las clases reprimidas, es no más que la caricatura cruel de la ideología de la clase *montante*, dominadora. En la medida en que tal sintomatología y su causa son ajenas y enajenadoras provocan movimientos de reacción y por tanto impiden la congelación neurótica en estatuas de sal vueltas al pasado. Del mismo modo la creciente proletarización económica a la vez que forma el ejército de reserva de la explotación capitalista, recluta la hueste revolucionaria que abolirá el sistema en el momento exacto de coagulación de una conciencia de clase a través de la saturación de acumuladas represiones y opresiones. El fanatismo religioso, el fatalismo ante la muerte, el exorcismo de lo cotidiano y de la miseria por medio de lo fortuito, el azar y el albur; la agresividad injuriosa y semihomosexual ("puto yo" escribe una y otra vez el mexicano en muros, paredes y en transportes colectivos en vano afán de rajar a los

demás y mantenerse intacto a sí mismo), no son otra cosa que proyecciones ideológicas de la clase dominante, corrosivos que se extienden y disuelven a aquélla en sus propios fermentos. Para el presidente, el secretario de estado, el banquero el azar es el gran negocio sucio y rápido —cada sexenio político es una segura lotería formadora de millonarios—, expresivo de su urgencia de enriquecerse, como para el pobre lo es el “cachito” de lotería o la pequeña “mordida” que le permite su empleo de agente de tránsito, cartero o mecanógrafo. La corrupción descende como el fanatismo y el lenguaje raquíptico es reflejo de los estereotipos verbales ya sea de la “buena sociedad” o bien de la “gran familia revolucionaria” incapaces de decir nada mediante sus *slogans* hueros y torpes. Estudiar la verborrea política históricamente conduce a la sensación de indagar en un material petrificado, una y otra vez reproducido por presidentes de la República, corifeos, secretarios de estado y jefes del partido oficial.

En México además no sólo actúa este descendimiento ideológico de una clase dominante hasta una dominada. La clase montante misma, en cuanto a su vez es plenamente dominada en el contexto del imperialismo, y lo es abyecta y casi concientemente, integra el conducto de la represión psicológica, social y cultural proveniente del exterior, concretamente de los Estados Unidos.

Extenderse en este ensayo crítico significaría rehacer *Mito y magia del mexicano*, voltearlo del revés. Tal no es el propósito de esta reedición. Del libro quedan válidos los fenómenos sociales y la preocupación por entenderlos. Esta preocupación fue muy extensamente compartida con lo que se señalaba como un movimiento necesario. Otra cosa es que quienes participamos en él captáramos lo que el movimiento mismo significaba y, sobre todo el carácter dinámico y perpetuamente móvil de la sociedad mexicana. Por mi parte debo reconocer que hoy sólo estudiaría esos fenómenos no como conjuntos aislados —una sicología de masas o del pueblo y otra diferente de élite— sino como facetas de una ideología con varios modos de expresión en las distintas clases sociales. Y, sobre todo, sería útil ver o investigar cómo se expresa la lucha de clases a través de las deformaciones que cada una de las antagónicas imprime a la ideología burguesa generalizada.

De todos modos en la proporción en que muchos fenómenos descritos en *Mito y magia* están presentes en la vida social de México, y otros han desaparecido por el influjo de un contexto también en perpetuo cambio, todavía es posible terminar repitien-

do, si a la vez la reiteración lo es de confianza en el pueblo mexicano, que “toda luna, todo día, todo viento camina y pasa también”. Y añadir que las serpientes ideológicas de una sociedad de terror aplastante como la simbolizada por la Coatlicue calavérica de antaño, y las fiestas de cuchillos y comisaría del 12 de diciembre, al pie de la imagen de la virgen de Guadalupe, algún día serán reemplazadas en virtud de la acción revolucionaria de un pueblo contra quienes lo reprimen tanto como lo explotan.

DOS NUEVAS COLECCIONES PARA NUESTROS LECTORES

NUESTRO TIEMPO anuncia a sus lectores la iniciación de dos nuevas colecciones: una dedicada a la divulgación cultural y otra intitulada *Ciencia y lucha*, cuyos primeros títulos respectivamente son LA ECONOMÍA Y LOS ECONOMISTAS de Alonso Aguilar Monteverde y ENRIQUE CABRERA, Testimonio y antología de su pensamiento.

La primera colección aspira a divulgar, en el más amplio sentido social de esta palabra, conocimientos científicos, artísticos y culturales en general, en una intención de servicio al pueblo, a sus más extensas capas sociales.

CIENCIA Y LUCHA dedicará su enfoque al estudio de la vida, el pensamiento y la acción de figuras próceres de la cultura, mexicanas o extranjeras, que supieron o saben conciliar la creación científica con la lucha por hacer avanzar a la humanidad económica, social e históricamente.

OTROS LIBROS SOBRE
MEXICO DE

EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

MÉXICO RIQUEZA Y MISERIA, por Alonso Aguilar y Fernando Carmona. 3ª edición.

TRES CULTURAS EN AGONÍA, por Jorge Carrión, Daniel Cazés, Sol Arguedas y Fernando Carmona. 2ª edición.

LA EDUCACIÓN: HISTORIA, OBSTÁCULOS, PERSPECTIVAS, por Leonardo Gómez Navas, Guillermo Montaña, Fernando Carmona, Guillermo Bonfil y Jorge Carrión. *Agotado.*

LA CORRUPCIÓN, por Rosario Castellanos, David Alfaro Siqueiros, Renato Leduc, Enrique Ortega Arenas, Arturo Warman, Jorge Carrión y Guillermo Montaña.

ENSAÏOS SOBRE LAS CLASES SOCIALES EN MÉXICO, por Miguel Othón de Mendizábal, Mariano Otero, Andrés Molina Enríquez, Nathan L. Whetten, Ángel Palerm Vich, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova.

NEOLATIFUNDISMO Y EXPLOTACIÓN, DE EMILIANO ZAPATA A ANDERSON CLAYTON & Co., por Rodolfo Stavenhagen, Fernando Paz Sánchez, Cuauhtémoc Cárdenas y Arturo Bonilla.

RECURSOS NATURALES, CLIMAS, AGUA, SUELOS, Teoría y Uso, por Ángel Bassols B., 2ª edición.

DIALÉCTICA DE LA ECONOMÍA MEXICANA, por Alonso Aguilar Monteverde.

EL PENSAMIENTO DE PONCIANO ARRIAGA, por Ricardo J. Zevada.

LA LUCHA POR LA LIBERTAD, EN EL CONGRESO CONSTITUYENTE DE 1857, por Ricardo J. Zevada.

EL PENSAMIENTO DE ALVARO OBREGÓN, por Narciso Bassols Battalla. *Agotado.*

Se terminó de imprimir este libro de la EDITORIAL NUESTRO TIEMPO, S. A., el día 24 de septiembre de 1971 en los talleres de la EDITORIAL LIBROS DE MÉXICO, S. A., Av. Coyoacán 1035, México 12, D. F. Se utilizaron tipos 10 y 8 puntos Baskerville sobre papel Litografía RLCH de 106 gr. La edición estuvo al cuidado de Jorge Carrión y la impresión al cuidado de Cayetano Pérez Camacho. Se imprimieron 3 000 ejemplares.

“...Para Carrión, el Partido Revolucionario Institucional —tan fantasmagórico como se le quiera considerar en su membrecía, pero tan activo en su credencialismo dador de inmunidad— es el modelo micromaniaco —verdadera maqueta a escala— del gobierno mexicano: propaganda, adulación abyecta, poder dimanante de la cima, sumisión y palabrería abstracta, carente hasta de la conciencia de la clase que se representa, y en fin todas las partículas y elementos que conforman la viciosa y caduca, aunque se piense lo contrario, política de México, se reflejan en ese aparato electorero a su vez supeditado al poder centralista del gobierno en general.

“Pero después de veinte años de haber llegado la ola de estudios sobre el mexicano a su mayor altura, el mismo PRI, como el gobierno, dispone no sólo de edificios que desde el día de su inauguración son ya ruinas vacías en ocasiones en que no se ordenan acarreos, sino de la prensa, la radio y la televisión unánimemente encadenadas por sustanciosos subsidios a la política oficial que expresan a través de micrófonos, pantallas y páginas en forma monolítica”.

Fotografía de Graciela Iturbide.



EDITORIAL NUESTRO TIEMPO

BIBLIOTECA "MITO Y MAGIA DEL MEXICANO" JESUS SILVA HERZOG

BL2530.M4 C36 1970

MITO Y MAGIA DEL MEXICANO
Carrión