

L A MUERTE COMO CLAVE DE LA REALIDAD MEXICANA EN LA OBRA DE OCTAVIO PAZ

...si me han de matar mañana,
que me maten de una vez
(Corrido mexicano)

I

Llevar búhos a Atenas, o Naranjas al Paraguay, o Carbón a Newcastle: hace meses que estas frases hechas andan rodando por mi cabeza. Desde que acepté leer este trabajo sobre la muerte, aquí en México. Esas expresiones archiconocidas sirven para definir el sentimiento de irrealidad que me domina en este instante en que debo presentarme ante ustedes. ¿Qué derecho tengo yo, un uruguayo, educado en el país más occidentalizado de la América Latina, un país que hasta hace muy poco se enorgullecía tal vez demasiado de su durable sistema democrático, de su civilismo y escrupuloso respeto por la vida humana, de su lucidez y rigor críticos; ¿qué derecho tengo de usurpar un tema tan mexicano y en México?

Mi única justificación —porque alguna justificación creo tener— es que el tema de la muerte es también universal. Podría decir como dijo Edgar Poe a los que lo acusaron de imitar a los románticos alemanes: "Terror is not of Germany, but of the soul" (El terror no pertenece a Alemania sino al alma). Desde hace algunos años, mi país ha aprendido en la forma más onerosa posible que la muerte en las calles, la tortura sistemática, el sacrificio ritual de los más jóvenes e idealistas, no son cosas que sólo ocurren en países bárbaros, o en épocas de barbarie, sino en este presente bárbaro que nos envuelve a todos. Por otra parte, muchos de los que aquí están presentes y vienen de los Estados Unidos han aprendido también recientemente, si no en carne propia, en la carne de familiares, amigos y conocidos, que el sacrificio ritual de la guerra en el Asia, o el sacrificio ritual en las universidades y en las calles norteamericanas, no es sólo un tema del pasado violento de la gran nación del norte. La violencia (lo han dicho tantos) es tan norteamericana como la torta de manzanas. Lo que quiere decir que es universal, porque la torta de manzanas no la inventaron en Estados Unidos.

Por eso me creo justificado en venir a hablar a México de la muerte. Hoy, en todo el mundo, somos cómplices de los mismos horrores, de la misma locura sistemática y computadorizada, de la misma lucidez frenética, de la misma necesidad de descifrar el texto del pasado y el texto del presente con idéntico rigor. Todos somos asesinos, pero ahora no sólo lo somos: también lo sabemos.

Tengo otra justificación. La obra de Octavio Paz, a través de la cual habré de enfocar el tema de la muerte en México, ha trascendido hace mucho las fronteras de su país natal y, también, de América Latina. Paz no sólo es el primer escritor vivo de nuestra lengua —el primero por contemporaneidad y lucidez, por

su incesante obra creadora— sino que es también uno de los primeros escritores de este tiempo, sin limitaciones de lenguas o culturas. La obra de Paz se lee hoy en toda América Latina, como se lee en Europa y los Estados Unidos. No es Paz, sin duda, un escritor popular, un best-seller. Pero es algo mucho más decisivo: es el escritor que leen quienes piensan y opinan sobre la cultura contemporánea. El valor seminal de su obra es incalculable y sólo ahora comienza a advertirse con claridad.

Por eso, que un uruguayo, educado en su patria, en el Brasil y en Inglaterra, y que ha vivido durante años en muchos países de la América Latina, en Europa y en los Estados Unidos, se atreva hoy a venir a hablar aquí de "La muerte como clave de la realidad mexicana en la obra de Octavio Paz", no debe ser tomado como señal de demencia, o de ciega arrogancia. Es un gesto apenas de reconocimiento de la universalidad que la cultura mexicana ha adquirido ya y de la universalidad de la obra de Octavio Paz.

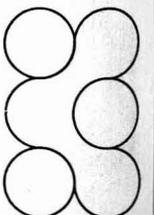
Como un doble homenaje a esa cultura y a esa obra es que me atrevo a presentar ante ustedes este trabajo que no pretende otra cosa que ser una *lectura* del texto de Octavio Paz, lectura que habrá de servir de prólogo a la lectura del texto infinito de México.

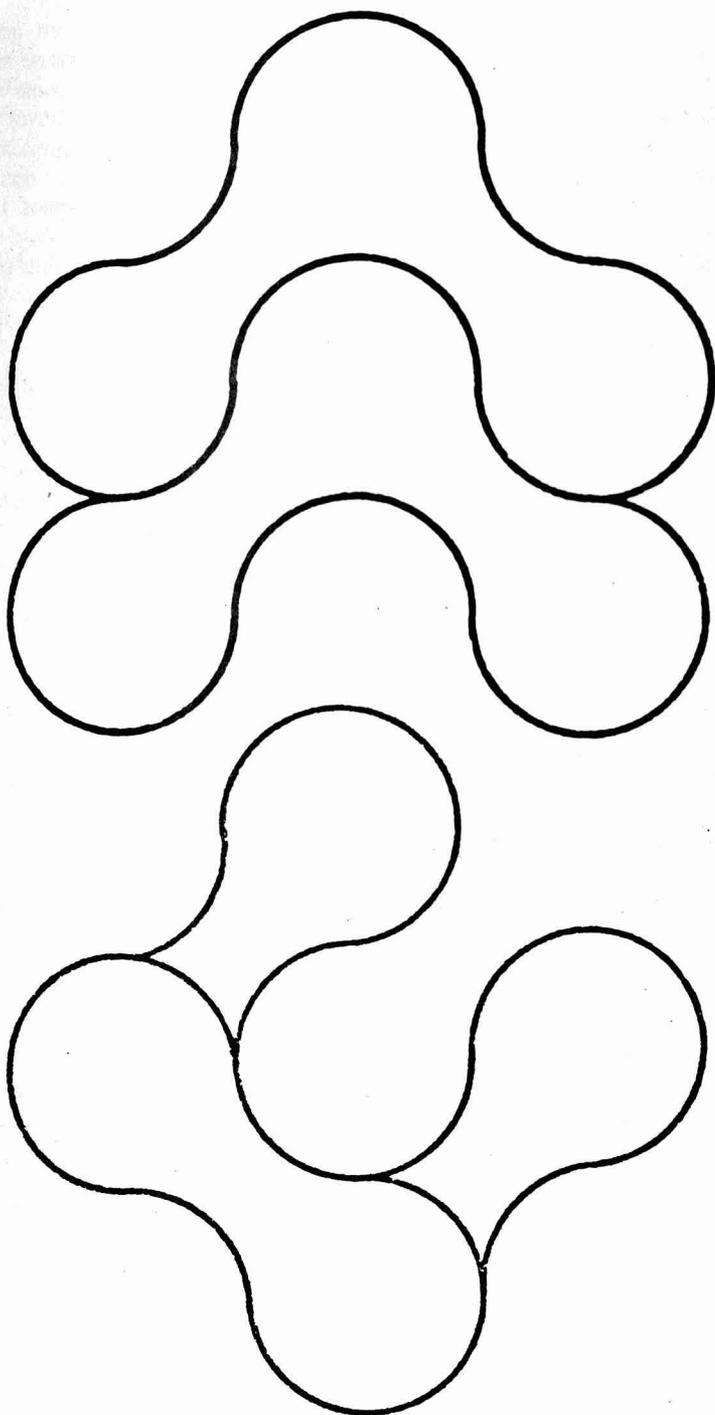
II

El tema de la muerte atraviesa como un hilo oscuro la compleja trama de la obra entera de Octavio Paz. A veces es como la filigrana en el papel, la invisible pero presente marca de agua que domina hasta con su ausencia la presencia de otros temas más explícitos o llamativos. La muerte (tema, motivo, símbolo) ofrece una clave de esa obra a la vez extensa e intensa del poeta mexicano. En algunos libros de Paz, ese hilo oscuro, esa marca de agua, se hacen muy visibles. El tema y los símbolos de la muerte saltan a la superficie y ocupan todo el espacio del texto. En otras obras, sólo se dan por transparencia. Son lo ausente cuya presencia brilla, por eso mismo, con fuerza más deslumbrante.

Sería imposible intentar en el espacio de un trabajo breve como éste, el recuento total de esa presencia/ausencia. Por el contrario, lo único prudente ahora es concentrar la mirada en algunos textos que definen no sólo la preocupación de Paz por el tema de la muerte y sus símbolos, sino que explican también el uso que da el poeta a la muerte como clave de un aspecto central de la realidad mexicana; la soledad, el laberinto en que (según él) está encerrado el hombre mexicano de hoy.

Si el texto general de Paz parece estar siempre hablando de la muerte, o alude insistentemente a ella, o la define por su ausencia, es sólo porque el texto mayor de la realidad mexicana que lo rodea está también impregnado de muerte. De manera que el tema y el símbolo dejan de ser ocupación y emblema de la obra





individual del poeta para convertirse en ocupación y emblema de la comunidad en que nace y vive.

Para concentrar aún más el análisis, en este trabajo sólo tendré en cuenta la obra ensayística de Paz —casi tan importante como su obra poética y mucho más difundida—. Hay en esa obra un par de títulos que dedican buena parte de sus páginas al examen y discusión del tema y los símbolos de la muerte. Esos libros son, *El laberinto de la soledad*, publicado por primera vez en 1950 pero que ahora circula en una edición que reproduce las importantes correcciones y adiciones de la de 1959; y *Posdata*, publicado en 1970 y que constituye, como el título indica, un complemento —a la vez, puesta al día y rectificación— del libro anterior.

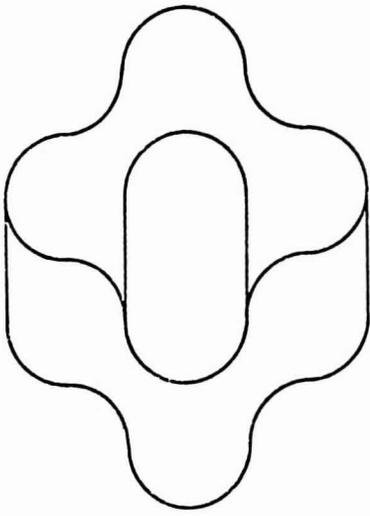
En ambas obras la preocupación por definir al ser mexicano y definirse a sí mismo, domina todas las páginas. México y Paz, la imagen que Paz tiene de México y la que tiene de su persona, aparecen íntimamente enfrentadas en estos dos libros fundamentales. Es imposible separar la una de la otra. Como en la obra ensayística, también ambiciosa del escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada —a la que la obra de Paz recuerda sólo por su cualidad visionaria—, el análisis de una realidad nacional y un ser colectivo resulta inseparable del análisis (autoanálisis) del ser individual que es el escritor. Al convertir sus libros en espejos de la realidad de sus respectivas patrias, tanto Paz como Martínez Estrada descubren sus propias imágenes. Son sus libros, espejos de papel a los que conviene asomarse para preguntar por el ser de ambos escritores y de sus respectivos mundos.

III

Me parece importante definir desde el comienzo y con la mayor precisión posible en qué momento de la vida de México y de la vida de Octavio Paz se escriben y se publican sus dos libros básicos.

El laberinto de la soledad es redactado a fines de los años 40, una década en la que el mundo conoció la vasta destrucción organizada, el sacrificio humano de la segunda guerra mundial y la penosa reconstrucción de lo que no había sido destruido del todo; una década en la que los Estados Unidos y la Unión Soviética emergen como indisputables árbitros del mundo político, como feroces rivales que continúan enfrentándose en la arena ideológica; una década en la que el estallido de las primeras bombas atómicas arroja una luz incandescente sobre el planeta entero. Esos años ven a México contribuir económicamente al triunfo de Occidente, acelerar considerablemente la política desarrollista que ha caracterizado en todas partes (y al margen de las supuestas rivalidades ideológicas) la segunda mitad del siglo.

En el plano cultural, esos son los años en que aparecen en toda América Latina autores que habrán de producir en las dos décadas



siguientes la más radical transformación de las letras del continente entero. En esos años, Borges publica sus *Ficciones* y *El Aleph*; Miguel Angel Asturias, sus dos mejores novelas: *El Señor Presidente* y *Hombres de maíz*; Alejo Carpentier, su versión casi surrealista de la historia de Haití, *El reino de este mundo*; Pablo Neruda escribe "Alturas de Macchu Picchu", deslumbrante anticipo del *Canto general*, con que se cierra la década. En el Brasil la generación vanguardista (que allí llaman "modernista") continúa sus experimentos poéticos en prosa y verso: Mario de Andrade y Oswald de Andrade publican obras que sólo serán leídas cabalmente en estos últimos años pero que anticipan casi toda la nueva novela; el regionalismo del nordeste produce algunas obras maestras, como las de Graciliano Ramos; en 1946, el gran Guimaraes Rosa publica su primer libro de relatos, *Sagarana*.

En México, mientras José Gorostiza da a conocer su admirable poema *Muerte sin fin* (1939) y Xavier Villaurrutia ordena los textos de *Nostalgia de la muerte*, Octavio Paz colabora en la fundación de la revista *Hijo Pródigo*, una de las más decisivas de la década, recoge sus poemas en la colección *Libertad bajo palabra*, y escribe *El laberinto de la soledad*. La cultura de México y de América Latina no será la misma después de la publicación de todas estas obras.

Ellas proponen y realizan una nueva manera de escribir el ensayo y la poesía, la novela y el cuento; por su presencia simultánea en distintos países del continente, habrán de dejar una huella profunda. Pero no se trata sólo de una nueva manera de escribir. También hay una nueva manera de ver y de pensar. De la larga guerra, las naciones latinoamericanas saldrán con una conciencia más clara de su destino nacional y, a la vez, continental. El doble triunfo de los Estados Unidos y la Unión Soviética habrá de dividir artificialmente al mundo en dos campos ideológicos, sostenidos económicamente por imperios rivales que se disputan la lealtad, el talento y las materias primas del Tercer Mundo.

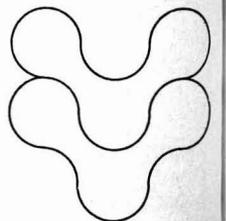
Aunque América Latina no es estrictamente el Tercer Mundo —constituye, más bien, un Cuarto Mundo, intermedio entre ambas superpotencias y los países en vía de desarrollo—, la conciencia de una realidad supranacional, de un destino continental, vuelve a hacerse presente con una fuerza que se había perdido desde las luchas por la independencia en el primer tercio del siglo XIX. En los años cincuenta, la revolución boliviana primero, la intervención de los Estados Unidos en Guatemala y, sobre todo, la revolución cubana, habrán de replantear en términos extremos el problema del destino continental. En la última década, el bloqueo de Cuba y la aventura de Playa Girón, la ocupación de Santo Domingo por los marines, la muerte del Che en Bolivia, la guerrilla urbana en el Uruguay, el triunfo electoral del socialismo en Chile, la aparición de militares nasseristas en el Perú, son otras tantas señales de una transformación radical de la visión latinoamericana de su destino.

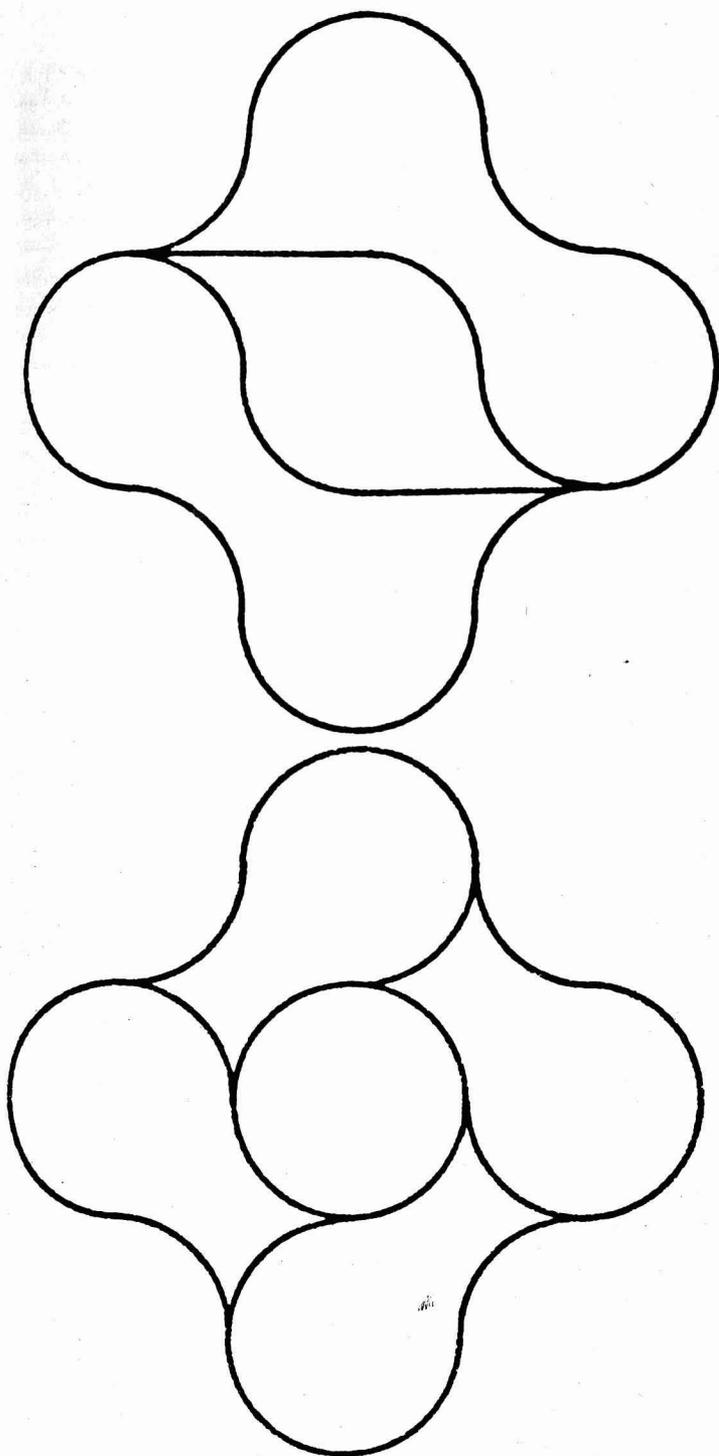
Todo empieza en los años cuarenta, en esos años en que Octavio Paz prepara los materiales que habrán de condensarse en *El laberinto de la soledad*. En esos años, tanto México como el poeta sienten la necesidad de una redefinición de sus respectivos y complementarios seres. Presionados por las violentas transformaciones de un mundo que apenas si ha salido de la matanza organizada, tanto el país como el poeta se vuelven sobre sí mismos. El resultado es ese libro en que Paz —nuevo Teseo— se interna en el laberinto de la soledad de su patria para descubrir y definir (es decir: aniquilar) el Monstruo que acecha en el centro. Pero el poeta no sólo mata al Minotauro: también descubre su secreta identidad con él.

En la vida personal de Octavio Paz esos años cuarenta son sus años treinta. Nacido en 1914, Paz empieza a escribir su libro apenas cumplidos los treinta. Su experiencia vital es ya amplia. Había estado en España en 1937, durante la guerra civil, y había asistido allí, en primera línea, al prólogo de la inmensa matanza europea. A su regreso a México, y después de una estancia de seis años en que se vincula a grupos de la izquierda trotskista, sale Paz a viajar por el mundo. Por dos años (1944-1945) vive en los Estados Unidos con una beca Guggenheim. Al término de la guerra, va a París y allí traba amistad con el grupo surrealista, y en particular con el jefe supremo, André Breton, cuyas simpatías trotskistas son conocidas. En 1946, Paz ingresa al servicio diplomático mexicano y como representante de su país, esta vez, regresa a los Estados Unidos. Entre tanto, escribe *El laberinto de la soledad*.

Hay suficientes indicaciones en el libro mismo de las circunstancias en que fue escrito. El contacto con los Estados Unidos, el choque cultural que significan esos dos años vividos en medio de una cultura tan diferente de la de México o España, y, más tarde, la experiencia surrealista de París, han dejado su huella en el libro. La principal, para el objeto de este trabajo: Paz se siente obligado a mirar a México desde afuera para explicarse sus propias reacciones. Algo similar le había pasado al México de esos mismos años, al tener que redefinir su línea nacional e internacional, presionado por los imperativos de la segunda guerra mundial, de la inevitable alianza con los Estados Unidos y los demás países de la América Latina, amenazados por la expansión fascista. En el texto de Octavio Paz, esa necesidad de volver la mirada sobre sí mismo y sobre su país, esa mirada que busca sus propios ojos en el espejo de las palabras, es la re-flexión. Lo deja dicho bien claro el primer capítulo del *Laberinto*:

... muchas de las reflexiones que forman parte de este ensayo nacieron fuera de México, durante dos años de estancia en los Estados Unidos. Recuerdo que cada vez que me inclinaba sobre la vida norteamericana deseoso de encontrarle sentido, me encontraba con mi imagen interrogante. Esa imagen, destacada





sobre el fondo reluciente de los Estados Unidos, fue la primera y quizá más profunda de las respuestas que dio ese país a mis preguntas. Por eso, al intentar explicarme algunos de los rasgos del mexicano de nuestros días, principio con esos para quienes serlo es un problema de verdad vital, un problema de vida o muerte.

(p. 12)

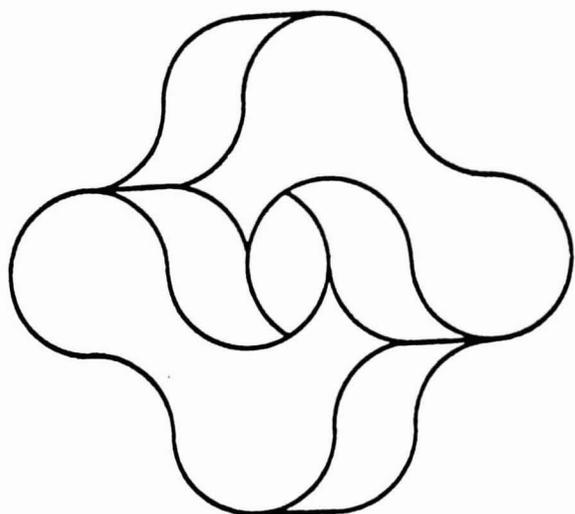
Paz se refiere aquí, naturalmente, a los mexicanos-americanos, o chicanos, como se les llama simplificadamente en los Estados Unidos. Aunque lo que dice es muy interesante, no podemos seguirlo ahora en su desarrollo de este tema. Nos detendremos apenas en las últimas líneas del texto citado:

un problema de vida o muerte.

Sí, en efecto, el problema de la identidad personal o nacional es un problema de vida o muerte. Pero no sólo para los mexicanos-americanos, sino para todos los hombres. *Vida o muerte*: la expresión popular, la frase hecha, tiene mucho más sentido de lo que a primera vista parece. Plantea una alternativa, una opción final, que se presenta como irrevocable. Nos fuerza a elegir: o la una o la otra. Sin embargo, bien leída, la opción indica también (aunque no explícitamente) que esos dos términos antagónicos son también complementarios: vida o muerte, pero asimismo vida/muerte. Todos sabemos, demasiado sabemos, que los términos de la opción son en realidad términos intermedios de una relación dialéctica infinita: vida/muerte/vida/muerte/etc. Una relación que es mucho más compleja y profunda que la opción que los dos términos por sí solos parecen plantear.

Quiero subrayar este hecho: cuando Paz se plantea el dilema vida o muerte, el contexto nacional e internacional en que se lo plantea apunta precisamente menos a la opción (vida o muerte) que a esa dialéctica subyacente y circular (vida/muerte/vida, etc.) En 1945, el mundo ha escapado por unos años a la destrucción final, el *Götterdämmerung* que preparaba Hitler con la colaboración de sus aliados. Los ritos de la guerra han cesado, la paz triunfa. Una vez más, la guerra (la muerte) ha sido vencida por la paz (la vida). Pero sobre el mundo de los años cuarenta y cinco pesa ineludible la sombra del hongo atómico de Hiroshima y Nagasaki. La opción vida o muerte vuelve a plantearse en otros términos: la guerra fría reabre el debate en todo el mundo. La dialéctica continúa funcionando implacablemente, aunque invisible para la mayoría de los hombres.

Para explicar este dilema que enfrentaban los hombres después de 1945, para explicarse su propio dilema, habrá de escribir Paz este libro, *El laberinto de la soledad*. Y habrá de empezar por buscar la clave (el hilo de Ariadna) precisamente en el concepto y



la práctica de la muerte tal como aparecen definidos en las dos sociedades, la mexicana y la norteamericana, que se enfrentan y combaten en el espejo de su experiencia personal.

No hay que olvidar que este libro empieza a pensarse y escribirse cuando Paz está perdido en el entonces lujoso laberinto de los Estados Unidos: un laberinto aún más peligroso que el de Creta porque los que habían vencido a la muerte de la guerra hitlerista ya detentaban en sus manos la única arma capaz de hacer desaparecer el planeta entero y poner fin a la dialéctica de vida o muerte.

En esta encrucijada del destino personal del poeta y del destino de su país y del mundo entero, con el fondo de la bomba atómica, se escribe y se publica este libro. No es extraño que el tema de la muerte individual y colectiva, y sus profusos símbolos aztecas o cristianos, estén decisivamente presentes en él.

IV

Al evocar sus primeras impresiones de los Estados Unidos de los años cuarenta, en el primer capítulo de *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz destaca ante todo "la seguridad y la confianza de la gente, su aparente alegría y su aparente conformidad con el mundo que los rodeaba". Reconoce y admira Paz la crítica que se ejerce allí abiertamente sobre todos los aspectos de la vida nacional, pero observa:

...esa crítica respeta la estructura de los sistemas y nunca descende hasta las raíces.

(p. 20)

También comenta el "realismo" norteamericano —que otros llaman pragmatismo— y la ingenuidad que lo acompaña, a pesar de ser éstas dos condiciones que (Paz mismo observa) parecen excluirse. Esto lo lleva a preguntarse:

¿No sería más exacto decir que los norteamericanos no desean tanto conocer la realidad como utilizarla? En algunos casos —por ejemplo, ante la muerte— no sólo no quieren conocerla, sino que visiblemente evitan su idea. (...) Así, pues, el realismo americano es una especie muy particular y su ingenuidad no excluye el disimulo o aun la hipocresía. Una hipocresía que si es un vicio del carácter también es una tendencia del pensamiento, pues consiste en la negación de todos aquellos aspectos de la realidad que nos parecen desagradables, irracionales y repugnantes.

(p. 21)

Con este análisis rápido e incisivo, prepara Paz la entrada del

tema central de este capítulo: la actitud de norteamericanos y mexicanos ante la muerte. Antes de seguir con ese hilo a Paz dentro del laberinto, conviene advertir desde ya que muchas de las cosas que él dice en su libro sobre los Estados Unidos tienen una fecha muy clara. El optimismo, la alegría, la seguridad y la confianza, la ingenuidad, van pareciendo cada vez menos los rasgos más característicos de la sociedad norteamericana de nuestros días. Otros rasgos más sombríos, más desilusionados y hasta cénicos, asoman cada vez más en la superficie. Es cierto que Paz usaba el adjetivo "aparente" para calificar la alegría y la conformidad. Pero sin duda hoy usaría otras palabras. La guerra de Vietnam, el espionaje político, dentro y fuera de los Estados Unidos, el escándalo de la I.T.T., Watergate, han despertado a los propios norteamericanos del optimista sueño que los invadió después del triunfo en la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, aunque las palabras de Octavio Paz requieran hoy un cierto ajuste de la perspectiva, no han perdido su validez. Sobre todo, en lo que se refiere al tema central de este trabajo: la muerte y sus símbolos como clave de la realidad mexicana.

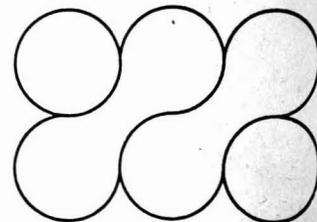
Paz advierte que si los norteamericanos parecen negar los aspectos desagradables, irracionales o repugnantes de la realidad, todo lo contrario podría decirse de los mexicanos de hoy:

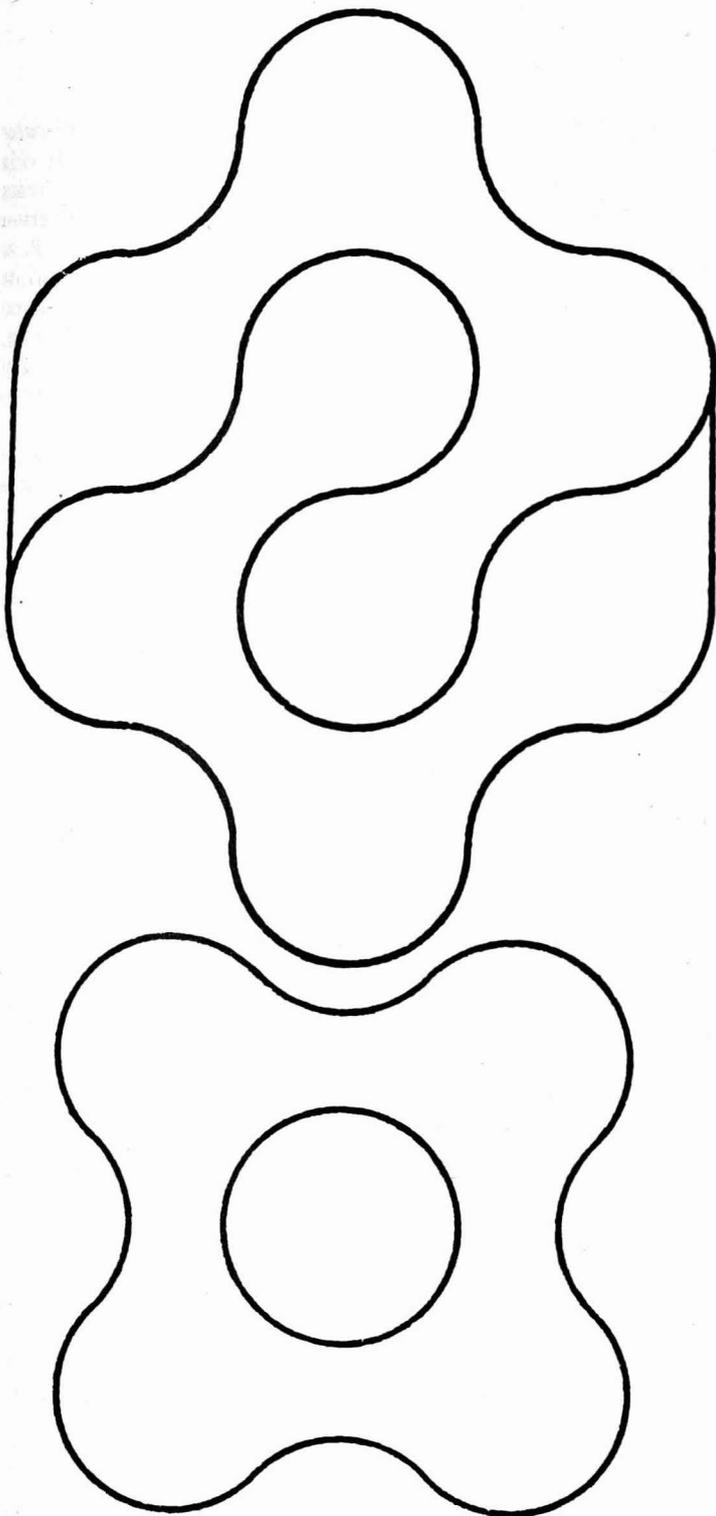
La contemplación del horror, y aun la familiaridad y la complacencia en su trato, constituyen contrariamente uno de los rasgos más notables del carácter mexicano. Los Cristos ensangrentados de las iglesias pueblerinas, el humor macabro de ciertos encabezados de los diarios, los "velorios", la costumbre de comer el 2 de noviembre panes dulces que fingen huesos y calaveras, son hábitos heredados de indios y españoles, inseparables de nuestro ser. Nuestro culto a la muerte es culto a la vida, del mismo modo que el amor, que es hambre de vida, es anhelo de muerte. El gusto por la autodestrucción no se deriva nada más de tendencias masoquistas, sino también de una cierta religiosidad.

(pp. 21-22)

Dos afirmaciones básicas ocurren en este texto. Por la una, se asegura que el humor macabro y los ritos de la muerte impregnan la sociedad mexicana desde sus orígenes, ya que "son hábitos heredados de indios y españoles". Por la otra, se afirma que el culto de la muerte no es simplemente un culto a la destrucción sino a la vida, y se le vincula con el apetito erótico. Las dos afirmaciones tienen larga proyección en *El laberinto de la soledad* y en la obra entera de Paz. Conviene examinarlas por separado.

En primer lugar, el hábito de la muerte, la familiaridad cotidiana con la muerte, es uno de los rasgos que más visiblemente separan la cultura mexicana de la norteamericana, y (en general)





de toda la cultura pragmática y hedonista de este siglo que toma a la cultura norteamericana como único modelo. Y, sin embargo, ya en 1950, ese optimismo ciego de los países desarrollados ante la muerte era injustificable. Lo señala Paz en su libro al escribir:

En el mundo moderno todo funciona como si la muerte no existiera. Nadie cuenta con ella. Todo lo suprime: las prédicas de los políticos, los anuncios de los comerciantes, la moral pública, las costumbres, la alegría a bajo precio y la salud al alcance de todos que nos ofrecen hospitales, farmacias, campos deportivos. Pero la muerte, ya no como tránsito, sino como gran boca vacía que nada sacia, habita todo lo que emprendemos. El siglo de la salud, la higiene, los anticonceptivos, las drogas milagrosas y los alimentos sintéticos, es también el siglo de los campos de concentración, del Estado policíaco, de la exterminación atómica y del "murder story". Nadie piensa en la muerte, en su muerte propia, como quería Rilke, porque nadie vive una vida personal. La matanza colectiva no es sino el fruto de la colectivización de la vida.

(pp. 59-60)

Para los mexicanos, en cambio, la muerte tiene un significado distinto. De las antiguas culturas indígenas, y sobre todo la azteca, así como de la cultura española del Renacimiento (tan impregnada aún de la visión medieval que exaltaba la común raíz de la vida y la muerte); de esas dos grandes culturas que chocan en el siglo XVI para producir la nueva cultura de México, heredan los mexicanos de hoy un concepto de la muerte que no tiene nada que ver con el de la esterilizada cultura contemporánea, sometida como ésta parece estar al fantasma del progreso y al ideal de una vida incontaminada por la muerte. Aunque Paz sabe que no todos los mexicanos comparten una visión trascendental de la muerte, como se verá, también sabe que en la vida cotidiana del mexicano hay, por lo menos, una aceptación y reconocimiento del *problema* de la muerte que faltaba casi por completo en la cultura tecnológica de los Estados Unidos.

Paz empieza por examinar la actitud del mexicano de hoy ante la muerte y la compara con la de los hombre de otros países del mundo occidental. Vuelvo a insistir: el texto que citaré, publicado en 1950, no puede tener en cuenta cambios importantes que han ocurrido en las últimas dos décadas.

... para el mexicano moderno la muerte carece de significación. Ha dejado de ser tránsito, acceso a otra vida más vida que la nuestra. Pero la intrascendencia de la muerte no nos lleva a eliminarla de nuestra vida diaria.

(p. 60)

La distinción me parece importante. En efecto: una cosa es negar la trascendencia de la muerte, como hacemos todos en Occidente, a pesar de nuestros tibios homenajes dominicales a las religiones establecidas, mientras que en la vida cotidiana negamos hasta ese reconocimiento formal al esconder la muerte, o maquillarla grotescamente, o ignorarla del todo, metiendo nuestra cabeza, como el avestruz, en la arena. Pero, otra cosa, y muy distinta, es practicar la misma hipocresía religiosa aunque aceptando en la vida cotidiana la presencia de la muerte. En el primer caso, funciona el doble patrón tan característico de la cultura contemporánea: fingimos creer en algo pero en realidad lo rechazamos, o, lo que es peor, lo censuramos, relegándolo a la zona de los fantasmas, de las pesadillas, de las neurosis. En el segundo caso, hay también hipocresía al negarse a ver el sentido trascendente de la muerte: pero no hay censura ni represión. No se cree realmente en la vida eterna pero se cree sí en la existencia de la muerte en esta vida. Por eso, Paz puede continuar su análisis y paralelo con estas palabras:

Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente. Cierzo, en su actitud hay quizá tanto miedo como en la de los otros; más al menos no se esconde ni la esconde; la contempla cara a cara con impaciencia, desdén o ironía: "si me han de matar mañana, que me maten de una vez".

(p 60)

El segundo paso del análisis será un enfoque de las relaciones entre vida y muerte dentro de la concepción del mexicano moderno. En vez de oponerse, o cancelarse, la vida y la muerte están unidas para él por algo más que la alternativa fatal:

La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque "la vida nos ha curado de espantos". Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intrascendente. La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora.

(p. 60)

En el espejo de la reflexión descubre Paz la cualidad *especular* de la muerte: en ella se refleja la vida, porque la muerte y la vida no son dos cosas distintas, como nos quiere hacer creer la beata imagen del progreso indefinido que practican con el mismo fervor capitalistas y socialistas. Son dos cosas "inseparables": la vida lleva a la muerte que lleva a la vida y así hasta el fin (o el principio) de los tiempos. Y no sólo la muerte lleva a la vida eterna, como sostienen algunas religiones, sino que lleva a la vida aquí mismo, en este mundo. Aunque no sea naturalmente a la vida efímera y perecedera del individuo sino a la vida eterna y renovable de la especie.

Cada uno muere para continuar algo que lo trasciende y que es lo que lo liga inescapablemente a la comunidad entera. Todos somos, lo sepamos o no, devotos del culto del Fénix —como ha mostrado Borges en su abismal relato del mismo título—, porque todos dejamos en esta tierra la semilla de nuestros cuerpos para producir esa inmortalidad general en la que participamos a la vez como individuos y como especie. Es cierto que los mexicanos de hoy no ven todo esto tan claro, y tal vez ni siquiera Paz lo veía tan claro en 1950. Pero en su análisis de la muerte hay indicaciones de que esa trascendencia de la muerte no se le escapaba.

Donde mejor se advierte esta otra visión es en las páginas que dedica a explicar el sentido ritual del sacrificio humano en los antiguos aztecas. Conviene examinar brevemente este punto que ha sido objeto de tanta interpretación contradictoria en los trabajos de los especialistas mexicanos o extranjeros.

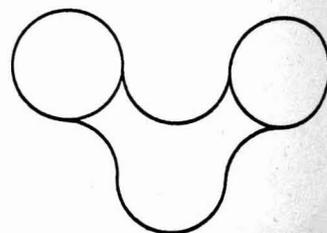
V

Hay en el texto de la primera edición de *El laberinto de la soledad* algunas tantalizadoras referencias al sacrificio ritual que practicaban los antiguos aztecas con sus prisioneros. Pero es sobre todo en la segunda edición del *Laberinto* donde Paz revela mejor su actitud frente a esta institución religiosa. Al agregar un desarrollo breve al capítulo de "Conquista y colonia", afirma rotundamente:

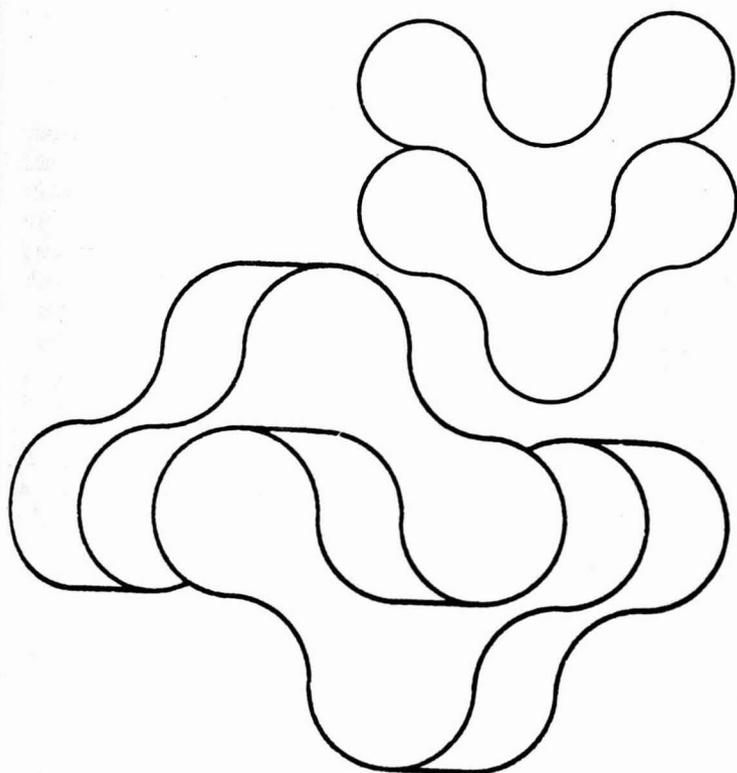
... me niego a ver en los sacrificios humanos de los aztecas una expresión aislada de crueldad sin relación con el resto de esa civilización: la extracción de corazones y las pirámides monumentales, la escultura y el canibalismo ritual, la poesía y la "guerra florida", la teocracia y los mitos grandiosos son un todo indisoluble. Negar esto es tan infantil como negar el arte gótico o la poesía provenzal en nombre de la situación de los siervos medievales, negar a Esquilo porque había esclavos en Atenas.

(2a. ed., p. 94)

Lo que aquí ofrece Paz es una pista para la interpretación de



ese
prc
alg
visi
cor
pir:
cau
Per
pist
enf
una
J
Lab
ron
Tlat
por
escr
que
alca
do
Rec
entc
patr
mim
obra



abarcar las culturas asiáticas, el contexto nacional e internacional en que esa obra continúa desarrollándose se ha transformado de tal manera que sería irónico apelar al concepto de madurez para definirlo.

El año 1968 es el año de la rebelión estudiantil en casi todos los países del Occidente, y algunos del Oriente y el mundo socialista. Precedida por la rebelión de los estudiantes norteamericanos en Berkeley o en Columbia, esta rebelión tiene características muy singulares. Aunque es, en realidad, marginal a los grandes conflictos que entonces dividen al mundo, tiene una cualidad explosiva, una visibilidad, que parecen darle una importancia mayor. La rebelión principal ocurre en países en que la sociedad de consumo ha llegado a sus más grotescos extremos. Por eso, es natural que los estudiantes, hijos de burgueses y burgueses ellos mismos, proclamen por lo general su adhesión al Tercer Mundo y adoren en las varias capillas de la revolución contemporánea, llegando a encontrar sus modelos no sólo en héroes como el Che Guevara o teóricos como Trotsky, sino yendo a buscar inspiración hasta en el movimiento reformista de los estudiantes hispanoamericanos de 1918. Es una rebelión contra el capitalismo (o contra la burocracia estalinista) pero no es una rebelión proletaria, ni es una rebelión de los desposeídos, de los explotados, los vejados. Algún cínico diría que es la rebelión de los que quieren cortar la torta y no ya simplemente comerse las migajas. Tal vez. Sea como sea, a pesar de la adhesión verbal de ciertos grupos políticos muy organizados a algunos de estos movimientos estudiantiles, la rebelión general del año 1968 no consiguió radicarse políticamente.

El amplio poder explosivo de la rebelión enmascaraba su debilidad, como se ha visto luego. Pero ahora no quiero subrayar ese sentido político negativo que impide usar la palabra revolución para definir esos movimientos. Al contrario, lo que me interesa indicar ahora es que esa rebelión tuvo una virtud sobresaliente: exponer con claridad engeguecedora la increíble corrupción e ineficacia de la sociedad de consumo o de la burocracia socialista, la mentira no sólo política sino económica, social y moral en que ambas se apoyan; la vaciedad total de sus respectivas ideologías, la estafa de sus programas de rehabilitación social o educativa.

En el sentido más hondo, más trágico, de la palabra, esa rebelión fue un continuo *happening*, no fue una revolución. Aunque hubo, hay, muertos, y los chorros de pintura roja son sangre. Pero por ser un auténtico *happening* fue un verdadero Carnaval en el sentido medieval de la palabra que Mikhail Bakhtine ha rescatado tan admirablemente en su libro sobre Rabelais. Es decir: la rebelión fue una gran ceremonia ritual en que los jóvenes exhibieron el envés grotesco de las instituciones sociales y políticas del mundo actual, en que la denuncia de la hipocresía de la religión y la moral oficiales dejó de ser palabras para convertirse en acciones, en que el mundo de la carne se tomó su desquite. Por

ese ritual. En vez de una reacción puramente moral, o psicológica, producto de una civilización que esconde la muerte como si fuera algo obscuro o que la barre bajo la alfombra para engañar a las visitas, se apunta allí la necesidad de situar los sacrificios en el contexto total de la cultura azteca que a la vez que levanta pirámides para celebrar a los astros, arranca corazones a los cautivos; que se come la carne de sus enemigos y escribe poesía. Pero si en esta página de *El laberinto de la soledad* se indica una pista, no será hasta la publicación de *Posdata* en 1970, que Paz enfoque el problema de los sacrificios humanos de los aztecas en una perspectiva a la vez histórica y actual.

Posdata, ya se sabe, fue escrita como complemento tardío del *Laberinto* y como reacción muy directa a los sucesos que ocurrieron aquí en México, en la Plaza de las Tres Culturas, o Plaza de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968. Otra vez, conviene empezar por situar el libro y el autor en el contexto exacto en que fue escrito y publicado. En 1968 se cumplían casi veinte años desde que Paz escribió *El laberinto*. En esos veinte años el poeta ha alcanzado su cenit como escritor y su personalidad se ha constituido en la más significativa de la cultura latinoamericana de hoy. Reconocido internacionalmente por su obra literaria, Paz vive entonces, desde hace seis años, en la India como Embajador de su patria. Desde el mirador de New Delhi, continúa escrutando minuciosamente y ardientemente el texto del mundo. Pero si Paz, y su obra entera, no han hecho sino crecer, madurar, expandirse hasta

unas horas, a veces por unos días, los jóvenes consiguieron invertir el mundo: poner lo de abajo arriba, humillar lo de arriba, del mismo modo que en el Carnaval erótico, los hemisferios inferiores del cuerpo se toman su venganza y la cara que ocultamos celosamente dentro de nuestros pantalones y faldas sale a la luz del día.

Ese hondo sentido carnalesco que tuvo la rebelión estudiantil ha escapado a muchos que, enfermos de trascendencia intelectual son incapaces de leer la realidad que los rodea. Ciegos a toda novedad, siempre aplicando criterios aprendidos en viejos libros, la mayoría de los que intentaron definir esa rebelión lo hicieron con la miopía de un ilustre anciano escritor suramericano que atribuyó la ingobernable rebelión de los estudiantes franceses a los manejos de la CIA. Octavio Paz, en cambio, leyó la rebelión estudiantil en México como un acontecimiento que no podía entenderse si no se buscaban sus raíces dentro de la sociedad mexicana misma. Su lectura de lo que acontece en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968 se inscribe en una lectura más general del mundo mexicano.

Para Paz, lo que ocurrió aquel día fue "una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación". Por eso agrega en *Posdata*:

las correspondencias con el pasado mexicano, especialmente con el mundo azteca, son fascinantes, sobrecogedoras y repelentes. (...) un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros.

(p. 40)

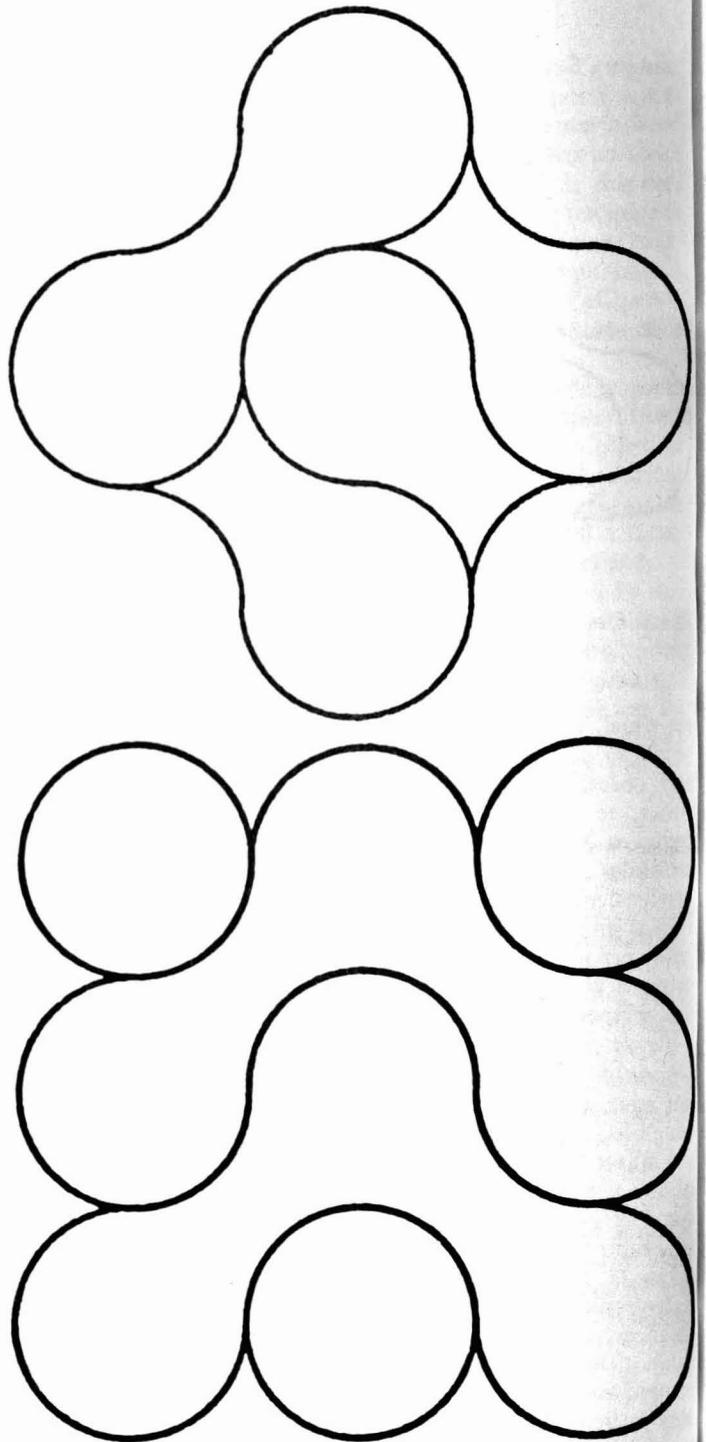
Y más adelante escribe:

Lo que ocurrió el 2 de octubre de 1968 fue, simultáneamente, la negación de aquello que hemos querido ser desde la Revolución y la afirmación de aquello que somos desde la Conquista y aún antes. Puede decirse que fue la aparición del otro México o, más exactamente, de uno de sus aspectos. (...) Doble realidad del 2 de octubre de 1968: ser un hecho histórico y ser una representación simbólica de nuestra historia subterránea o invisible. Y hago mal en hablar de representación pues lo que se desplegó ante nuestros ojos fue un acto ritual: un sacrificio.

(p. 106)

Pasa luego a analizar los aspectos más salientes y conocidos de la cultura azteca, desde su relativamente tardía aparición en medio de las culturas de Mesoamérica, hasta su dominación brutal de todos los pueblos del territorio mexicano. La concepción del mundo de los aztecas aparece así definida por Paz:

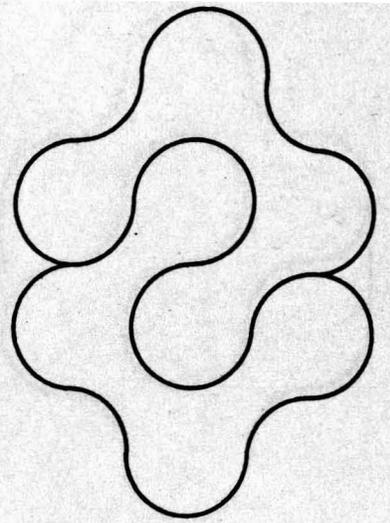
La versión azteca de la civilización mesoamericana fue grandiosa y sombría. Los grupos militares y sacerdotales, y a su imagen y semejanza la gente del común, estaban poseídos por una



De
el
mo
do

Al
má

Es
ritu
hip
hoy
par
en



creencia heroica y desmesurada: ser los instrumentos de una tarea divina que consistía en servir, mantener y extender el culto solar y así contribuir a la conservación del orden cósmico. El culto exigía alimentar a los dioses con sangre humana para asegurar la marcha del universo. Idea sublime y aterradora: la sangre como sustancia animadora del movimiento de los mundos, un movimiento análogo al de la danza y al de la guerra.

(p. 122)

De esta manera, enlaza los sacrificios humanos con el culto solar, y el ritual del sacrificio con la danza y la guerra. Paz indica por medio de una representación gráfica muy simple el vínculo profundo entre estos elementos:

Danza guerrera de los astros y los planetas, danza de la destrucción creadora. Cadena de ecuaciones y transformaciones; rito danza guerra ritual sacrificio.

(pp. 122-123)

Al examinar con cierto detalle la significación de uno de los dioses más importantes del panteón azteca, observa Paz:

Uno de los informantes de Sahagún explicó de un modo memorable la verdadera significación religiosa de Huitzilopochtli, el dios nacional de los mexica: *el dios era nosotros*. No "el pueblo es Dios" de los demócratas de Occidente sino *el dios es pueblo*: la divinidad encarna en la sociedad y le impone tareas inhumanas, sacrificar y ser sacrificada. La "paz azteca", como llama a la hegemonía mexica uno de sus eruditos idólatras contemporáneos, convirtió en institución permanente la guerra ritual; los pueblos vasallos, como el de Tlaxcala, tenían la obligación de celebrar periódicamente batallas campales con los aztecas y sus aliados para proveerlos (y proveerse) de cautivos destinados al sacrificio. Las naciones sojuzgadas constituían una reserva de alimento sagrado. La "guerra florida" combinaba la caza con el torneo y los dos con una institución filantrópica moderna: el banco de sangre.

(p. 124)

Es muy fácil horrorizarse ante el espectáculo de los sacrificios rituales; más difícil es entender que, bajo formas más o menos hipócritas, continúan realizándose en el mundo supercivilizado de hoy. Así lo observa Paz al escribir que no hay que ir a buscar paralelos históricos en el mundo asirio o en las hordas tártaras, o en las depredaciones de los hunos.

En realidad, los émulo de los aztecas no están en Asia sino en Occidente, pues sólo entre nosotros la alianza entre política y

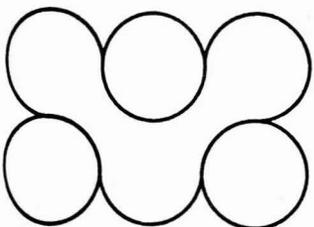
razón metafísica ha sido tan íntima, exasperada y mortífera: las inquisiciones, las guerras de religión y, sobre todo, las sociedades totalitarias del siglo XX.

(p. 127)

Lo que dice Paz aquí sobre estas instituciones de Occidente ayuda a ver en perspectiva y con mayor sobriedad los sacrificios rituales de los aztecas. No se trata, naturalmente, de justificarlos sino de comprenderlos. Una civilización como ésta de Occidente que durante siglos quemó a personas en la hoguera católica o protestante para salvar sus almas, en nombre de una concepción religiosa sobre cuya universalidad no es posible ponerse totalmente de acuerdo; una civilización que ha practicado durante siglos, y sigue practicando, el genocidio como forma de la conquista militar o la persuasión política; una civilización que, más recientemente, ha torturado multitudes en los campos de concentración de la Europa central o en los campos de trabajo de Siberia, no tiene base ninguna para censurar el sacrificio ritual de los aztecas. La misma perversión ideológica, la misma mezcla de necesidad política y justificación religiosa se advierte en unos y otros. El inquisidor español o el puritano de Salem, el conquistador británico en la India o el francés en el Congo, el médico nazi o el comisario socialista, los marines norteamericanos o los tanquistas soviéticos pertenecen (lamentablemente) a la misma raza humana que los sacerdotes aztecas y están movidos por los mismos resortes.

También es notable el paralelo que podría trazarse, por un lado, entre la figura del Inquisidor, que ordena quemar al hereje para salvar su alma y así glorificar a Dios en su infinita misericordia, o el comisario que persuade por el terror al "desviacionista" y lo obliga a acusarse de horrendos crímenes imaginarios, para poder enterrarlo en una cárcel en que su cuerpo habrá de podrirse para que su ideología (y la Historia, con mayúscula es claro) se salven; y por el otro lado habría que poner al sacerdote azteca que prepara a la víctima sacrificial con el mayor desvelo, y hasta le da alguna hierba para que no sufra tanto y él pueda arrancarle el corazón cuando aún está viva, o deshollarla para vestirse luego con esa piel de la víctima.

No hay que olvidar que la víctima, en la concepción religiosa de los aztecas, es una personificación del Dios: es el Dios. El sacrificio de la víctima es el sacrificio de Dios y cumple el mismo fin trascendente: preservar el orden cósmico, siempre amenazado. Innecesario decir que en la pasión de Cristo, la más famosa de todas las víctimas sacrificiales de Occidente, se reproduce el mismo esquema del sacrificio ritual. Por eso, cuando llegan los españoles al mundo azteca lo único que hacen es rechazar las formas más explícitas, o literales, del sacrificio ritual, y las sustituyen por las formas simbólicas del sacrificio Cristiano: la misma en que también la sangre de Cristo es derramada y su cuerpo consumido por las



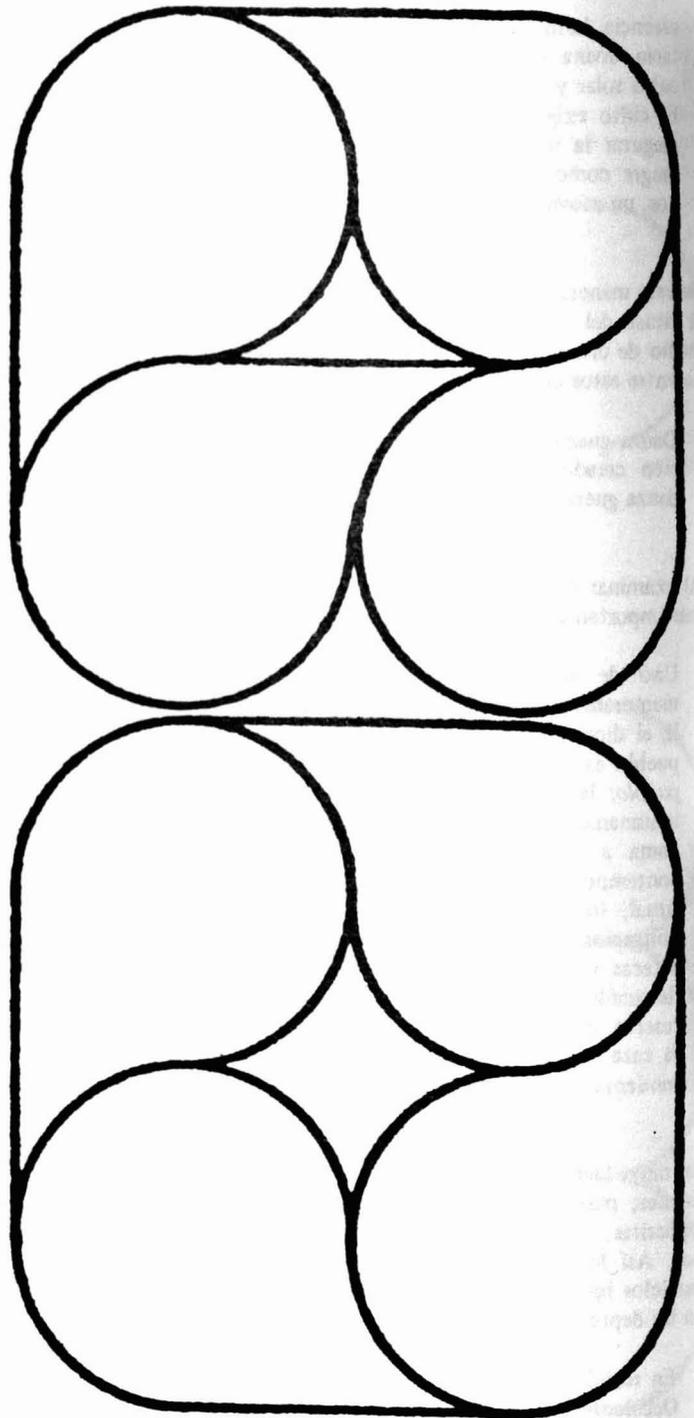
formas simbólicas del sacrificio Cristiano: la misma en que también la sangre de Cristo es derramada y su cuerpo consumido por los fieles. Recubierto de símbolos el sacrificio es tolerable, y España puede dedicarse a la conquista. Es decir: al genocidio, una forma más impersonal y totalitaria del sacrificio. Cuando digo España (aclaro) debe entenderse toda la Europa del siglo XVI y ahora el Occidente entero, sin excluir naturalmente al Tercer y al Cuarto Mundo, donde sobran los candidatos imperialistas. Si la historia del planeta Tierra la escribieran los marcianos o los selenitas, y no los propios interesados, no habría pueblo que se salvase.

VI

Para entender la concepción azteca del sacrificio ritual no basta la justificación que proporcionan los paralelos históricos o nuestro horrible presente. Decir que los asirios practicaban el genocidio o que la Inquisición rendía más culto a Moloch que a Jesús o que Vietnam equivale a la conquista del Oeste y la matanza de los indios norteamericanos, es decir poco. La diatriba no sirve. Lo que importa es otra cosa; ¿en qué fundamento basaban los aztecas esa concepción religiosa que los llevaba a practicar el sacrificio humano? O dicho de otra manera: ¿por qué las pirámides que eran observatorios astronómicos eran también mataderos?

La respuesta está en la concepción circular del tiempo que tenían los aztecas. En vez de concebir el tiempo como rectilíneo y moviéndose en una sola dirección —lo que lleva a interpretar el tiempo histórico como *progreso*—, los aztecas creían que el tiempo se curvaba sobre sí mismo para cerrarse en un anillo, como una serpiente que se muerde la cola. Ese proceso se realizaba, según sus cálculos astronómicos, cada 52 años. El tiempo aparecía, pues, cortado en ciclos de medio siglo cada uno, aproximadamente. Descubrir ese ritmo cíclico natural y asegurarse que no fuera interrumpido era el propósito básico de la religión azteca. De ahí los observatorios y el estudio minucioso del movimiento de los astros. Pero la naturaleza no inspiraba sólo curiosidad: también inspiraba terror. Había que vigilarla cuidadosamente para evitar que un cataclismo destruyera el orden cósmico y con él, a la especie. De ahí la necesidad permanente de apaciguar a los dioses por medio de los sacrificios humanos, de la sangre derramada y los corazones arrancados del cuerpo aún vivo de las víctimas.

Por otra parte, estas víctimas no eran sacrificadas en tanto que individuos y ésta es una de las diferencias mayores con el sacrificio ritual de la Inquisición o la quema de brujas de los puritanos. Las víctimas aztecas eran sacrificadas en nombre de la tribu. Perdían su identidad individual para asegurar con su sangre la supervivencia de la comunidad. Eran como una parte del cuerpo colectivo que era operado para asegurar la salud del resto. Por eso, las víctimas

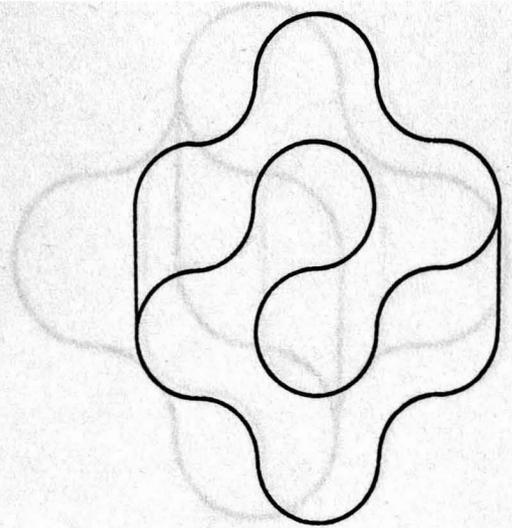


ace
que
En
sión
atril
sacr
víct
en
se e
sacr
el n
misi
F
este
com
sole

E
m
p
n
n
el
er
de

In
ser s
dice
"dio
petri
indic
no.
capít
de l
sacrif

Pa
er
la
vi
er
vi
co
en
vi
pc



aceptaban su papel propiciatorio de *formakós*, de la misma manera que en los Evangelios, Jesús acepta su papel de víctima y salvador. En muchos casos, el sacrificio ritual adquiría también otra dimensión, como en el ejemplo de Jesús. La víctima era investida con los atributos de un dios, era travestida en Dios. Al sacrificarla, los sacerdotes sacrificaban simbólicamente al dios. De ahí que la víctima aceptara esta impostura sublime que la acercaba, así fuera en una ceremonia que habría de costarle la vida, a la divinidad. No se están nada lejos aquí de la concepción simbólica y del ritual del sacrificio de Jesús que perdura en el sacrificio de la misa. También el martirio buscado por los primeros cristianos da testimonio de la misma relación simbólica de la víctima y el dios.

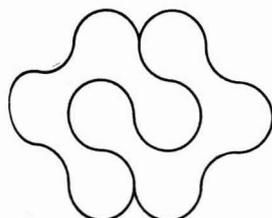
En varios lugares de *El laberinto de la soledad* se refiere Paz a este significado de los sacrificios rituales de los aztecas. Al comienzo del libro, cuando habla del profundo sentimiento de soledad que posee a los mexicanos, escribe:

En todos lados el hombre está solo. Pero la soledad del mexicano, bajo la gran noche de piedra de la altiplanicie poblada todavía de dioses insaciables, es diversa a la del norteamericano, extraviado en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales. En el Valle de México el hombre se siente suspendido entre el cielo y la tierra y oscila entre poderes y fuerzas contrarias, ojos petrificados, bocas que devoran.

(p. 18)

Inútil subrayar el carácter heideggeriano de esta descripción del ser suspendido sobre la nada, "entre el cielo y la tierra", como dice Paz. Lo que me interesa indicar ahora es otra cosa: esos "dioses insaciables", esos "poderes y fuerzas contrarias, ojos petrificados, bocas que devoran", a que hace referencia el texto, indican bien claramente que los dioses acechan al hombre mexicano. La única manera de apaciguarlos es por el sacrificio. En el capítulo III, donde Paz se ocupa más explícitamente del sentido de la muerte en México, hay unas frases definitivas sobre el sacrificio ritual:

Para los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección era estados de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida siempre insatisfecha. El sacrificio poseía un doble objeto; por una parte, el hombre accedía al proceso creador (pagando a



los dioses, simultáneamente, la deuda contraída por la especie); por la otra, alimentaba la vida cósmica y la social, que se nutría de la primera.

(pp. 56-57)

En el párrafo siguiente, Paz desarrolla aún más claramente el sentido religioso del sacrificio. En realidad: no hay individuo, viene a decir:

Posiblemente el rasgo más característico de esta concepción es el sentido impersonal del sacrificio. Del mismo modo que su vida no les pertenecía, su muerte carecía de todo propósito personal. Los muertos —incluso los guerreros caídos en el combate y las mujeres muertas en el parto, compañeros de Huitzilopochtli, el dios solar— desaparecían al cabo de algún tiempo, ya para volver al país indiferenciado de las sombras, ya para fundirse al aire, a la tierra, al fuego, a las sustancia animadora del universo.

(p. 57)

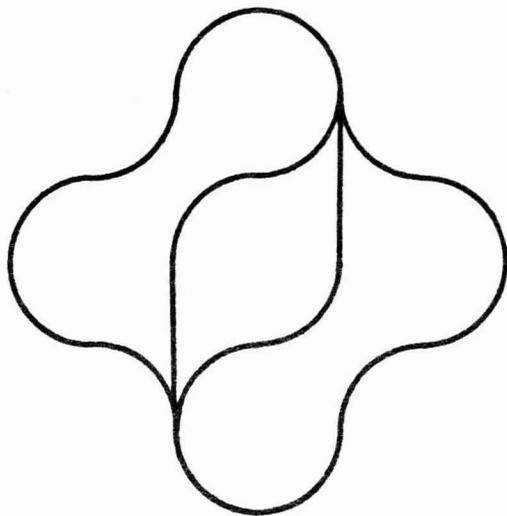
El análisis se completa de inmediato:

Nuestros antepasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente "su vida", en el sentido cristiano de la palabra. Todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre: la clase social, el año, el lugar, el día, la hora. El azteca era tan poco responsable de sus actos como de su muerte.

(p. 57)

La llegada de los españoles y la Conquista plantean al indígena un dilema aparentemente insoluble. Porque la religión de los conquistadores está basada prácticamente en el individuo, en su responsabilidad personal, en su salvación personal. Paz analiza lúcidamente ese dilema:

El advenimiento del catolicismo modifica radicalmente esta situación. El sacrificio y la idea de salvación, que antes eran colectivos, se vuelven personales. La libertad se humaniza, encarna en los hombres. Para los antiguos aztecas lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres. Para los cristianos, el individuo es lo que cuenta. El mundo —la historia, la sociedad— está condenado de antemano. La muerte de Cristo salva a cada hombre en particular. Cada uno de nosotros es el Hombre y en cada uno están depositadas



las esperanzas y posibilidades de la especie. La redención es obra personal.

(p. 58.)

El dilema que aparece así esbozado, tiene una solución, según Paz:

Ambas actitudes, por más opuestas que nos parezcan, poseen una nota común: la vida colectiva o individual, está abierta a la perspectiva de una muerte que es, a su modo, una nueva vida. La vida sólo se justifica y trasciende cuando se realiza en la muerte. Y ésta también es trascendencia, más allá, puesto que consiste en una nueva vida. Para los cristianos la muerte es un tránsito, un salto mortal entre dos vidas, la temporal, la ultraterrena; para los aztecas, la manera más honda de participar en la continua regeneración de las fuerzas creadoras, siempre en peligro de extinguirse si no se les provee de sangre, alimento sagrado. En ambos sistemas vida y muerte carecen de autonomía; son las dos caras de una misma realidad. Toda su significación proviene de otros valores, que las rigen. Son referencias a realidades invisibles.

(p. 59.)

Por este camino de la trascendencia, la concepción católica y la azteca de la muerte se unen. Encarada como hazaña individual o colectiva, la muerte es una forma de la trascendencia ya que da paso a una nueva vida: del individuo en el más allá cristiano, de la especie en el más acá de un ciclo cósmico que se repite incesantemente. Sobre esta doble base se apoya pues la concepción moderna de la muerte en México. Lo que es común a la doble base es que la vida y la muerte no son sino etapas de un proceso que las trasciende a ambas. En sí mismas, nada significan.

VII

Hay que volver, pues, al punto de partida: la realidad mexicana de los años cuarenta, en que Paz escribe su meditación sobre el *Laberinto de la soledad*. El enfoque básico está contenido en una sentencia:

La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir.

(p. 60.)

A partir de este enfoque, Paz sutiliza aún más su análisis para demostrar que esa doble indiferencia ante la vida y la muerte es fundamento de un culto a la muerte:

El desprecio a la muerte no está reñido con el culto que le profesamos. Ella está presente en nuestras fiestas, en nuestros juegos, en nuestros amores y en nuestros pensamientos. Morir y matar son ideas que pocas veces nos abandonan. La muerte nos seduce. La fascinación que ejerce sobre nosotros quizá brote de nuestro hermetismo y de la furia con que lo rompemos. La presión de nuestra vitalidad, constreñida a expresarse en formas que la traicionan, explica el carácter mortal, agresivo o suicida, de nuestras explosiones. Cuando estallamos, además rozamos el vértice vibrante de la vida. Y allí, en la altura de ese frenesí, sentimos el vértigo: la muerte nos atrae.

(p. 61.)

Como el mundo está cerrado al hombre y como no hay salida, lo único valioso en la vida es la muerte, continúa diciéndonos Paz: por eso, afirmamos la muerte:

Calaveras de azúcar o de papel de china, esqueletos coloridos de fuegos de artificio, nuestras representaciones populares son siempre burla de la vida, afirmación de la nadería e insignificancia de la humana existencia. Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esa fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos: ¿qué es la muerte? No hemos inventado una nueva respuesta. Y cada vez que nos la preguntamos, nos encogemos de hombros: ¿qué me importa la muerte, si no me importa la vida?

(p. 61.)

A partir de ahí, Paz asedia la concepción de la muerte en el hombre mexicano de hoy para concluir que esa intimidad con la muerte carece de verdadera significación erótica:

En un mundo intrascendente, cerrado sobre sí mismo, la muerte mexicana no da ni recibe; se consume en sí misma y a sí misma se satisface. Así, pues, nuestras relaciones con la muerte son íntimas —más íntimas, acaso, que las de cualquier otro pueblo— pero desnudas de significación y desprovistas de erotismo. La muerte mexicana es estéril, no engendra como la de aztecas y cristianos.

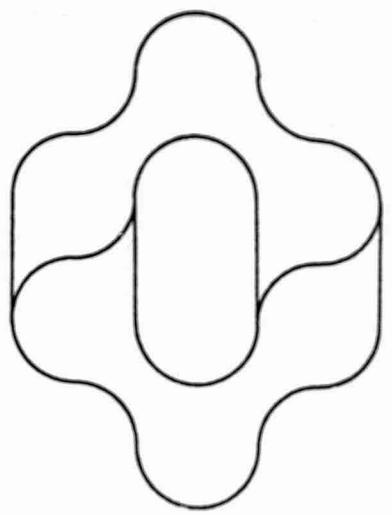
(pp. 61-62.)

Aquí está la clave del análisis de Paz: la esterilidad de la concepción mexicana de la muerte, su falta de trascendencia. Para el hombre enajenado de los años cuarenta, ni la vida ni la muerte significan nada. En vez de considerarlas como parte de un proceso que permite una trascendencia (cíclica, como en los aztecas; hacia

un
cons
Y
actit
abrir
un s
Paz,
mod
Corti
todo:
laber
incap
De
según
una c
en la
no p
más c
el gri
estar
violac
La
equi
pel
int
Seg
comu
dad, e
ledad.
comer
mient
A
más c
muert
principi
la mu
por se
eso m
alfa y
sexual
contin
lleva ;
acertac
Res
luz de



ALBERTO



un más allá, como en los cristianos), la vida y la muerte se consumen en sí mismas; no engendran nada.

Ya en otros pasajes del *Laberinto* había analizado Paz esa actitud del hombre mexicano de estar cerrado al mundo; de temer abrirse (rajarse); de condenar a la mujer por ser precisamente eso, un ser abierto al Otro. El machismo mexicano, como lo analiza Paz, tiene esa configuración subconsciente y simbólica. Del mismo modo que históricamente se condena a la Malinche (que ayudó a Cortés a conquistar México), esa condenación parece extenderse a todos aquellos seres que se abren al exterior. Encerrado en el laberinto de su soledad, el hombre mexicano (nos dice Paz) es incapaz de trascendencia, de comunión, de entrega.

De ahí también el significado equívoco de la fiesta mexicana, según la analiza Paz en su libro. Toda Fiesta implica naturalmente una comunión, una trascendencia del yo individual hasta perderse en la colectividad, un abrirse al Otro. Pero el mexicano moderno no puede abrirse. Su Fiesta culmina en el grito desgarrado, pero más que un grito de alegría, de entrega, es el grito del acuchillado, el grito del orgasmo violento del macho. La vinculación entre ese estar cerrado, ese negarse a la entrega, y el erotismo sádico del violador, aparece claramente indicada en este pasaje:

La Fiesta y el crimen pasional o gratuito, revelan que el equilibrio de que hacemos gala sólo es una máscara, siempre en peligro de ser desgarrada por una súbita explosión de nuestra intimidad.

(p. 66.)

Según este análisis, la Fiesta mexicana en vez de conducir a la comunión de todos conduce a la comprobación (horrible) de la soledad, el enajenamiento, el estar encerrado en el laberinto de la soledad. La indiferencia atroz ante la vida y la muerte que ya se ha comentado es el fundamento de esa soledad y de ese enajenamiento.

A esta altura de su libro, Paz habrá de buscar una explicación más detallada de las relaciones profundas entre el culto de la muerte y el erotismo violento, sádico, que le parece característica principal del machismo mexicano. También explorará el papel de la mujer en la configuración simbólica de vida y muerte. La mujer, por ser la dadora de la vida, se confunde con la tierra; pero por eso mismo, se confunde con la muerte. En la mujer se encuentra el alfa y el omega de la existencia del hombre. De ahí que el acto sexual sea, a la vez, un rito de vida (la fecundación que asegura la continuidad de la especie) y un rito de muerte (el orgasmo que lleva al individuo al anonadamiento y que los franceses llaman acertadamente, "petite morte").

Resumo y hasta interpreto aquí lo que dice Paz en su libro a la luz de lo que dice, más tarde, en otros luminosos ensayos sobre el

tema. Porque en realidad, y desde este punto de vista, *El laberinto de la soledad* es como un semillero de las muchas ideas y perspectivas que Paz luego desarrollará, con mayor profundidad, en otras obras. Lo mismo podría decirse de lo que ya apunta aquí sobre el papel que el culto de la muerte tiene en la idea de la revolución. Pero todos estos temas reaparecen, más ampliamente, en los sucesivos volúmenes de ensayos que Paz publicará a partir de *El laberinto de la soledad*. Su examen queda fuera del campo de este trabajo.

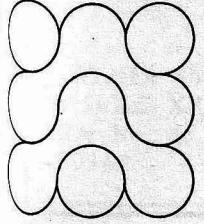
Quisiera hacer una última consideración: el ensayo de Paz es una reflexión un espejo, textual, en el que se refleja en palabras una realidad naturalmente no verbal. Por eso mismo, lo que dice Paz tiene validez en el contexto de la escritura. Es decir: funciona como un sistema literario que alude o se refiere a un sistema exterior no literario. Es posible que antropólogos y arqueólogos, especialistas en ciencia política o histórica, teólogos y arbitristas discrepen violentamente con su visión y sus conclusiones. No me corresponde decidir quién tiene razón en esta polémica imaginaria.

Lo que sí me corresponde decir es que la realidad mexicana a la que se refiere Paz, o ese hombre mexicano a que alude (sea o no azteca, español-azteca, moderno), tienen un significado muy explícito dentro del texto: allí funcionan también como realidades verbales, es decir: como texto. *El laberinto de la soledad* ofrece, pues, una clave para descifrar no la realidad mexicana en sí misma (ente imposible de captar si no es por el expediente de la verbalización) sino una clave para descifrar el texto de la realidad mexicana. Texto, por definición, infinito y contradictorio. La importancia del libro de Paz se prueba porque ya ha dejado de ser una lectura individual, hecha por un poeta nacional, para convertirse en un texto paralelo que acompaña, desde 1950, a ese otro texto más general que por razones de simplificación llamamos la "realidad mexicana". Esa "realidad" ya no es la misma desde que Octavio Paz empezó a leerla, con angustia y lucidez, un día de los años cuarenta y en los Estados Unidos. Desde entonces, la "realidad mexicana" y la lectura de Octavio Paz son inseparables.

Nota.

Para este trabajo he manejado la primera edición de *El laberinto de la soledad* (México, Cuadernos Americanos, 1950), así como la sexta reimpresión de la segunda edición, "ampliada y revisada", de 1959 (México, Fondo de Cultura Económica, 1970). Para *Posdata*, he utilizado la tercera edición (México, Siglo XXI, 1970), así como la séptima que reproduce las correcciones y los agregados de la cuarta edición de 1970: (México, Siglo XXI, 1972).

Una versión más breve de este trabajo fue leída en el Congreso sobre la Ciencia y el Hombre en las Américas, el día 30 de junio de 1973, en la ciudad de México. (ERM)



U45