

Del ensayo a la antropología: alianzas familiares en el laberinto

Marcos Cueva Perus*

Resumen

A partir de algunas contradicciones señaladas por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, proponemos revisar la antropología de la familia mexicana de tipo dominante y del lugar de la mujer: víctima del machismo, detenta sin embargo el poder social propio de las madres en las sociedades católicas y también mediterráneas. Mediante la figura materna y el pacto madre-hijo se reproduce, como si fuera natural, un poder religioso que opaca al temporal y socava al marido y padre. Así, aunque la apariencia sea patrilineal, la familia es aquí matricentrista. Las consecuencias psicológicas son el sacrificio del crecimiento individual y de la creatividad, que requiere “adopción” y no “adaptación” a los objetos y al medio circundante. Hoy existen suficientes estudios antropológicos para revisar la tesis única del “machismo” e insistir en el lado del marianismo en la distribución de la fuerza y el poder en la familia.

Palabras clave: Madre, familia, religión, poder.

From essay to anthropology: kinship in the labyrinth

Abstract

From some contradictions distinguished by Octavio Paz in *The labyrinth of the solitude*, we propose to check the anthropology of the Mexican family of domineering type and of the place of the woman: victim of the machismo, she holds nevertheless the social proper power of the mothers in the catholic societies and also Mediterranean. By means of the maternal figure and the agreement mother - son reproduces, as if it was natural, a religious power that darkens the laic power and undermines the husband and father. Although the appearance is patrilineal, the family is here matricentrist. The psychological consequences are the sacrifice of the individual growth and of the creativity, which needs “adoption “and not "adaptation" to the objects and to the

* Dr. Por la Universidad Pierre Mendés-France, Grenoble, Francia. Investigador Titular, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Entre los libros recientes: *Los archipiélagos: espacios, tiempos y mentalidades en América Latina*, IISUNAM, 2006. marcoscuevaperus@yahoo.com.mx

surrounding way. Today sufficient anthropological studies exist to check the only dissertation of the "machismo" and to insist on the side of the marianismo on the distribution of the force and the power on the family.

Key words: Mother, family, religion, power.

Del ensayo a la antropología: relaciones de parentesco en el laberinto

En América Latina, de una manera general (con excepciones a la regla, y no pocas), en la familia no se enseña la independencia individual. Se enseñan más bien la dependencia y las ventajas que se le pueden extraer, a nombre de algo colectivo: la familia misma, las costumbres e incluso los sentimientos. No es asunto de intenciones, mucho menos malévolas: se trata del antecedente de una larga Historia – colonial en particular- donde el beneficio material se obtiene de la coerción violenta, física o psicológica, en relaciones en la cuales la dependencia es una condición *sine qua non* para instalar la desigualdad y “llevarle ventaja” a otro. En cambio, la existencia de una interdependencia entre iguales reales no permite “sacar tajada” imponiéndose. Nos interesa explicar que la conducta que se da por sentada en el modelo predominante de la familia latinoamericana, de origen español y mariano, es la adaptación a la condición dependiente, no la independencia ni la igualdad real. Que existan fuertes formas de egoísmo –aprobadas e incluso muy respaldadas- no implica que el individualismo sea algo bien visto. No lo es porque “ser persona” con autonomía no es considerado adaptativo.

En varios trabajos antropológicos e historiográficos y en cierta medida en el psicoanálisis –si se parte de una mirada actualizada y lo más cercana posible de la ciencia social, y no de la simple psicología- existen hoy elementos suficientes para abordar este tema, desde una perspectiva que no sea ensayística y que no trate entonces el problema del machismo como un estereotipo (de dominación), aunque el fenómeno exista y sea fuerte. ¿No sería más bien posible explicar el machismo en parte por el matricentrismo, donde se crea a la vez la dependencia y el

egoísmo? ¿Acaso en la misma sociedad machista no se le rinde culto a la madre, aunque con frecuencia se desvalorice a la mujer, en particular la novia y la esposa? ¿Hay uno solo o hay varios roles femeninos distintos? ¿Y cuántos son los roles masculinos? ¿Las relaciones de poder permanecen idénticas en todos los casos? En realidad, lo que hay son relaciones de poder cambiantes, y en las cuales el “pivote” – por llamarlo de alguna manera- es la dupla madre-hijo.

La “adaptación” a cualquier precio, que mata la creatividad, problema que fue objeto de algunos trabajos de D.W. Winnicott, es frecuente en el matricentrismo de la familia latinoamericana, similar a la mediterránea, ya sea del sur de Europa (España, Italia, sobre todo donde este país fue en el pasado parte del imperio español) o del norte africano. A partir de un trabajo clásico sobre el hombre, el machismo y la mujer en México, *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, hemos ahondado en la crítica de lo que es la visión más frecuente de la mujer en América Latina, la de simple víctima del machismo, cuando en realidad la mujer no es siempre idéntica a sí misma: es distinta según el rol en el cual se encuentra. Así, aunque hemos tomado un texto ensayístico, no ajeno a mitos (curiosamente dados por ciertos), lo hemos hecho con el propósito de construir otra perspectiva –más académica, precisa y anclada en conceptos-. Estos se pueden sustituir a esos mitos que la ciencia no tiene por qué dar por incuestionables. ¿La mujer es simple víctima cuando las relaciones familiares son al mismo tiempo de dependencia y poder, y este poder suele estar en la madre “santa”? ¿Ocurre así en todos los grupos sociales? ¿Hay que considerar las particularidades de una cultura que tiene una trayectoria histórica? ¿El machismo es “biológico” o está en los usos y costumbres y por lo mismo es un poder que llega a cambiar de manos, en función de la capacidad para hacerse de él y de circunstancias familiares que se modifican con el tiempo?

Aquí proponemos un análisis que inserta el machismo en el matricentrismo, que no es un supuesto “matriarcado” donde se haga la voluntad de la mujer (no se trata de esto), cuyos roles (novia, esposa, madre) no son idénticos ni ocupan siempre un mismo lugar en las relaciones de poder, según hemos sugerido ya. Después de todo, si la novia o la esposa son con frecuencia víctimas del machismo, incluso con violencia

física, la madre no lo es. Sugerimos que lo mismo ocurre con el hombre: no es lo mismo el soltero, el novio, el esposo o el padre, ni el hombre ante la madre —es decir, el hijo, cuyo lugar es privilegiado, a diferencia de los otros lugares enumerados. ¿Acaso el “macho” no es el hijo que rinde culto a la madre? Un planteamiento académico y crítico ante los mitos del poder permite tener otra visión del problema de género convertido hoy en un tópico común, pero que no está exento de estereotipos, mitos degradados y que algunos hacen remontar hasta la Conquista.

Difícilmente hay mitos sin fisuras: las hay en el ensayo de Paz, por lo mismo que este género a veces pasa por alto hechos sociales históricos que no son irrelevantes. Algunas contradicciones en los mitos que recrea Paz suscitan interrogantes: es aquí donde resulta preferible salir del ensayo para recurrir al trabajo académico, lo que hemos hecho considerando muy en particular la antropología, la historia y el psicoanálisis (muy en particular el de Winnicott). Trabajos hechos en estas disciplinas, dan otros indicios de lo que fue el lugar de la mujer —sobre todo en grupos sociales acomodados— durante la época colonial. Se trata de indicios, aunque existen incluso elementos más fuertes a tomar en consideración, puesto que Paz no contó con la importancia del marianismo y del guadalupanismo, algo que no deja de ser significativo.

Hemos precisado lo que conlleva el matricentrismo —abordado en el catolicismo muy en particular por la historiadora y antropóloga Luisa Accati— desde el punto de vista de la personalidad latinoamericana “promedio” (hasta donde tal cosa es posible) y de su modo de entender el poder. ¿Lo tiene siempre el “macho”? No es tan seguro, y no consideramos que la complejidad del entramado de ese poder deba hacerse a un lado. En términos básicos, este poder es coercitivo, aún sin aparecer siempre como tal. Implica el uso de la violencia (insistamos: no forzosamente física) para lograr ventajas sociales, muchas veces materiales. En el machismo es frecuente el abuso de la fuerza física, pero no puede ser descartada la coerción psicológica como poder al que recurre la mujer. En el matricentrismo se le atribuye a la madre el poder de “dar vida”, lo que es falso (dar a luz no es lo mismo que dar vida)¹, y a partir de aquí, el poder del sentimiento y del supuesto bien (“sin pecado”), luego incuestionable, y al que no queda

¹ Dejamos aquí de lado el debate sobre el aborto y asumimos una perspectiva biológica, no religiosa.

entonces más que adaptarse –es aquí donde termina la creatividad. Nos detendremos en los distintos aspectos de este matricentrismo, sin que esto implique, insistamos, negar los efectos perjudiciales del machismo-.

Los mitos: machismo y mujer en *El laberinto de la soledad*

El drama del “criollo” es con frecuencia el del violador español/blanco y la violada indígena: *El laberinto de la soledad* suele ser visto como el prototipo de una supuesta esencia mestiza y “nacional”. Del mito más o menos elaborado al estereotipo que pareciera ser un sentido común no hay más que un paso. Lo que sucede entre el patrón de la hacienda y la sirvienta (criada) india no es sin embargo el modelo de toda la sociedad, aunque se trate de un hecho bastante frecuente y de modalidades bastante deleznable. Un mito como el que se desprende de la obra de Paz se presta a simplificaciones que por lo demás el autor reconoce, por ejemplo cuando ve la endeblez de la “filosofía de lo mexicano” (Paz, 1998: 70): simplificaciones sobre la mujer, convertida en “el Enigma” (Paz, 1998: 27), suponiendo que todas las mujeres sean iguales (entiéndase víctimas), y sobre el indio (en el mismo tenor). El indio calla, y “el secreto debe acompañar a la mujer” (Paz, 1998: 13), dice Paz en referencia a lo que es de esperar de la mexicana, incluso –lo que no es tan exacto- de una “gran señora” o de una madre (Paz, 1998: 13). Pareciera haber un “eterno femenino” del mismo modo en que habría un “indio ancestral”, misterioso también, y ajeno a condiciones de existencia complejas y heterogéneas. No hace falta mucho para creer, erróneamente según habremos de ver, que la supremacía del blanco/violador constituye un patriarcado, donde todo el poder pertenece a los hombres. A pesar de que haya recogido este aspecto de la conquista/violación que hace de la mujer “la chingada”, ni siquiera en Paz –para quien el “macho” es a no dudarlo el Conquistador- el asunto deja de ser contradictorio, puesto que la otra cara está en la Malinche/doña Marina, tema que el mismo Paz retoma, de Salazar Mallén por cierto, de un modo que ha sido objeto de polémica (Anaya, 2010).

En *El laberinto de la soledad* no hay más rasgo dominante en la mujer que el de la pasividad, aunque la mujer misma no sea exactamente “cosa”, ni “objeto”. Es “mujer

genérica”, no dualidad, aunque esta última existe: entre dos hombres, es homosexual quien “se deja”, “se abre”, no quien “agrede” y penetra –la sociedad mexicana tiende así, a ser indulgente con el homosexual activo (Paz, 1998: 14). La mujer pareciera asociarse a la debilidad, no a fuerza ninguna. “Rajarse”, “abrirse” es ser mujer: el hombre mexicano, suspicaz, prefiere “chingar”. Las observaciones de Paz sobre esta última palabra son sin duda acertadas y no faltan párrafos agudos. “Chingar” o “chingarse” (chingarse: “me chingué”) es asunto de poder –de la vida como combate (Paz, 1998: 32)- en una sociedad cruel, descrita como tal por Paz. “Una palabra – argumenta Octavio Paz- resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia y demás atributos del ‘macho’: poder” (Paz, 1998: 33). El machismo existe y ejerce la violencia: “chingar es hacer violencia sobre otro” (Paz, 1998: 32), y el peso de este problema lo atestigua la violencia doméstica, de la cual las mujeres suelen ser víctimas. Los “chingones” son gente “sin escrúpulos, duros, inexorables” (Paz, 1998: 32). Sin embargo, otra cosa es que el poder –como voluntad que doblega la del otro, una voluntad de “humillar, castigar y ofender” (Paz, 1998: 32)- lo tenga en exclusiva el “macho”, lo que no es tan seguro.

Que el hombre es más “activo” y la mujer más “pasiva” no es ni descubrimiento de Paz (existe reflexión sobre esta polaridad, por ejemplo desde el punto de vista gestáltico), ni exclusivo de la sociedad mexicana, suponiendo que el desdoblamiento exista tal y como está descrito. Tampoco es original la diferencia de fuerza (lo fuerte contra lo blando, lo cerrado contra lo abierto). Lo que en Paz parece un desdoblamiento externo existe en lo interno –algo sugerido también por corrientes de interpretación como la gestáltica-. En Paz destaca que lo masculino y lo femenino se agencian según el poder: el lugar se asigna según se tenga o no, o según como tal o cual esté posicionado ante éste. No es posible la igualdad: la dependencia sí y es incluso necesaria, para dar lugar a forcejeo y al “quién a quién” (quién “se chinga” a quién), incluso al precio de cambiar en algunos casos los roles. “Para el mexicano –según Paz- la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado” (Paz, 1998: 32). El problema del poder está entonces fácilmente presente en toda relación social, y no se le escapa

la vida privada. Lo que el argumento de Paz olvida es lo que muchas canciones mexicanas aducen: el poder pareciera dar vueltas, así como “la vida es la ruleta”.

La “mala mujer” se asocia con la idea de actividad (Paz, 1998: 14), aunque aún queda por saber si cierto tipo de mujer muy activa –por momentos, casi hombruna- no es más bien en México motivo de admiración o idolatría, como ocurre pongamos por caso con María Félix. ¿Acaso no es la “doña” una mujer de poder que subyugó a los hombres? ¿Cuál “abnegación” y cuál “mujer sufrida”, si es un papel que “la doña” no asume? Lo que se idolatra es el don de mando, la fuerza, o de vuelta al meollo del asunto, el poder. Es relativo decir, como lo hace Paz, que “(...) la mujer transmite o conserva, pero no crea, los valores y energías que le confían la naturaleza o la sociedad” (Paz, 1998: 12).

¿Y qué ocurre cuando “lo femenino” –o lo supuestamente tal- se expresa en un personaje del espectáculo como el cantante Juan Gabriel, cuyo poder es el de la permisividad o “licencia” que agrede a su modo, provocando? ¿O cuando una mujer tiene el poder mediante la información que obtiene de los hombres y decide jugar el juego de éstos, como lo hiciera según lo sugiere Magdalena González Gámez la “bandida” Graciela Olmos, la gran meretriz del México posrevolucionario (González Gámez, 2012)? En México, no es raro quien siendo hombre canta con falsete, como no es tan rara una voz baja como la de María Félix. Lo menos que puede decirse es que en apariencia los papeles llegan a estar invertidos (o en todo caso a presentarse con una llamativa ambivalencia). ¿Lo están cuando el poder brutal cambia de manos? “La mujer, sostiene Paz, es sólo un reflejo de la voluntad y el querer masculinos” (Paz, 1998: 13). Sí y no: dicho de esa manera, es una simplificación. Decir que “la mexicana no tiene voluntad” no parece algo que esté muy acorde con un país que alardeó de sus mujeres en combate (las soldaderas), fueran Adelitas o Valentinas, nombres por lo demás bastante comunes hasta hace pocas décadas, o que alardeara de las también revolucionarias “Coronelas”. Lo siguiente se antoja como una concesión: “como casi todos los pueblos –escribe Paz-, los mexicanos consideran a la mujer como un instrumento, ya de los deseos del hombre, ya de los fines que le asignan la ley, la sociedad o la moral” (Paz, 1998: 12). “La Chingada” es la vencida inerte, de una

pasividad incluso abyecta, ya que ni siquiera ofrece resistencia a la violencia (Paz, 1998: 35). “Lo chingado, dice Paz, es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado” (Paz, 1998: 32). ¿De cuál mujer se trata? De todas, pareciera decir Paz: la esposa, la amante o la madre. Paz ve la madre “chingada”, pero no la “idolatrada” ni la “santa”.

El gran olvido de Paz es así el guadalupanismo, tratado en apenas un párrafo: ¿La mujer es pasiva pero todo un país le rinde culto a la Virgen de Guadalupe, “Madre Virgen” que brinda su regazo a los desamparados? ¿Desamparados por quién? ¿Acaso por el mismo que “chinga” a la india? El olvido del poeta tal vez no es casual. Aunque la problemática está sugerida, Paz no aborda la otra cara del machismo, el marianismo. En México, la Virgen de Guadalupe es la de mayor importancia, pero se cuentan entre otras la de Juquila, la de San Juan de Los Lagos (Cihualpilli, “la Gran Señora”), la de Zapopan (“La Generala”) o la Virgen de los Remedios (Naucalpan). En ningún momento del estudio que hace Paz sobre la Colonia en el siglo XVII aparece el guadalupanismo. El centro de la atención del ensayista es otro, la figura de Sor Juana.

Siempre en *El laberinto de la soledad*, no hay mayor cosa de especial en lo que dice de la mentira Paz. Otra cosa es la simulación. “El simulador, sugiere Paz, pretende ser lo que no es. Su actividad reclama una constante improvisación, un ir hacia adelante siempre, entre arenas movedizas” (Paz, 1998: 15). No es cosa de pasividad, ya que para improvisar hay iniciativa. ¿Para lograr qué? No es seguro que nada más para “deslumbrar al prójimo” al precio de confundir realidad y apariencia (Paz, 1998: 15). “Simular, prosigue Paz, es inventar o, mejor, aparentar y así eludir nuestra condición” (Paz, 1998: 15). De nueva cuenta pareciera tratarse de un mecanismo de defensa frente a cualquier potencial “penetración” del otro. Lo protegido y guardado en el hermetismo –la palabra es de Paz (Paz, 1998: 16)- es supuestamente la intimidad: se prefiere la apariencia antes que “abrir la intimidad y cambiar” (Paz, 1998: 16). ¿Alguna similitud con el retrato de la mujer? Sí, por el hermetismo e incluso por una supuesta voluntad de “pasar desapercibidos” (Paz, 1998: 16), en el “espacio inerte”, en la “apariencia de la muerte” (Paz, 1998: 16). La fenomenología tal vez deslumbra, pero los motivos de la simulación no quedan del todo claros. El indio resulta “típico, y a

fuerza de disimulo “(...) se funde con el paisaje”, “se disimula tanto su humana singularidad, escribe Paz, que acaba por abolirla; y se vuelva piedra, pirú, muro, silencio: espacio” (Paz, 1998: 16). ¿Es posible pensar lo mismo de la mujer? No pareciera ser el caso en el guadalupanismo. Tampoco lo es en algunas regiones de México entre los campesinos, al menos a juzgar por lo que en algún momento estudiara Erich Fromm - por más limitaciones que tuvieran sus análisis, al igual que sucediera con un cuestionado Oscar Lewis. Fromm y Jacoby llegaron en su momento a la conclusión de que entre los campesinos del centro de México no hay un patriarcado real. Aunque existe el machismo, no es raro que la mujer use el ámbito privado para sabotear la dominación masculina y revertirla (Fromm y Jacoby, 1974: 202). El “machismo sádico” es visto por estos autores como una “compensación compulsiva de los sentimientos de debilidad y dependencia de la mujer” (Fromm y Jacoby, 1974: 204), por lo que los planteamientos de Paz –siempre según Fromm y Jacoby- debieran matizarse (Fromm y Jacoby, 1974: 204). “Patriarcado roto” es el nombre que los autores le dan a estas relaciones mixtas donde con frecuencia dominan las mujeres, y para diferenciar esta realidad de la que existe en el sur de Italia y en España (Fromm y Jacoby, 1974: 2006), aunque esta última diferencia no está tan marcada, según veremos.

¿Qué hay detrás de la Apariencia? Queda un poco la impresión de un argumento pendular, sin resolverse. El mexicano es “Forma” (también con mayúscula), “(...) pudor, recato, reserva ceremoniosa” (Paz, 1998: 11-12) llevadas a ultranza, hasta llegar a las “complicaciones rituales de la cortesía” (Paz, 1998: 11). “Todo le sirve para defenderse”, dice Paz del mexicano (Paz, 1998: 11) que hasta aquí parece haber hecho suyos rasgos femeninos, aunque no se “abra”. Basta con pasar a un capítulo posterior para que ese mismo mexicano se convierta casi en campo de batalla, de tanto “chingar”, con “violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza en otro”, siendo “activo, cruel”, alguien que “pica, hiere, desgarrar, mancha” (Paz, 1998: 32). “Chingar” es ser “maligno, ágil y juguetón como un animal de presa” (Paz, 1998: 30). El mexicano hace al mismo tiempo dos cosas opuestas, en “oscilaciones psíquicas”, según palabras del mismo Paz. No queda del todo claro dónde está lo “auténtico”: si es

lo hierático o la explosión violenta. El mexicano es de lo más cortés, pero “chinga”, y mucho.

El mismo mexicano pudiera estar reaccionando sea con hermetismo sea con ira ante un medio violento: “(...) instintivamente –escribe Paz- consideramos peligroso el medio que nos rodea” (Paz, 1998: 10), y no hay lugar para el sentimiento “libre”, digamos espontáneo. Así, “ante la simpatía y la dulzura nuestra respuesta es la reserva, escribe el poeta, pues no sabemos si esos sentimientos son verdaderos o simulados” (Paz, 1998: 10), que es lo mismo que puede decirse de las apariencias, que en realidad están mezcladas, puesto que juegan a la vez lo sacro y lo emocional. Resultado: en el “chingar”, muchas veces “desmesurado y contra las reglas” (una “chingadera”), aparece supuestamente la verdad, “alarido, reto, ofensa”, que son “proyectiles o cuchillos” (Paz, 1998: 32). No es tan seguro que sea “lo verdadero”, el auténtico mexicano; es más bien parte de una escisión, y trátase de pasividad (acatamiento) o de agresión (“chingar”), el caso es que no hay mayor cabida para la espontaneidad. “No vaya a ser”...

Existe detrás de la apariencia la dualidad de un varón que se cree omnipotente, “chingón”, pero que tiene un imaginario a fin de cuentas “mujeril”, que lleva a identificar “lo latino” con “lo emocional” o con el “sentimiento”: supuestamente, el mexicano no es frío, el europeo sí. Así mismo, un carácter de apariencia emocional en las mujeres coexiste a veces con un fondo de frialdad, que lleva a Paz a decir que la mujer sufrida tiene mucho de hermético, hierático, con un hieratismo hecho de espera y desdén, insensible tal vez, en el supuesto de que la mujer no tiene deseo propio y es entonces “manifestación indiferenciada de la vida” (Paz, 1998: 13). “La mujer ¿esconde la muerte o la vida?, ¿en qué piensa?, ¿piensa acaso?, ¿siente de veras?” (Paz, 1998: 27). Paz ha visto que no hay Eva, pero no ve a María, salvo cuando el poeta sugiere que en el sufrimiento la mujer trasciende y se iguala al hombre, volviéndose entonces invulnerable e impasible. Es casi reconocerle a la mujer un poder que por lo demás en ella ni se inmuta. Y nueva contradicción: no se le puede “faltar al respeto a las señoras” (lo que ciertos aspectos de la cultura mexicana urbana desmienten, como lo muestra

por ejemplo el tema “Piérdeme el respeto” de Paquita la del Barrio, pero la mujer ni siquiera es persona. “¿Es igual a nosotros?”, se pregunta Paz.

¿Es un ser hierático que “se abre” entregándose? Suena tan contradictorio como el hombre cortés que no para de chingar. ¿Es posible entonces retomar desde otro punto de vista el argumento, para mostrar que hay dualidad donde pareciera haber maniqueísmo y simple oscilación?

Poder y mestizaje: antropología

Claudio Esteva Fabregat ha hecho notar desde una perspectiva antropológica que “el poder no es una variable exclusiva de la política”, e incluso que “la familia constituye (un) supuesto de poder” (Esteva, 2005: 23). El poder también se construye “desde abajo”, y siempre según Esteva Fabregat, está relacionado con las formas que asume la división del trabajo en una sociedad (Esteva, 2005: 35). El antropólogo piensa en una “antropología del poder” que no es en lo absoluto un simple asunto de estudio del Estado (Esteva, 2005: 26). Comprende el “poder inmediato”, la ubicación de cada quien en organizaciones concretas, lo que, digamos, autoriza a ver en la familia un espacio de disputa por el poder, más aún cuando no termina de ser un lugar completamente privado. El poder jerarquiza a partir de diferencias sociales que son su “condición” (Esteva, 2005: 26). El poder pasa por actos cotidianos: el modo de usar las palabras, de comportarse moralmente, de plantear la responsabilidad individual y frente a otros o de someterse a determinadas expectativas (Esteva, 2005: 26). “Además de mantener a las personas en relaciones de desigualdad entre sí, el poder –escribe Esteva Fabregat– incluye también derechos y posibilidades sociales diferentes para quienes lo ejercen y para aquéllos que están privados de este reconocimiento” (Esteva, 2005: 27).

En Paz, como luego en otros autores de distintos países latinoamericanos, la biología suele estar primero: la vencida es india y es mujer. No pareciera entreverse la posibilidad de que esta biología esté a merced de un poder que es ante todo social, por más que se sirva de lo biológico, lo casi animalesco (puesto que se trata de “macho”). *El laberinto de la soledad* pareciera construirse por momentos sobre esencias incuestionables: la debilidad del indio vencido y la de la mujer sometida. Paz deja el

problema del mestizaje en lo racial: inferioridad del indio (la india), superioridad del Conquistador/macho y blanco. No aparece toda la dimensión social: consiste al menos en esperar una redistribución favorable de posibilidades y derechos –para quienes pueden hacerlo, al no encontrarse hasta abajo de la pirámide social/racial-. El modelo sigue siendo el superior, el privilegiado. No lo es por ende la india vencida, la “chingada”. Está claro que la Virgen venerada –o idolatrada- y protectora no es ninguna “chingada”, aunque sea “virgen morena”. Esteva Fabregat ha mostrado que el mestizaje no es eso. Lo que al principio es casi puro mestizaje biológico y casual se vuelve aculturación (Esteva, 1988: 11), e intervienen, entre otros, factores de posición y prestigio (Esteva, 1988: 38). El modelo de mujer que con frecuencia se encuentra en el mestizaje –aunque sea transfigurado- no es el de la “chingada”. Es otro, el de la mujer española de Indias, algo que se mueve entre una “gran señora” o una “madre santa”, dado el peso señorial y religioso (la madre en la cultura prehispánica es distinta).

La importancia que cobra el poder y el modo en que lo utiliza la mujer no es asunto de “maquiavelismo”. Más bien puede encontrarse una explicación en cierto laxismo en la movilidad social desde la época colonial. En efecto, parte de esta movilidad se reflejó de modo temprano en la existencia de mestizos clasificados como españoles y en la de blancos pobres. Previamente, ocurrió que nobles indios se casaron con mujeres españolas y españoles con nobles indias con propiedades; estas indias no fueron abusadas, sino entregadas por caciques. Ya no se trata de ninguna “violada” o “chingada”, ni mucho menos de una “pobre india” o “pobre mujer”: es más bien una mujer con prerrogativas. Las indias con frecuencia buscaban al hombre español, prefiriéndolo que al indio, por motivos que no eran simplemente emocionales. El español a su vez podía preferir a la india, aunque aquél tuviera a una española por esposa legítima. No fue raro el matrimonio de españoles con indias de la nobleza. No es entonces puro asunto racial, sino que está entreverado con una fuerte pugna por el lugar social. Incluso, en vez de colocar en primer lugar la problemática racial, es posible pensar que sirve como instrumento para dirimir una competencia por la posición a ocupar socialmente y por la distribución de toda suerte de bienes.

La mujer estaba en la época colonial bajo la tutela del varón (en una forma patriarcal), y en este sentido podía pensarse en una “minoría de edad” impuesta. Ahora bien, el matrimonio muchas veces no era tanto asunto de “sentimientos”, mucho menos de amor o de romanticismo: se trataba ante todo de “(...) una alianza de familias con miras a consolidar su patrimonio y su posición social” (Navarro y Sánchez, 2004: 107). En otros términos, muy crudos, el matrimonio podía ser un instrumento de movilidad social –lo había sido desde la Conquista, pese a los episodios de abuso contra indias. En segundo lugar, además de conservar la administración de la dote en el mismo matrimonio (Navarro y Sánchez, 2004: 108), a las pocas décadas de terminada la Conquista llegó la mujer española al mundo americano, donde ser de origen metropolitano no era cualquier cosa: aún bajo la tutela del varón, aquélla era considerada superior al indio, a cualquier persona de raza mixta y al esclavo (negro), por lo que ser mujer “blanca o blanqueada” (con orígenes metropolitanos reales o supuestos) significaba movilidad social ascendente (y hasta ociosidad), máxime que muchas españolas no tenían esta posibilidad en la península. Una posición como la descrita era hasta cierto punto envidiable, pese a la tutela del varón, puesto que la mujer española estaba por encima de muchos en la sociedad colonial. Marysa Navarro explica: “las mujeres españolas, dice, minoría dentro de la minoría, desempeñaron un papel esencial en el desarrollo de la clase colonial y la jerarquía racial. Fueron (...) (el) componente básico, porque mediante ellas pudo la élite masculina mantener su supremacía de clase y raza. Fueron el eje que permitió la articulación de todas las demás jerarquías. Fueron los enlaces necesarios para la buena transmisión de la riqueza material, la posición social y el honor de generación en generación (...)” (Navarro y Sánchez, 2004: 104). No era raro que las mujeres españolas se acomodaran incluso a maridos de dudoso origen social, pero interesados en “blanquearse” (Navarro y Sánchez, 2004: 104), siempre y cuando cumplieran con las obligaciones económicas. En todo lo descrito no hay ninguna “chingada”: lo menos que puede decirse es que coexisten dos “modelos” de mujer, como coexisten por cierto dos de hombre, si se toma en cuenta que el indio vencido –y seguramente que humillado en forma reiterada- también existe. Hay aquí un principio que no es nada más de

polaridades al modo en que las maneja Paz. También existen dualidades que pueden estar incluso en una sola persona y modificarse con el tiempo y ante las situaciones, sobre todo de dominación.

En todo caso, dada la división del “trabajo” que supone la familia, queda establecido desde la Colonia un uso peculiar de la dicotomía público/privado, en la cual le corresponde a la mujer tener una fuerza especial que no es simple asunto de “chantaje emocional” (aunque se usa la culpa), aunque tampoco es cosa de “resistencia”: con los dimes y diretes y el ir y venir del “secreto” (a voces) también es posible acabar con una figura pública (que es la que se labra el hombre), “sacándole los trapos al sol”, dicho sea en lenguaje coloquial. En el límite, también es de utilidad el recurso a la figura de la *mater dolorosa* (Stevens, 1973: 96), como forma de reproche. La mujer “guarda de las apariencias”, versión del honor adulterada y acomodaticia: en realidad trasiega con la “información” que puede orientar en tal o cual sentido la opinión y la acción hacia tal o cual persona, igual que en el mundo árabe las mujeres comparten fácilmente “secretos” de/sobre los hombres (Lacoste-Dujardin, 1993: 13). El control del ámbito doméstico y de las relaciones extendidas a partir de él es clave. Permite influir sobre la “figura” del “macho”, y como en el mundo árabe también, desde la matrilocalidad se salvan las apariencias patrilineales (Lacoste-Dujardin, 1993: 24). El potencial chantaje atañe entre otros asuntos a la reputación, y desde lo privado, la mujer –o el hombre que actúa del mismo modo- tiene las armas para hacer y deshacer la fama del “macho” que busca una imagen pública. Las identidades públicas y privadas son objeto de (interminable) negociación y manipulación, según lo ha hecho notar Ann Twinam. “Los latinoamericanos de la época colonial –argumenta- establecían diferencias explícitas entre la identidad pública y la privada, y manipulaban conscientemente estas diferencias para diversos fines” (Twinam, 2004: 254). El ámbito familiar puede ser el primero donde se muestra cómo guardar las apariencias de tal modo que quien sabe “el secreto” adquiere poder social, el de usarlo o guardarlo según convenga. El ámbito doméstico, del control de la servidumbre y de las relaciones familiares extendidas no es un poder menor, y le pertenece a la mujer: es la fuerza del secreto (¿siempre cuidadosamente seleccionado?) y de las “confabulaciones de

silencio social” y el manejo de “frases en código” (Twinam, 2004: 256). El conocimiento de los “secretos privados” está reservado a “la familia, los consanguíneos y los amigos íntimos”, a los “pares sociales” (Twinam, 2004: 256) y a los “de confianza”, lo que llega a incluir “a los plebeyos, por lo general sirvientes y esclavos que, dada su proximidad física y las tareas de la vida cotidiana, (pueden) estar enterados de los más oscuros secretos de familia” (Twinam, 2004: 256). ¿Acaso no es sobre esta base que se arma la trama de más de una telenovela?

Suele estar en juego algo más que el gran amor: la legitimidad y una recompensa. El juego es a la vez individual y de las más diversas alianzas que desconocen o reconocen. Ann Twinam considera que en la época colonial era importante para la mujer –sobre todo de élite- conservar el honor y maniobrar para hacerlo. La mujer reaparece como “guardiana de las apariencias” y la “costumbre”. Durante la Colonia se trataba de conservar el sentido de exclusividad, de “limpieza de sangre” y de legitimidad de generación en generación, lo cual estaba ligado a la distribución y transmisión de recursos materiales, según lo muestra la misma autora en *Public lives, private secrets* (Twinam, 1999). La clave de este poder está en el matricentrismo, algo antropológico, antes que puramente racial. El matricentrismo encuentra uno de sus pilares en el marianismo ignorado por Paz.

Un marianismo que persiste

Aunque hoy con frecuencia existe quien quiere fabricar una Virgen de Guadalupe con muy fuertes raíces indígenas, esta misma Virgen sirvió para sustituir a las diosas prehispánicas de la fertilidad por advocaciones marianas, en una política seguida por la metrópoli colonial en el marco de la Contrarreforma, y que encuentra parecidos en la Virgen de Copacabana (Bolivia) o la de Cocharcas (Perú). La de Guadalupe no es exactamente una Virgen indígena ni Tonantzin: implica la imposición de un culto de origen hispano, católico y muy arraigado en el mundo Mediterráneo desde los siglos XV y XVI, por ejemplo en las islas Canarias (Pastor, 2010: 259-261). Lo mencionado corrobora que aun siendo problemático el mestizaje aspira a una asimilación a un patrón de conducta de origen colonial y metropolitano.

No hay aquí separación de características patriarcales que haga de la mujer “la naturaleza” y del hombre “la cultura”. El marianismo se coloca en otra parte al privilegiar a la madre: la cultura está en la naturaleza, en “fusión” con ésta y su “expresión”, y la Madre es “la vida”. Marialba Pastor sintetiza así el ideal de dependencia: “el idilio madre- hijo, escribe, afianza los mutuos lazos de dependencia: las madres tienden a reconocer en sus hijos a seres superiores o excepcionales; ellos son objeto de su devoción y atención, a cambio de que permanezcan a su lado como fieles protectores; y, por su parte, los hijos ven en las madres a santas o diosas, el modelo de la perfección femenina” (Pastor, 2010: 265). Al hombre, salvo que sea sacerdote, no le queda más que verse reducido a lo que Pastor llama “proveedor de semen y dinero” (Pastor, 2010: 265). Las funciones de marido y padre no son centrales en la familia, ni hay roles equitativos entre el hombre y una esposa inexistente (puesto que es ante todo madre): al igual que sucede en el mundo árabe, la comunicación en la pareja se vuelve casi un imposible (Lacoste-Dujardin, 1993: 272). Según la perspectiva antropológica de Luisa Accati, en una sociedad católica el poder espiritual es “compartido” entre la Madre y la Iglesia. La segunda se sirve de la primera para propagar su poder y contra el poder temporal. El cura, “padre espiritual”, tiene mejor posición que el padre natural, más a partir del Concilio de Trento, por el cual el matrimonio es competencia exclusiva de la Iglesia, que vigila así la sexualidad “pecaminosa”.

El padre –un “José carpintero” opaco- “gobierna pero no reina”. Accati escribe: “ya que el padre es el primer referente del poder civil, el hecho de que no sea igualmente el depositario del juicio moral mina tanto su figura como individuo como el valor de la autoridad reconocida al poder civil” (Accati, 1991: 23), que aparece como “impuro” –por contraste con la pretendida “pureza” eclesiástica, la del Papa incluida – aunque la Madre de todos es la Iglesia. Al padre no le queda más que la oscilación entre la fuerza física y el arrepentimiento, luego de la culpa ante “la santa”. El “macho” puede ser “prepotente y sádico”, por la costumbre de “llevar siempre las de ganar”, pero no es raro que siga siendo un niño (Accati, 2005: 100-101). Que sea violento no quiere decir que sea fuerte, ni firme, capaz de “controlarse para ser justo” ni de

“voluntad de respetar a los demás” (Accati, 2005: 100). “Desautorizado ‘de facto’, escribe Accati, rodeado de una obediencia exhibida pero sin respeto, levanta a menudo la voz, da puñetazos, utiliza el llamativo medio del miedo, que esconde mal su debilidad. Es difícil para los hijos identificarse con este padre, y en consecuencia, reconocer dignidad a la esfera pública civil, externa a la familia...” (Accati, 1991: 24). El marido –que no ha sido tal, porque “el marido de la Madre” es también una figura ausente (Accati, 2005: 99) - termina por “convertirse” al regazo religioso y materno -que a fin de cuentas es temido- para terminar en la “gracia” y la muerte. El nacimiento de un hijo varón, el omnipotente de turno, es vivido por el padre –carnal e “impuro”, que nunca es “espiritual”- como límite a su propia omnipotencia (Accati, 2006: 160-161), y desafío “mortal”, inaceptable. El hijo no puede identificarse con el padre “impuro” y está llamado a ser agresivo con él. Se le rinde pleitesía al regazo –en el cual se insiste en buscar inmortalidad y salvación-, pero no al poder civil/padre natural. Con frecuencia, “el padre, no es un rival que hay que respetar y con el cual hay que medirse para crecer, dice Accati, sino un estorbo derrotado del que hay que deshacerse” (Accati, 1991: 27).

La intromisión del poder –o de la fantasía de tenerlo- sacrifica toda individualidad. En la mujer la femineidad está obstruida, como si cada una tuviera que ser la Inmaculada Concepción (cuyo culto es fuertemente promovido desde el siglo XV): la mujer que busca adaptación y alguna ventaja aspira ante todo a la maternidad, que se identifica por lo demás con el “ciclo nutricional”. Obstruye a su vez al hijo, negándole distancia frente a la maternidad. La madre adquiere un poder –no sin frialdad- que reemplaza la femineidad percibida como debilidad; el hijo, omnipotente, tiene un registro emocional “mujeril” que considera sacro. Tanto la madre como el hijo han renunciado a ser personas (para ser la “madre santa” y el “rey de la casa”, que será hijo pero nunca padre en el sentido más amplio de la palabra). El “macho” –otrora “hijo divino”- no es todopoderoso, al menos no en todos los roles: están debilitadas las figuras de marido y de padre que podrían conllevar crecimiento individual. No se trata aquí –menos por ser un texto científico- de buscar culpas: este culto sacrificial no deja lugar para la mujer –descalificada- ni la esposa, ni para el marido, ni para el padre, ni

para el hijo. Según Accati, el *self* está negado tanto en la madre como en el hijo (Accati, 2006: 279), que como sea constituyen el pivote de la “familia modelo”, y tampoco hay individualidad posible en grupo. Accati critica a Freud y Lacan (Accati, 2006), pero los resortes del marianismo están latentes en patologías que estudiara de cerca Winnicott en particular. No hay una sola madre, como para el macho no existe una sola figura femenina (una es la esposa y otra la amante o incluso la prostituta): existe sí una “chingada” por el macho, como lo describe Paz, pero también una “santa” desde el momento en que es madre y supuestamente “da la vida”. La dualidad está presente en la figura materna, como lo está en el hijo omnipotente y al mismo tiempo completamente sumiso a la “santa madre”. La desventaja del mito se encuentra en el hecho de que no permite reconstituir las dualidades mencionadas aquí.

Un poder contra la creatividad

Lo que para Paz son mecanismos de “defensa” lo son también de “adaptación”, no tan pasivos. Una simulación puede preceder una “movida” o “jugada”: como en las cartas, importa no ser descubierto y usar el *bluff*. Ahora bien, con la máscara hay algo que puede ser más que sentimiento de inferioridad u ocultamiento: la renuncia temprana al yo auténtico, por más que se presente la cultura “latina” como “espontánea” por excelencia, y “auténtica”. En la máscara predomina en realidad la artificialidad (que puede ser exagerada en los modales) que suplanta la espontaneidad: no hay contacto real ni profundo con el otro, según muestra Paz.

La máscara no es ajena a la apariencia, y aquí empieza a cambiar la visión de la mujer, la “hierática”. Quien muestra desde temprano la importancia de adaptarse es la madre, que en su aparente pasividad y por su lugar en la división del trabajo se presenta como guardiana de las apariencias. Con estas apariencias ocurre lo que con la ley –que se acata pero no se cumple, para seguir una famosa frase de Hernán Cortés-. Exigir guardar apariencias a cualquier precio es adaptarse sin “adoptar” nada. La apariencia no llega a norma interiorizada. La dimensión pública (social) se encarga de solapar sin prohibirlas desde las correrías del esposo hasta las trapacerías de un hijo.

El destete implica distancia ante la apariencia, el poder social y ante los sentimientos, que no son sacros, ni por ende intocables. Otra cosa ocurre cuando madre e hijo negocian el anudamiento de la dependencia “eterna”, en vez de la independencia progresiva a medida que la vida toma su curso. Al hijo le toca acatar lo sacro de la madre y del sentimiento, por más que sean apenas apariencias que no descartan la existencia del ejercicio del poder. Al mismo tiempo, a cambio de esa sacralización al hijo se le permite la omnipotencia, que suele consistir en ahorrarle las consecuencias de sus errores o incluso permitirle transgresiones. A cambio de la sacralización de la madre se le garantiza al hijo la gratificación perpetua, y nunca está separado del “pecho materno”. Al hijo le está permitido hacer “lo que le da la gana”, como en buena medida al “marido”/infante, aunque no sea esposo ni padre. Para la madre también están aseguradas las apariencias (y lo que se le provee), puesto que es sacra: ninguna distancia, ni mucho menos un cuestionamiento (por mínimo que sea) son posibles, como no lo hay en el fondo hacia la omnipotencia del hijo. Es como si madre e hijo buscaran -cada quien con sus resortes- jugar la fantasía del poder, pero desde un lugar distinto al de la fuerza bruta física del “macho”. Es lo contrario del proceso necesario para el desarrollo de la personalidad del infante (en el entendido, por lo demás, de que la madre tiene su propia personalidad, no dependiente del hijo). Es en realidad anulación mutua, reclamo de sacrificio que suele servirse de las emociones.

La creatividad es problemática. De acuerdo con Winnicott, a partir de “objetos transicionales” –objetos en los que el niño aprende a reconocer un no-yo (Winnicott, 2004: 18) - y de una “zona intermedia” entre el yo y el no-yo, el infante debe aprender a hacer con la omnipotencia, reconociéndola como ilusión (incluso en lo que tiene de válido), pero sin quedarse en ella. Esos objetos sirven a un doble aprendizaje: a la distancia frente al “pecho de la madre” (destete) y a la “adopción” de objetos que tienen existencia propia, reconociéndola. En esta zona intermedia, mediante el juego se ajustan en el infante lo subjetivo y lo objetivo: la omnipotencia va dejando de ser tal, quedando como ilusión, e incluso se introduce - no sin frustración- el criterio de realidad o “prueba de realidad” (Winnicott, 2004: 19), que se impone al de placer/gratificación (Winnicott, 2004: 27); muestra que hay “objetos-distintos-que-yo” aunque se tenga su

posesión (Winnicott, 2004: 20). Si existe una “madre lo bastante buena” (*good enough mother*), admite la omnipotencia del niño, con todo lo mágico y hasta creativo de la ilusión (Winnicott, 2004: 28), pero con tal de que el infante enrumbe al ajuste con la realidad, creando en el proceso: “la tarea posterior de la madre –escribe Winnicott- consiste en desilusionar al bebé en forma gradual, (...) (y) no lo (logra) si al principio no le ofreció suficientes oportunidades de ilusión” (Winnicott, 2004: 18). Falta que la madre acepte el distanciamiento. La madre debiera ser “el primer otro” que conoce el infante, con lo que ese otro tenga de bueno y de malo, sin idealización. No resulta una separación fácil cuando el pacto tácito es otro y consiste en anudar dependencias que dan sensación de poder ya que la dan de omnipotencia, algo sin límites, la “eternidad”.

La madre debería renunciar a su propia “omnipotencia” (el “narcisismo de ser madre”): lo dicho supondría que para la mujer importe tanto la femineidad y el hecho de ser persona –con autonomía- como la maternidad, y que el infante a su vez cuente como persona, no como dependiente de un progenitor (en este caso, de la madre). “(...) el amor de la madre –considera Winnicott- no equivale solo a la satisfacción de las necesidades de dependencia, sino que llega a significar el ofrecimiento de la oportunidad para que ese bebé (...) pase de la dependencia a la autonomía” (Winnicott, 2004: 144). De lo contrario, gratificar a cambio de conservar la dependencia sin cuestionamiento ninguno se parece a “sacar ventaja”. Si no hay “madre lo bastante buena”, no hay tampoco disposición a admitir la independencia del infante: en la fantasía, la realidad es negada o presentada como “fea”. Al infante se le permite poseer, pero no reconocer la existencia independiente de lo poseído, según el diálogo infante-objeto que sugiere Winnicott. En suma, se le enseña al infante a “chingarse” para beneficio propio lo que sea, pero sin consciencia de las implicaciones, y a poseer sin reparar siquiera en lo poseído, como el niño que destruye el juguete que tanto exigió.

El acatamiento (a la madre) liquida el llamado “espacio potencial” en el que, en una zona intermedia, se produce la creatividad. Hay así omnipotencia (ilusión, fantasía), con el derecho a poseer y destruir, pero sin creatividad, porque no se ha abierto el juego de ir y venir subjetivo/objetivo, “la relación entre lo que se percibe en

forma objetiva y lo que se percibe de modo subjetivo” (Winnicott, 2004: 29). No hay “(...) intercambio continuo entre la realidad interior y la exterior, cada una de las cuales es enriquecida por la otra” (Winnicott, 1975: 110). Es la una “o” la otra. En la “relación de acatamiento”, según Winnicott (que entiende acatamiento como algo muy parecido al sometimiento), “se reconoce el mundo y sus detalles pero solo como algo en que es preciso encajar o que exige adaptación” (Winnicott, 1975: 93). No hay creatividad que encuentre un medio propicio para expresarse, así que adaptarse equivale a sacrificar el mundo interior. El acatamiento implica adaptación a la apariencia, lo que no impide “chingar” poseyendo y destruyendo, ni mantener la fantasía de omnipotencia. Resulta un tipo de “persona” que al mismo tiempo que juega las apariencias públicas, “chinga”, destruye, aniquila. El comportamiento consiste entonces a la vez en adaptarse, con simulación, y en “chingar” (sacar ventaja de la posesión), de manera activa (agresiva) o pasiva- también la hay. Se acata o se violenta según la correlación de poder, y según son medidas fuerzas y debilidades. “Chingar” es el poder de poseer (yendo un poco más lejos que Paz), la omnipotencia, pero no hay creatividad ninguna, sino aniquilación: poseer se vuelve violentar, someter y aniquilar el objeto, incluso “hostigar la realidad”.

Es posible así entender la aparente contradicción entre la cortesía y la persistente voluntad de “chingar”, que en Paz se encuentran juntas. La cortesía es máscara, convención social: equivale al “falso *self*” de Winnicott, quien lo entiende como una actitud “educada (*polite*) y de buenas maneras” para “no andar con el corazón en la mano” –una reacción defensiva. Con lo anterior no se trata entonces de expresar el “verdadero *self*”, sino de buscar un lugar social, de defenderse y reservarse el ataque: de nueva cuenta, de adaptarse, acatando, mediante algo así como un “compromiso a toda costa”, que según Winnicott no siempre es posible (ni deseable, agregaríamos), menos cuando está involucrado el verdadero *self*. Tampoco parece muy válido poner por delante el sentimiento para negociar y conseguir ese compromiso, es decir, utilizar el sentimiento para algo que involucra relaciones de poder. Si en el acatamiento (aún fingido) se anula –o incluso aniquila- cualquier atisbo de desarrollo de la personalidad, llega a instalarse lo que Winnicott llama el “falso *self*”,

aterrorizado muy tempranamente con algo muy específico: que alguien saque ventaja del verdadero *self*, dañándolo y negándolo, incluso aniquilándolo. Es la posición defensiva que detecta Paz, y que coexiste con un supuesto “yo verdadero” que “chinga”.

Dado el pacto implícito madre-hijo, que lo es de poder, la máscara no impide la omnipotencia que no ha sido abrogada y que se ubica siempre cerca de la transgresión del límite, o en la misma: no está hecha la diferencia entre apariencia y norma (con el uso de símbolos, con la cultura). La “espontaneidad” se presenta como violencia, casi “natural”, y suele conllevar indiferencia humana que en cierto modo devuelve la indiferencia recibida cuando fue requerida la adaptación a cualquier precio. Ha quedado oculto o incluso nulificado el verdadero *self* como gesto espontáneo, pero también positivo y creativo, como gesto real –y no tachado de fantasía en este caso. Winnicott habla también de algo cercano al mimetismo: la imitación como mecanismo de adaptación que no supone creatividad individual, el “actuar como si se existiese”, pero sin atreverse a existir.

Lo que en Paz es máscara y que en el marianismo se convierte en sacrificio de la persona (la “santa” lo es por “sacrificada”, aunque también sacrifica al hijo), equivale al aniquilamiento del verdadero *self* en el altar de uno falso. Winnicott descarta la adaptación a como dé lugar, cuando es a costa del crecimiento individual. Este es más importante que un sentimentalismo que Winnicott rechaza. No se trata de una “independencia absoluta”, porque las cosas no están presentadas como lo uno “o” lo otro, adaptarse o “perecer” (en soledad). La madurez está en saber estar a solas, pero también en la socialización (Winnicott, 1975: 100). Así, “el adulto –escribe Winnicott- es capaz de identificarse con la sociedad sin tener que sacrificar excesivamente su espontaneidad personal” (Winnicott, 1975: 100), a diferencia de lo ya visto, el problema de la adaptación que por implicar sometimiento llama a renunciar al verdadero *self*. Para el autor británico, se trata más bien de ser “independiente en sociedad” (Winnicott, 1975: 110). Aquí, hemos sugerido que hay otra cosa, acatamiento y omnipotencia a la vez: es la oscilación detectada en *El laberinto de la soledad*. No está de más insistir en que “chingar” no es crear, ni un “chingón” es forzosamente creativo. ¿Qué hay de lo

descrito en el marianismo? La madre-Virgen “sufrida”, que todo lo perdona y a la que todo se le pide, la omnipotente que puede milagros; al mismo tiempo, es la sacrificada que pide de sus hijos sacrificios, abnegación o hasta resignación en el sufrimiento. Es un vínculo religioso sacrificial que Paz no toma en cuenta.

Conclusiones

Es erróneo entender el poder como algo “de arriba” y también como “político”, aunque precisemos que no es lo que da a entender Paz, puesto que el “chingar” está diseminado por el cuerpo social. Tampoco es asunto puramente racial. La dimensión cultural y social del poder debe ser considerada, como su carácter colectivo. Es posible criticar al “poder” de “arriba” o al chivo expiatorio –hombre, por lo general, y casi nunca la madre- sin cambiar en lo más mínimo formas cotidianas de ejercicio del poder que no son inocuas. En apariencia, el poder lo tiene “el macho”, pero en la cotidianeidad no siempre es exactamente así. La visión de Paz, basada en mitos de la Conquista, se presta entonces al estereotipo: el hombre es la fuerza y la mujer es la debilidad. Sin embargo, los asuntos de poder transcurren sobre otra base, en la cual hay fuerza y debilidad tanto en el hombre como en la mujer (es imposible que sean una esencia sin contradicciones e idéntica a sí misma todo el tiempo), y por lo tanto el “juego” está abierto –ante todo, al forcejeo de ver “quién se chinga al otro”. Fuera de este marco, en el estereotipo hay quien cree que tener poder es “masculinizarse” o “feminizarse”, según el terreno en el que esté dado el “juego”.

La del macho es una forma del poder, violenta, basada en la fuerza física y los “humores del día”, pero a la mujer suele corresponderle un poder de otro tipo, en la medida en que es familiar y en que no aparece como “fuerza”, sino como emoción: se presenta como algo inscrito en la costumbre y en nombre de la vida – es una vanidad de la psique que “todo lo perdona” y no castiga nada, por lo que no tiene ética, sostiene Accati (Accati, 2005: 81). Frente a la objetividad de la superioridad física (también hay excepciones), a veces pasa desapercibido el ejercicio del poder en una dimensión subjetiva –muy influenciada por la religión- que en las sociedades católicas pareciera pertenecerle a la Madre –como si no hubiera subjetividad en el hombre, dicho sea de

paso. Este poder materno pasa por algo de apariencia tan familiar que no es posible ponerlo en tela de juicio. Una costumbre es como una tradición: en América Latina difícilmente es cuestionable, y tampoco es un objeto a modificar. Una costumbre no se adopta (voluntariamente): se acata. El poder de arriba llega a ser cuestionado; la costumbre, “lo nuestro” no pueden ser tocados tan fácilmente, y tampoco se ven afectados quienes lo custodian o se apresuran incluso a ser sus representantes. El poder saca su fuerza de lo colectivo: es “nuestra forma de ser”. A la fuerza bruta se la idolatra, pero también se la culpa; al poder que se sabe colectivo se lo sacraliza, no se lo desafía. “Uno” se acomoda y saca lo suyo como puede. Se lo culpa menos, porque no es “individualizable”. El matricentrismo refuerza la negación de la individualidad, ya que el ser humano es “ser-en-la-madre” antes que “ser-en-el-mundo”, dicho sea en palabras de Alejandro Moreno Olmedo (Moreno Olmedo, 2007: 21). “Ser-en-la-madre”, aunque el patriarcado sea fuerte formalmente al menos (Moreno Olmedo, 2007: 6), es una forma de socialización –que se extiende por el cuerpo social- distinta de la educación, más aún la laica. Todo se vive como “relación” (la madre es “madre-de-hijo” y el hijo “hijo-de-madre”, aunque esa madre es “mujer-sin-hombre” o “mujer-sin-pareja”), casi diríase que como fusión, y la relación no se desvanece en la yoización: no se piensa el mundo desde un “yo-individuo” porque nunca hay ruptura (Moreno Olmedo, 2007: 21), así que el yo permenece como “yo-hijo”. A la ruptura se prefiere con frecuencia un sistema complicado de acatamiento-resistencia que acepta la dominación y la relación de estira y afloja como parte natural de la vida.

No es que lo descrito por Paz sea falso, pero sí en cierto modo parcial, sobre todo a partir del momento en que “la chingada” y Malinche se imponen a la Virgen de Guadalupe. La dualidad se muestra el día en que la Madre tiene el poder familiar (que es lo típico del matricentrismo y tiende a excluir al esposo y padre), lo que la lleva a imponer su voluntad, y el hombre abdica de la suya, salvo en la figura pública, mientras el hijo es a la vez omnipotente y emocional. El “machismo” se da en una sociedad con fuertes rasgos matricéntricos, por lo que hay en el poder dos caras. La dimensión antropológica tiene su base en el culto al nacimiento del hijo varón (Accati, 2005: 97), que hace de la progenitora “madre entre las madres” (Lacoste-Duijardin, 1993: 90) y a

la par de la fecundación un –muy aparente- “servicio al patrilinaje” (Lacoste-Dujardin: 271), aunque en el fondo es un beneficio mutuo: para el varón, con tal de “hacer lo que le da la gana”, perdonado siempre como si fuera un niño (Stevens, 1973: 95) y para la mujer, con tal de adquirir su parte nada desdeñable de poder.

Los papeles llegan a invertirse: el hombre calla, pasivo, manteniendo a lo sumo cierta figura pública, y la mujer adquiere poder social, activa. Frente a la fuerza física del machismo, la cultura se afirma a su modo mediante un registro emocional “mujeril” y religioso, que vuelve imposible cuestionar algo supuestamente prístino: lo que afirma Accati (la Iglesia se sirve de la Madre) no está reñido con un poder que aparece a la vez como sacro e inscrito en la “naturaleza”. El resultado es la violencia en las emociones –aunque no sea una violencia abierta-, pero no siempre por los motivos que sugiere una interpretación centrada en el machismo. La violencia está en el uso de la emoción para coartar y ejercer poder, social y colectivo. La negación de la independencia es así negación de la secularización, del paso a la órbita laica y a la primacía de la esfera pública, donde importa mucho el hombre: más bien, el culto a la “sacra emoción” sale de lo privado para inmiscuirse en la vida pública, donde todos los trapos “se sacan al sol”. Esta es la cultura que aún sin ser la única, pretende imponerse desde la Colonia y perdura en el mestizaje: están privilegiados –como patrones sociales, no raciales- lo metropolitano, el “macho rey” con su fuerza y la “reina”, en vez de la “chingada indígena”: sea en hombre o en mujer, cuenta la omnipotencia y el nunca encontrarse vencido.

En este mismo orden de cosas, Paz crea una fenomenología, pero es más difícil afirmar que ha dado lugar a una visión antropológica que recoja la complejidad de los resortes del poder. En buena medida, el problema de esa fenomenología está en el mito que no permite hallar otras fisuras o contradicciones, y que no reconoce entonces que no hay hombres o mujeres que sean lo que suele llamarse “de una sola pieza”. Antes al contrario, hay dualidades en cada una de las figuras, y como sucede así el poder “alterna”. No es que la visión que propone Paz sea falsa. Más bien podría afirmarse que llega a ser parcial, o que en todo caso no muestra más que un aspecto – no el único- de un poder omnipotente. Más allá del ensayo, existe suficiente trabajo

académico –aunque sea ignorado o desconocido- que permite una visión más compleja de los problemas de género en una sociedad como la que fue objeto de observación en Paz, y que hoy sigue planteándose el problema de la igualdad en todos los órdenes de la vida.

Artículo recibido:

28 de noviembre de 2012

Artículo aceptado:

24 de junio de 2013

Bibliografía

Accati, L. (1991). "En busca de las diversidades perdidas. Conceptos anglosajones y madres mediterráneas", *Duoda*, núm. 2.

_____ (2005). "Hijos omnipotentes y madres peligrosas. El modelo católico y mediterráneo", in Isabel Morant (dir), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra.

_____ (2006). *Beauty and the Monster. Discursive and Figurative Representations of the Parental Couple from Giotto to Tiepolo*, Firenze, European Press Academic Publishing.

Anaya, J. (2010) *Versus: otras miradas a la obra de Octavio Paz*, México, Ediciones de Medianoche.

Esteva Fabregat, C. (1988). *El mestizaje en Iberoamérica*, México, Alhambra.

_____ (2005). "Representaciones y especies del poder", in Pérez-Taylor, Rafael (ed.), *Las expresiones del poder. IV Coloquio Paul Kirchoff. Homenaje al Doctor Claudio Esteva Fabregat*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Fromm, E. y Jacoby, M. (1974). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lacoste-Dujardin, C. (1993). *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Valencia, Ed. Cátedra.

Moreno, A. (2007) *La familia popular venezolana*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Fundación Centro Gumilla.

Navarro, M. y Sánchez Korrol, V. (2004). *Mujeres en América Latina y el Caribe*, Madrid: Narcea.

Pastor, M. (2010). “El marianismo en México: una mirada a su larga duración”, *Cuicuilco*, enero-junio 2010, vol. 17, no. 48, pp 257-277.

Paz, O. (1988). *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Stevens, E. (1973) “Marianismo: the other face of Machismo in Latin America”, in Ann Pescatello (ed.), *Female and male in Latin America*, University of Pittsburgh Press.

Twinam, A. (1999). *Public lives, private secrets. Gender, honor, sexuality and illegitimacy in colonial Spanish America*, Stanford University Press.

_____ (2004) “Estrategias de resistencia: manipulación de los espacios privado y público por mujeres latinoamericanas en la época colonial”, in Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Madrid, El Colegio de México/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Winnicott, D.W. (1975). *El proceso de maduración en el niño. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona, Laia.

_____ (2004). *Realidad y juego*, nueva edición, Barcelona, Gedisa.