

**IDENTIDAD
Y
MEXICANEIDAD**
LA SINRAZÓN DE LO MEXICANO

Luis Enrique Ferro Vidal



editorial
fontamara

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

**IDENTIDAD
Y
MEXICANEIDAD
LA SINRAZÓN DE LO MEXICANO**

IDENTIDAD Y MEXICANEIDAD

LA SINRAZÓN DE LO MEXICANO

Luis Enrique Ferro Vidal



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Primera edición (digital / 2025)

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por especialistas en la materia, y aprobada por el Comité Editorial del Campus Celaya-Salvatierra de la Universidad de Guanajuato.

Reservados todos los derechos conforme a la ley

D.R. 2025 Universidad de Guanajuato
Lascuráin de Retana núm. 5, col. Centro,
C. P. 36000, Guanajuato, Guanajuato, México.
<https://www.ugto.mx/>

D. R. 2025 Editorial Fontamara S.A de C.V.
Avenida Hidalgo número 47 B, altos interior 1,
colonia del Carmen, Coyoacán,
Código Postal 04100, CDMX
<https://editorialfontamara.com>

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción o transmisión parcial o total de esta obra bajo cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y por escrito de los titulares de los derechos patrimoniales.

ISBN (Universidad de Guanajuato): 978-607-580-192-6
ISBN (Editorial Fontamara S.A de C.V.): 978-968-9729-13-6

Hecho en México
Made in Mexico



DEDICATORIA

Desde las resacas del tiempo. Desde las asimetrías geométricas del quinto punto cardinal del universo. Ahí donde yace el templo del espíritu, belleza, voluntad, y donde en humo de copal manifiesta a la diosa Tlazoltéotl devorando inmundicias para convertir los desasosiegos de la existencia en paz, serenidad y amor. Dedico esta obra a mi padre y madre, quienes me mostraron la fragua del amor a la patria y a la patria. A los veneros Emiliano y Camila que riegan con agua y fuego el provenir. A Morena, un gran pilar y acompañamiento en los instantes de inspiración. A la tribu de la ENAH, que eslabonan la resistencia, transforman el grito con sueños con conciencia y unión. A la ENAH misma por ser el bastión que forja leyendas con amor a México. A los pensadores y defensores de México que han buscado en las brazas del comal el sabor de la tortilla. Al eclipse de las lunas y lo soles que con sus estrellas han dado un invaluable apoyo de fraternidad y luz inigualable. Pero principalmente a México, patrimonio de mi historia, mi memoria y mi sentir.



ÍNDICE

I. Introducción: sueños de identidad	11
I.1. Sobre el telón de fondo entra en escena: el hombre vs. la humanidad, el hombre vs. sí mismo	11
I.2. ¿Cómo es que nace la pregunta del problema?	36
II. Preámbulo al problema.	57
III. Las diásporas fragmentadas de la identidad	62
III.1. ¿Qué me ves? o espejito, espejito, todo lo que me digas será al revés: identidad, un juego de miradas . . .	62
III.2. Identidad humana	65
III.3. Identidad social	73
III.4. Somos muchos en una sola diáspora: la búsqueda del yo y de un nosotros.	76
III.5. Las diásporas se disipan: el nacimiento de la diferencia: la presencia de los otros	84
IV. Las desventuras de un mundo antípoda: en pos de una identidad latinoamericana	95
IV.1. La aparición de algo nuevo que no sabe de su definición.	95

IV.2. La vacuidad del antípoda: la búsqueda de una definición y un sujeto	110
V. El Antípoda mexicano.	124
V.1. Del que pica o no pica, es como estar a medios chiles: un adjetivo que quiere ser mexicano.	124
V.2. Flores a la mexicanidad: la verbalización de lo antípoda.	176
V.3. Lo mexicano un organismo con alma viva	192
VI. Conclusiones.	212
VII. Microepilogo	220
Bibliografía.	222



I

INTRODUCCIÓN: SUEÑOS DE IDENTIDAD

I.1. Sobre el telón de fondo entra en escena: el hombre vs. la humanidad, el hombre vs. sí mismo

La humanidad es el suspiro del hombre, y la realidad de los hombres es tan diversa como los hombres mismos, por lo que hay tantas definiciones de hombres como suspiros de hombres buscando su humanidad hay.

El hombre es muchas cosas a la vez, es parte de una especie, es un organismo vivo. Es una emoción, una sensación, es belleza, es fealdad, es principio y es fin. Es arjé. Es movimiento, es pasividad, es carne y es hueso. Es contenido, es vacío. Es cósmico y es atómico. Es social, político, económico. Es lenguaje, sentimiento; es religioso, es pensante; es tiempo y es temporal. Es instante y es trascendente, es individual y colectivo. Es cuerpo y es mente, es alma y es espíritu. Es vida y es muerte. Es humor, sinapsis, transpiración, es mucosidad, porque es un fluido que fluye. Físico es, químico también. Es objeto, es sujeto; es finito y es infinito. Es microcosmos, es macrocosmos; es silencio y es expresión. Es arte y es pasión. Es parte, fragmento, molécula y lo es todo, porque es un ser complejo en todas las magnitudes de su ser.

¿Qué es el hombre? Se me antoja responder: es todo y es nada, es un enigma en sí mismo y para sí mismo. No hay una comprensión clara de su razón de ser. Sin embargo, es un ser buscando y desentrañando su ser. El hombre está encasillado en su propia complejidad, porque desde sus orígenes trata de encontrar su razón de ser en el mundo para perpetuarse dentro de su mundo humano.

En la complejidad de su ser radica el problema de conocer al hombre, ya lo plantea Buber:

[El hombre] es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentidos auténticos... vuelve atrás con una táctica resignación, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y menos comprometedora.¹

Conocer al hombre es brindarle una identidad a ese ente llamado hombre, y para alcanzar esa identidad de ser y establecer sus sentidos auténticos, la antropología filosófica nos liga al problema bizantino de si existe una naturaleza humana compartida que nos hace iguales o distintos a los animales, o bien, el hombre no tiene nada de naturaleza porque se hace y se representa a sí mismo; si esto es así, entonces todos los hombres son iguales por alguna de estas dos vías, o por lo menos, el hombre cuenta con una esencia universal que lo hace ser un ser en el mundo de la naturaleza, o un ser contextualizado por su entorno social. Por lo menos eso nos lo hace pensar esta rama del conocimiento filosófico. Sin embargo, el hombre y su complejidad hacen de este ser parte de sí mismo y parte de la naturaleza.

La antropología filosófica nos sugiere entonces que el hombre es producto de su historia, y a su vez, sus premisas nos afirman que forma parte de la naturaleza, sin embargo, estas dos posturas siguen en discusión. Por otro lado, la antropología filosófica nos señala que en

¹ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 11.

alguna de estas dos vertientes se localiza la identidad del hombre, asumiendo de esa manera que es algo, y por lo tanto, un ser concreto que pulula su manifestación de ser en este mundo.

En efecto, la pregunta: *¿Qué es el hombre?* surge ante un problema que no ha podido solucionarse. Muchos son los siglos en los que el hombre dirige una mirada hacia sí, y se percata de que saberse como hombre es un problema en el que se encuentra encerrado ante la añeja pregunta que le aqueja por resonancia propia. La magnitud de esta pregunta no tiene en su haber una respuesta que pueda al hombre dejarlo salir airoso de esa aventura; y sin embargo, es el único que se la pregunta y el único que puede darle respuesta, porque es el objeto pensado. Al mismo tiempo, es el objeto pensante en el cual se localiza la respuesta que define al sujeto que está siendo pensado. En este encuentro con el hombre pensando a su hombre, el hombre se centra en su propia duda existencial y su propio referente en el mundo de las sensaciones, demostrando una angustia por no poder expresar el sentido de ser algo claramente definido; por estos razonamientos el hombre vive la incertidumbre de una identidad sustentada en los claroscuros de su existencia. Lo paradójico de esta situación consiste en que el hombre es hombre, vive y se desenvuelve como hombre y aun así no sabe encontrar las llaves que le provean de una explicación de sí mismo.

Lo que parece sencillo de resolver no lo es, porque entre el ser y no ser no está el todo ni la nada, sino la confusión del ser, ya que el hombre es muchas cosas en un sólo conjunto. El hombre es un ser en la constante búsqueda de su definición para alcanzar su identidad.

El hombre, por su complejidad, es el enigma del mismo hombre. De esa manera, el hombre es un ente que pasa mucha parte de su tiempo en pensar al mismo hombre, o bien, pensándose a sí mismo, con la finalidad de desentrañar en los arcanos del universo la respuesta de saberse ser como un organismo propio. Esta situación fortalece esa ambigüedad existencial, porque al no definirse no puede darse a sí mismo una definición, una autodefinition, así como características y acciones que lo identifiquen como hombre; tal parece oportuno hacer

prescindible este cuestionamiento y comprometerse en el problema mismo del hombre, porque al hacerlo, es proveerle de los elementos necesarios para que pueda identificarse dentro de los marcos referenciales que lo concreten como un ente auténtico en el universo.

La dedicación del hombre para solucionar su problema de definición y por lo tanto de brindarle una identidad concreta, es la riqueza misma de la pregunta: *¿Qué es el hombre?*; dicho cuestionamiento tiene en su haber una infinita gama de respuestas posibles para un objeto claramente definido que se hace llamar sujeto. La indefinición de su sujeto genera en el hombre ser tan sólo una posibilidad de existencia en el mundo. Si ha de vivir cuestionándose sobre su ser, es que pertenece al mundo de la indefinición, sin embargo, el tiempo que ha consumido en su eterna búsqueda de conocerse ha permitido comprender que el hombre es un ser complejo e inacabado; es por lo tanto un algoritmo matizado en múltiples direcciones que hay que rastrear sus fuerzas vectoriales que lo sustentan para poder acercarse a su conocimiento y proponer una aproximación de lo que es el hombre.

El hombre, al ser una posibilidad y al ser complejo en todas sus magnitudes de ser, es movimiento y transformación, por lo que es imposible darle una identidad propiamente determinada. Esa identidad de ser no puede ni siquiera establecerse en un pensamiento puro, esa acción determinante sería aniquilar su propia expresión y apagaría la belleza y el candor de la fuerza de su enigma.

La posibilidad de ser una posibilidad indeterminada es la belleza de preguntarse por el problema del hombre. Gracias a esta incógnita el hombre puede explorar y trascender su propia definición que lo identifica. En cada resolución a este tema, se obtendrá una comprensión de ser que se extiende a nuevos conocimientos y a nuevas dudas por el hombre. Cada encuentro con el hombre es un acercamiento a su mundo porque ahí se da la relación que hace de su mundo su mundo, y al mismo mundo al que pertenece.

Aunque el hombre carezca de una identidad con fin último, la pregunta: *¿Qué es el hombre?* permanecerá perennemente vigente, porque nunca podrá ser contestada. La infinitud de la pregunta debe

alentarnos entonces a seguir utilizándola porque el hombre en cada intento por contestarla encontrará el devenir de su existencia y las pautas de la identidad que defina, tal vez, su propia historia sociocultural o la historia de su temporalidad humana, o bien, tan sólo su propia idea de hombre. La infinitud que configura la pregunta sólo tendrá fin hasta que el hombre deje de ser un miembro más de este universo, o bien deje de ser hombre.

El problema se ubica en el aire. Un objeto dirigiendo su mirada al mismo objeto que mira para brindarle una identidad que lo hace ser ese objeto que está mirándose, y ese objeto que se mira a sí mismo es llamado por los hombres como hombre. Esta postura de indefinición que encarna al propio hombre que visualiza al mismo hombre, elabora la ruta de una identidad humana que intenta explicar y dar sentido al hombre como una expresión estética que ordene en la plástica: una forma a su ser y una figura a la conformación a su hacer humano.

La intencionalidad de la antropología filosófica por saber qué es el hombre, es generar una definición o una explicación que identifique al hombre como un ser propio, diferente al resto de los seres que le rodean. Esta intencionalidad es la continua reflexión del ser por el ser, y por lo tanto, de establecer con sus argumentos la definición de una identidad humana que radica en brindar una identidad al hombre desde una visión universal, o bien de especie, convirtiéndose este universal en el acto humano de compartir el sentido del ser humano con el resto de la humanidad. Esta búsqueda por la identidad del hombre en su aspecto universal, aún nos persigue porque existe la imperante inquietud por definirlo y saber qué es y qué es lo que lo identifica como ser.

El hombre se ha percatado de la dificultad que tiene este problema. Se ha planteado anteriormente que la antropología filosófica tiene dos premisas fundamentales relacionadas con el conocimiento del hombre: la primera corresponde a establecer si el hombre es un ser distinto o igual que otro animal; la segunda parte de considerar al hombre como un ser construido socialmente y donde la naturaleza no tiene injerencia en esa identidad de ser. Entonces, desde el punto de

vista de la filosofía, sería válido preguntarse a qué ciencias naturales o disciplinas sociales les corresponde el estudio del hombre y por lo tanto su definición, porque si es un ser que es igual a los animales, le corresponde ese privilegio a las ciencias naturales; pero si es un ser que se construye a sí mismo, entonces, es tarea de las disciplinas sociales el proveerle su definición universal. Al no poder la filosofía distinguir claramente una respuesta al problema de la definición de hombre, ya sea en el orden social o en el orden natural, el hombre es estudiado por las ciencias naturales y las disciplinas sociales por igual, sumándose a la búsqueda de la definición universal de hombre.

Aunado al problema filosófico del estudio del hombre, existe otra dificultad, porque el hombre en la búsqueda de su humanidad también ha vislumbrado la complejidad que implica hacer un tratado del hombre, debido a que está integrado por infinidad de elementos que lo caracterizan. De tal manera, el hombre como objeto de estudio ha sido fragmentado por el hombre mismo, dividiendo su estudio en distintas ramas del conocimiento que han devenido en la creación de distintas disciplinas y ciencias: los médicos a través del cuerpo en los problemas de salud-enfermedad, en la antropología como ser cultural, como parte de una sociedad en la sociología, como un organismo vivo para la biología, como estética para el arte, etc. En cada una de ellas existe una definición de hombre y una visión del hombre, por lo que la división del saber ha logrado establecer desde sus propios campos distintos conceptos de hombre. Con la existencia de esta variedad de conceptos y definiciones que dan cualidades al ser del hombre, no se ha podido consumir la integración de sus partes dentro del marco referencial de un valor universal, es más fácil llegar a la conclusión de que Plutón no es un planeta, a descifrar la identidad del hombre, o lo que en definitiva no es ser hombre.

No hay ciencia ni disciplina, concepto ni palabras que alcancen la comprensión infinita de la complejidad humana. La pregunta por la identidad humana no tiene una fuente de conocimiento para su estudio porque el hombre está compuesto por diversas dimensiones co-existenciales, es natural y es social, es animal y es humano, es parte de

sí y es parte del todo y llega a ser el todo. El hombre es la totalidad de las partes que le rodean e intrigan. Le inquieta su existencia y desborda la estimulación de encontrar una intencionalidad de ser en la existencia del universo, y su intencionalidad de ser no puede ser promovida, sino que se define a sí mismo. Esta situación nos ha llevado a segmentar al hombre, ubicándolo como objeto compartido de investigación en varias áreas del conocimiento. De esta forma, entre lo objetivo y lo subjetivo del hombre ¿cómo construir lo que ya está construido de por sí?, el hombre ahí está, sin palabras prosigue por sí el movimiento de su propia existencia. Sin embargo, el hombre no puede callar la razón de su existencia, existe y quiere saberse como ser existente, si vuelve sus labios al silencio pierde la posibilidad de saberse ser; dilapidaría en el vacío del sonido de las palabras la contingencia de su tiempo al tener en sus manos la oportunidad de encontrar una definición a su existencia que lo identifique como un ser, porque el hombre sin definición no podría tener una identidad en el mundo humano y mucho menos una razón de ser.

El hombre, al contemplarse a sí mismo, complejiza lo que ya es complejo de por sí, por lo que no podemos limitar el conocimiento del hombre a una sola ciencia o disciplina, a una sola circunstancia, ni siquiera a una sola expresión. Por la diversidad de fenómenos que integran al hombre, se puede afirmar que aún no ha aparecido el hombre perfecto, y el hombre no es ajeno al mismo hombre. El hombre, en este recorrido de identificarse como ser, intenta afanosamente humanizarse a sí mismo en su propia escala de valores. Difícil se torna ser el sujeto del objeto mirado. —¡Esta vivo!—, reza Frankenstein, pero aún no sabemos qué es eso que está vivo.

Al hombre le gusta hablar, decir algo, habla y repite, le gusta recapitular su existencia, eso lo ha llevado a la pregunta: *¿Qué es el hombre?*, que se sustenta en la implicación a la pregunta: *¿Qué hace al hombre ser hombre?*, o mejor dicho, *¿cuál es la identidad del hombre?*, y nos remite a otra pregunta: *¿Esta identidad del hombre tiene una sola definición en la que se incluye a todos los hombres por el simple hecho de ser hombres?* Si es así, *¿todos los hombres somos*

iguales? Entonces ¿por qué la identidad se vuelve un problema en la actualidad si todos somos hombres?

Ya se ha mencionado con anterioridad que cada encuentro con el hombre es un acercamiento a su mundo, porque ahí se da la relación que hace de su mundo su mundo, y al mismo mundo al que se pertenece. Es así como, con el encuentro del hombre con el hombre, y con la confusión de ser y no ser, el hombre representa, asimismo, su existencia en la interacción entre su ser y su hacer. En este punto se centra el compromiso de cuestionar la identidad del hombre, porque dependiendo de la respuesta será el mundo que se represente y el hombre que actúe sobre ese mundo. Este compromiso es una responsabilidad en sí misma, porque todos los hombres están vivos y se preguntan: *¿Qué es el hombre?*, para dar cuenta de su realidad como sujetos existentes. En este hacerse y representarse el ser humano a sí mismo, nos dice Ferrater que: “En casi todas, si no es que en todas las culturas, las sociedades y civilizaciones ha habido, o hay, una ‘idea del hombre’”,² por lo que esta pregunta no sólo recae en la comprensión del hombre en las ramas del saber, sino en la humanidad misma a través de su sociedad y su cultura. La pregunta se vuelca entonces hacia otros horizontes y tonalidades de existencia, demostrando su universalidad, ya que todos los hombres se preguntan por su hombre; por lo tanto, la pregunta es filosóficamente universal, y ***¿la respuesta lo es?***

Ante la inquietante pregunta del hombre por el hombre y por alcanzar el efímero sueño áureo de la definición universal del hombre, la antropología general que ha sido destinada al estudio del hombre, se encuentra en una situación similar a la antropología filosófica. La antropología general también ha realizado varios esfuerzos por desentrañar la identidad del hombre a través de la cultura, y por tales motivos ha sido partícipe en esta búsqueda de la identidad del hombre intentando ser un punto de apoyo que ayude a establecer una mejor comprensión de la existencia del hombre con una identidad y una de-

² J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, tomo II*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 1681.

finición propia. Así, la antropología general desde su disciplina ambiciona ensanchar una proximidad a la comprensión del hombre considerándolo como un ser cultural, y con esta acción distinguirlo o separarlo de la vida animal, o bien, ha llegado a considerarlo como un ser biopsíquicosocial y bajo este concepto ha querido integrarlo dentro del mundo natural, como el animal humano que es; de ese modo, la antropología en general y la antropología filosófica comparten la misma inquietud por colocar al hombre en el mundo de la naturaleza o en el mundo de lo social.

La antropología general, más allá de la ubicación del hombre en los planos naturales o sociales, también quiere definirlo y sujetarlo en un universal, ya que de manera disciplinar y por tener al hombre como objeto directo de estudio, considera que cada aporte que emita en el conocimiento del hombre permitirá aportar una nueva comprensión en la definición de lo que es el hombre, y por ende, una mayor amplitud en la visión de la composición del universal de la humanidad.

La antropología general observa al hombre considerando sus cualidades culturales, que son producto de su pensar y su hacer, y ello es lo que hace al hombre ser hombre; a su vez, dentro de sus postulados básicos afirma que todos los hombres hacen cultura, y algunos antropólogos imaginan a la cultura como un acto que ha llevado al hombre a colocarse como el pináculo evolutivo que sobrepone al hombre sobre la naturaleza y lo separa del mundo natural y animal, por la sencilla razón de creer que es un ser superior que mantiene su existencia por su acción cultural. El hecho de que el hombre hace cultura lo aleja soberbiamente de lo que es animal, ya que éstos no hacen cultura porque se asume que el hombre es un ser social. Para comprobar lo mencionado, es suficiente considerar la idea general o básica que se tiene del concepto de cultura, el cual es considerado como: *todo aquello que hace el hombre*. Esa idea general excluye las acciones mismas de los animales. La cultura, en este sentido, se vuelve el vehículo clave en la distinción de lo humano con el resto de los entes que pueblan este planeta. Por lo tanto, todos los hombres son iguales porque humanizan al mundo con sus actos culturales, poniendo de mani-

fiesto a las acciones humanas como proveedoras de una identidad del hombre, ratificándolo como un ente muy particular que forma parte del mundo: el hombre es un ser cultural y no un ser natural.

La universalidad del hombre sociocultural propuesto por la antropología general, se desmorona con una contradicción en su fundamento ético que imprime siempre una exacerbada invitación a establecer un respeto a las diferencias culturales de los seres humanos, aceptando sin reparos y como consigna que existe la diversidad humana, en donde cada grupo humano es una riqueza particular e irrepetible, donde todos los hombres son hombres porque hacen cultura, pero no todos los hombres hacen la misma cultura, por lo que esta divergencia entre un hombre culturalmente universal y un hombre culturalmente particular nos incita a pensar que se podría aceptar entonces, que en este conocer del hombre desde una visión antropológica surge una premisa fundamental que sostiene la identidad del hombre desde una visión cultural en donde: *Todos los seres humanos son antropos, pero no todos los seres humanos son el mismo antropos*. En este aspecto, cada antropos cuenta en su haber con las cualidades de ser un ente con un desenvolvimiento humano y con características propias que surgen de su conveniente arbitrariedad existencial; pero que también es, al mismo tiempo, parte de la Gran Humanidad.

Desde estos parámetros, la identidad y definición del hombre como problema antropológico gira en entender la complicación entre lo igual y lo diferente, o bien entre lo universal y lo particular de la humanidad en la complejidad de un problema que se gesta en la comprensión del hombre como producto de la visión de su humanidad y de su humanización del mundo, que da como resultado el devenir de una definición propia de hombre. Entonces somos el universal en cuanto pertenecemos al mundo de lo humano porque todos los hombres hacen cultura, sin embargo, *¿pertenecemos a la misma humanidad de todos los hombres?*

Al ser diversas las culturas y al existir una diversidad de conceptos de hombre, entonces *¿a qué humanidad pertenecemos?* y *¿cuál es el concepto de hombre que nos define?* Ni la antropología filosófica ni

la antropología general pueden resolver el problema de la definición ni la pertenencia de su propio objeto de estudio, sea éste desde el pensamiento o desde su hacer; tal parece entonces que la complejidad del hombre es tan vasta, que es difícil adherirse a una definición clara que permita a cualquier hombre comprender su identidad como hombre ni su pertenencia a la Gran Humanidad, porque dependiendo de la definición que él provea será la identidad misma del hombre en general. ***¿Qué postura tomar? ¿Qué acciones o haceres son afines para hacer del hombre un hombre? ¿Qué concepto desarrollar para que los hombres sean parte de una misma humanidad? ¿A de partirse desde lo universal o desde lo particular del hombre? ¿El hombre es parte de una misma esencia o es producto del rompimiento de su propia esfera humana?*** De esta manera, el hombre se vuelve el objeto, el sujeto y el problema de sí mismo.

El hombre reflexiona al hombre desde la introspección de un sí mismo envuelto en el sincretismo de una humanidad más cercana y más extensa a la humanidad personal, sin desligarse de la persona que es y de la sociedad a la que pertenece, porque *la identidad del hombre debe confluir con las identidades que le rodean* debido a que el hombre como concepto es él mismo y es la colectividad de seres que comparten la misma inquietud de ser y de saberse ser; además, el hombre es un animal gregario, vive en colectividad y con su individualidad, por lo que cualquier hombre en la búsqueda de la definición que le otorgue una identidad no puede escaparse del conglomerado humano al que pertenece, porque él mismo es hombre y forma parte de la historia de la especie humana. Pensarse fuera de la misma humanidad es pensarse e identificarse como algo que no es el hombre.

El hombre puede apreciarse, entonces, como *parte y todo* en esta sinrazón de saberse y desconocerse como hombre. La pregunta que nos acerca a la definición e identidad del hombre se complejiza como el hombre mismo. Se complica la respuesta a una simple pregunta universal de la cual el hombre es el objeto y experiencia de su propio objeto que no ha sabido reconocer. Se cuestiona a la esencia de la humanidad misma que se fragmenta en distintas formas de ser hombre,

siendo toda la diversidad humana algo uniforme de toda la humanidad. Con estas inquietudes, el mundo al que pertenecemos también es cuestionado porque no se sabe a qué plano del mundo humano pertenecemos.

Si la identidad del hombre debe confluir con las identidades que le rodean, entonces la pregunta *¿Qué es el hombre?* se desquebraja en miles de fragmentos porque la respuesta parte del hombre que se la pregunta, por lo que no puede surgir una sola respuesta universal que sostenga a la pregunta misma. Buber es acertado al afirmar que: “Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona”.³ Sumando a la perspicacia de este filósofo, las preguntas antropológicas de Kant se integran en este cuestionamiento: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo de hacer? ¿Qué me cabe esperar? ¿Qué es el hombre?*, las preguntas de la antropología kantiana integran en primer plano al hombre singular, no plantean las acciones del verbo en un sentido universal, por lo que se considera entonces que la respuesta a una definición del hombre parte de la singularidad y por lo tanto es responsabilidad del hombre que la piensa para establecer un universal humano. Por su parte, qué decir de Cassirer, quien promulga por un animal humano simbólico que proyecta de significado al mundo desde la representación simbólica de su realidad, siendo que el animal simbólico es multisimbólico porque, aunque todos los hombres simbolizan, no toda realidad es simbolizada de la misma manera y desde los mismos parámetros de la realidad, ni de los mismos parámetros del hombre, porque sí así fuera entonces no existiría una gran variedad de conceptos de hombre, ni mucho menos una diversidad de formas de ser.

El hombre se convierte entonces en el objeto de sí mismo. El problema ya no se centra en saber si el hombre es igual o diferente a los animales o si se construye a sí mismo por sus experiencias sociales.

³ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 20.

El problema surge cuando la humanidad se encuentra con su humanidad, o bien, el hombre se enfrenta postrado ante el reflejo del hombre que le muestra la identidad de su humanidad. La respuesta a la pregunta: *¿Qué es el hombre?* es un compromiso, porque es pensarse y actuar por sí mismo y dentro del mundo al que se pertenece. La consonancia del sentido del hombre crea su posibilidad de ser en el mundo y la constitución al mundo en el que se vive esa experiencia de ser. Más allá del mundo y el ser al que se pertenece, pensar al hombre es una intencionalidad y por lo tanto la acción del objeto ante su interior mismo. La mirada y la acción del hombre por el hombre establecen su humanidad y su relación con la Gran Humanidad.

Cuestionarse por el hombre se convierte en un deber ser, porque la identificación del hombre crea las disposiciones de las relaciones de los hombres con los hombres. Visto así, pensar la identidad del hombre establece el compromiso y el deber, ya que pensar al hombre es partir a pensarse a sí mismo para poder actuar como individuo y con su sociedad, de ahí pensar la relación con la diversidad humana que le rodea. Con estas tonalidades, se reitera entonces que el hombre forma parte de una identidad que debe confluír y fluír con las identidades humanas que le rodean, por lo que el hombre se encuentra interrelacionado con diversas dimensiones coexistentiales humanas.

El conflicto y la confusión de una identidad humana se marca en la manera en que es concebida, porque dependiendo del hombre que es pensado será la humanidad que será pensada. El hombre y su mundo al ser pensado por el mismo hombre da como consecuencia la responsabilidad de actuar, de ser y de representar al mundo en el que se desenvuelve y al cual pertenece. El hombre, al encerrarse en un universal, sólo puede pensarse en universal; sin embargo, lo único universal es la pregunta, mas no el concepto de hombre y su humanidad como hombre, ni mucho menos el mundo que representa con su pertenencia.

La pregunta de *¿Qué es el hombre?* se busca en sus inicios desde la persona que se pregunta por su humanidad; así, la respuesta debe buscarse desde la particularidad de ser dependiendo de quién se contesta la pregunta. La universalidad de la pregunta es totalmente un contra-

sentido, porque su repuesta parte desde lo particular; entonces, y por lo tanto, ya no cabe la pregunta *¿qué es el hombre?*, sino el *¿quién soy y a qué humanidad pertenezco?* La incógnita de *¿Quién soy?* sólo puede localizarse desde la realidad social a la que se pertenece, es la relación con un mundo y una humanidad cercana que permite al hombre ser un conector con el mundo extenso de la humanidad; de esta forma, el *¿Quién soy?* nos ubica en el mundo y unifica a la misma humanidad, porque somos en consonancia un vínculo con el mundo humano desde nuestra propia particularidad.

Unificar a la misma humanidad desde la particularidad de ser no significa que exista una sola esencia universal de hombre, sino más bien se establece la relación del hombre con la humanidad para constituir un mundo armónico. La sed por conocer al hombre es la sed por conocerse a sí mismo, por lo que, al no existir el hombre universal, tan sólo queda el particular que proviene del único referente *¿Quién soy?*; por lo tanto, el ser se ve forzado a contestarse la pregunta en relación con los seres que comparten como él el mundo humano. Sin embargo, el mundo humano será el conjunto de todas las particularidades que la integren sin nunca alcanzar el sentido unitario de un universal.

Entre el deber ser y el hombre pensado, la confusión se manifiesta en el hombre por determinarse como parte de una humanidad a la que pertenece socialmente, y a su vez, es percatarse de que es un fragmento mismo de la humanidad en general, por lo que el hombre no es sólo la coexistencia de humanidades, sino que también es un ser *intercontextual* porque en la pregunta: *¿Quién soy?*, el hombre se hace componente del mismo problema por el conocimiento del hombre, siendo fundamentalmente la búsqueda de su humanidad y su concepto de hombre. Por lo tanto, somos la elección de una expresión en pos de una definición humana. Somos el tiempo que se materializa en la vida del hombre para explicar su presencia en el mundo de lo particular para establecer en el espacio, lo propio de la intencionalidad de ese *quién soy*. Ya no somos entonces *una circunstancia*, sino que *construimos nuestras propias circunstancias* que se sustentan con

nuestro propio sentimiento de ser, que se confina en una definición que nos identifique como parte del mundo desde los haceres de nuestra propia particularidad. Cuando el hombre *intercontextual* se percató de su peculiaridad humana y logra entrever con su intencionalidad la posibilidad de una circunstancia de ser, el problema de la identidad del hombre deja atrás si el hombre es diferente a los animales o si es un ser construido socialmente, volcándose a través de la pregunta *¿Quién soy?* a un problema en donde la humanidad se encuentra relacionada con el encuentro de un hombre con otro hombre y se genera la diversidad humana. Sin embargo, ya sea porque el ser humano como especie contenga en su ser una naturaleza o esencia propia, o ya sea porque se hace a sí mismo, lo cierto es que cada ser humano se sabe y se siente perteneciente a algo humano igual o semejante a sí mismo; y distinto y ajeno a un otro humano, distinto a su humanidad. En síntesis, el problema del hombre y su identidad es un problema humano y un problema en las intenciones de sus miradas. *Dependiendo de dónde se origine y se ubique el hombre al mirar su identidad, será el espectro de una definición de identidad humana.*

Para compenetrarnos en la definición de una identidad humana, debemos considerar que la identidad como concepto aplicado tiene distintas aristas y, a su vez, es un eje con una fuerza vectorial anárquica sin un punto fijo de apoyo; sin embargo, podemos pensar y aceptar en principio que el concepto de identidad es la definición de una identificación producto de las simetrías de las partes que generan una igualdad y las asimetrías de una diferencia. Este concepto de identidad propuesto, en primera instancia, se plantea así porque la identidad como concepto no es exclusivamente un problema que le preocupa o incumbe a las disciplinas sociales, es a su vez utilizado y simbolizado por las ciencias naturales, como es en las matemáticas en donde:

Dos objetos matemáticos son considerados iguales si tienen precisamente el mismo valor. Esto define un predicado binario, igualdad, y si y sólo si x e y son iguales. Una equivalencia en sentido general viene dada por la construcción de una relación de equivalencia entre dos elementos. Un

enunciado en que dos expresiones denotan cantidades iguales es una ecuación.⁴

Esta igualdad de dos o más variables en la que se da una relación de equivalencia es simbolizada con el signo igual a ($=$), signo que se encuentra representado por dos líneas paralelas que intentan dar cuenta de que los números son complementarios en una igualdad, mas no iguales; o si son estos números del todo iguales, entonces ¿en dónde se da la igualdad en las matemáticas?

La filosofía es otra rama de conocimiento que se ha adentrado a la comprensión de la identidad, que en el sentido humano se ha preguntado por la identidad partiendo de la concepción de *lo mismo* o *lo igual*, de ahí que lo mismo como humanidad, o lo mismo a una pertenencia, o lo mismo a mí mismo como individuo, o bien, lo mismo que, como opina Comte-Sponville.⁵ Mientras que la antropología social observa la identidad del hombre a través de todos aquellos actos culturales que denotan una pertenencia a un grupo social determinado. Los antropólogos asumen, por lo general, la indisoluble postura de pensar insistentemente en considerar a la identidad de los grupos humanos como un asunto resuelto a través de la presencia de los *otros* o *la otredad* como elemento que define la identidad. Aun estableciendo a la diferencia como el eje rector de la identidad social, los antropólogos realizan sin empachos trabajos culturales del hombre que hablan de la identidad de los grupos humanos, iniciando con la mismidad del grupo que estudian y terminan con la mismidad del grupo estudiado.

Con base en estas áreas de conocimiento, las ecuaciones matemáticas de la identidad humana son poder establecer la semejanza de una igualdad entre los hombres, ya sea partiendo de lo mismo o lo humanamente cercano y la diferencia humana que es lo otro totalmente

⁴ http://www.babylon.com/definicion/Igualdad_matem%C3%A1tica/Spanish , copyright 1907-2007. Consulta: 13 de agosto, 2008.

⁵ Véase André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, España, Paidós, 2003, p. 265.

ajeno al mundo de lo propio. Por lo que en este asunto de la identidad humana, los elementos que determinan el concepto humano de identidad están relacionados con dos variables que interactúan entre sí: *la de ser parte integrante de un algo humanamente igual* y las que corresponden *a un humano diferente con el cual no existe una identificación de ser en el mundo*. Al establecerse que la comprensión de la identidad humana se explica como una igualdad, y a la par como una diferencia, conlleva a complicar el concepto mismo de identidad, porque su contenido como concepto no sólo se encuentra en una igualdad uniforme de un universal de ser, sino que además implica la integración de las diversidades humanas; y a ello se agrega las relaciones sociales de las distintas particularidades humanas que congregan dicha igualdad o identidad que hacen a la humanidad ser la humanidad.

Aunado a la igualdad de un universal de ser que unifica la diversidad humana, la particularidad tiene dinámicas propias que lo identifican y lo separan de la realidad global de la humanidad, permitiendo al hombre apreciarse en un mundo humano de lo mismo. En tal caso, la identidad es el fomento de lo igual ante una diversidad de haceres del hombre para generar una humanidad, y es por la infinidad de conceptos de hombre que se generan los particulares, que otorgan una pertenencia a las partes humanas y las distingue del resto de la humanidad. Por tales motivos, la definición de una identidad humana se nos muestra entonces como un difícil problema por definir.

Desde el punto de vista social, la identidad humana es uno de los grandes problemas del hombre, porque no basta con sabernos humanos, sino a ello hay que sumar, multiplicar, restar y dividir a la humanidad misma llenando al mundo humano de humanos, y más humanos en una humanidad que intenta, ideal y fraternalmente, ser uno; pero despiadadamente quiere, o es un asunto de muchos, o más bien de todos los humanos en su conjunto y desde su particularidad. Es así que la identidad como problema gira en entender las categorías de lo igual y lo diferente en el hombre, o bien, distinguir lo particular y lo universal de la humanidad; para esclarecer estas dos categorías, habrá

que introducimos a la visión y relación de una parte humana con el resto de la humanidad, y aún más, con su representación humana como parte de una pertenencia en el mundo social, psicológico, cultural, filosófico, que da contenido al mundo humano de lo propio, el mundo humano de la diferencia y el mundo humano de la humanidad, es decir, se genera en el hombre el confluir y el fluir humano con las identidades humanas que le rodean.

En el confluir y relacionar las diversas expresiones de las existencias humanas, se hace inevitable la confusión por establecer la igualdad o identidad del hombre. La identidad del hombre se complejiza nuevamente. No sólo es complejo ante la variedad de ramas de conocimiento de las disciplinas sociales y ciencias naturales que lo estudian. No sólo es complejo por la infinidad de características de ser que lo componen, sino también por el resultado de las miradas y la ubicación de los sujetos que se relacionan para proveer al hombre de una identidad.

Entre esta constante búsqueda de lo igual y lo distinto, entre la similitud y la diferencia, el mundo humano se vuelve la consumación de muchos mundos en donde la existencia del mundo humano oscila entre un mundo particular, propio y cercano, y un mundo externo, alejado y distinto, del cual no puede alejarse porque forma parte integral de una humanidad en general. A ello se le agrega que en el tema de la identidad humana también se encuentra el problema que existe en definir las esferas de lo individual y lo colectivo, porque todos los hombres son entes con características individuales que lo distinguen del resto de un grupo humano, y a su vez, confluye como parte integrante de la sociedad en la que se pertenece, que es a su vez distinta a otra sociedad y a otras sociedades.

El problema de la identidad, por lo que se ha venido reflexionando, no se articula necesariamente por establecer universales o particularidades humanas, sino por las mismas concepciones humanas que intervienen en el proceso de la creación de universales y particulares que devienen de la ecuación de las miradas humanas. Esas miradas que observan la diversidad del hombre y sus distintas formas de aceptar

su ser como una humanidad plasman las incompatibilidades de ser en un universal un particular y las desavenencias de ser un particular en un universal humano. En consecuencia, la identidad con su universalidad y su particularidad cuestionan el concepto de identidad ante la presencia de dos elementos que aparecen imprescindibles en la existencia del hombre, que son: **la coexistencia** entre distintas humanidades y **la intercontextualidad** del hombre ante su pertenencia a un grupo social. Estos dos elementos configuran distintas realidades en el mundo del hombre y en el mundo de la humanidad. Hombre y humanidad son los elementos claves para esta disertación de la identidad del hombre. Dos visiones de ser: por un lado, el sustrato a lo que hace a la humanidad ser la humanidad; el segundo, un glóbulo humano que plantea lo que nos hace ser lo que somos como humanidad y que no pertenece al conjunto de la humanidad.

Por lo general, el hombre se ha encasillado más en buscar su humanidad en el sustrato de **¿qué hace la humanidad ser la humanidad?**, a través de la pregunta filosófica de **¿qué es el hombre?**, y con la formulación de esta pregunta que anda en pos de una equivalencia humana se ha olvidado del glóbulo humano que también es un fragmento importante en la definición, o en la identidad del hombre como sujeto humano que tanto intenta desentrañar la antropología. *¿De dónde partir, del universal o del particular? ¿De dónde elegir el camino en la comprensión de la identidad? ¿Se ha de iniciar desde la coexistencia de los mundos humanos, o desde la intercontextualidad de los sujetos de un mundo humano? ¿La respuesta la tiene la antropología o la filosofía?*

La respuesta no está ni en la filosofía ni en la antropología como tal, se encuentra propiamente dicho en la elección de dos caminos posibles: la *coexistencia* o la *intercontextualidad* de la mirada. Ambas rutas pueden ser pertinentes, sin embargo, al ser dos los caminos, tenemos dos texturas diferentes para descifrar la identidad humana. Ambos caminos no son excluyentes uno del otro, pero ambas rutas son incompatibles en el momento de definir al ser. La incompatibilidad se origina por el tipo de intencionalidad de humanidad que produ-

ce cada una de ellas, ya que al hablar de la Gran Humanidad desata el conflicto de una responsabilidad de instaurar una respuesta ante la pregunta misma. La responsabilidad de sugerir una respuesta a la pregunta: *¿Qué es el hombre?*, obliga, sin reparo alguno, a una definición que caracterice al hombre sin particulares, por lo que al internarse en el resultado de la respuesta, se desencadena la acción del deber y del deber a la acción en el sujeto que se pregunta. Recordemos que, dependiendo del hombre pensado será el mundo pensado; además podemos agregar que, dependiendo de si se dirige la mirada desde la *coexistencia* o desde la *intertextualidad*, serán procesos de definición, y el sentido del mundo, porque el mundo pensado estará constituido por las relaciones de los hombres que son pensados. En síntesis, el problema toma como eje rector la dificultad que existe al hablar de la identidad o de las identidades, ya que la diferencia fundamental no está en las telarañas tejidas entre el ser total y un ser singular, sino en la definición que existe entre la humanidad y el hombre, y entre el hombre y los hombres.

Pensar al hombre como concepto universal es intentar igualar la diversidad de seres que conforman a la especie humana, siendo que lo mismo no es lo mismo en asuntos de humanidad, porque la intencionalidad del universal como humanidad nos lleva a interactuar en una sola intencionalidad de ser; es encasillar una sola coexistencia humana que no explica cómo es la intencionalidad de ser de una humanidad en particular desde su intercontextualidad. Esa actitud es una falta de respeto a la pregunta: *¿Qué es el hombre?*, porque antepone el concepto general a lo singular, porque lleva a la humanidad a actuar como una sola acción en una sola definición de ser. Mientras que partir la pregunta desde la intercontextualidad no desentraña la incógnita, pero sí desarrolla otro marco de referencia que es más complicado aún, ya que cuestiona al hombre desde su propia realidad, desde su propio ser en sí mismo para su en sí mismo, que lo engloba como ser y le permite percatarse como un fragmento de la totalidad humana. Esta pregunta refuerza las responsabilidades de un deber ser como parte de un mundo humano, ya que cuando el hombre se pregunta por

sí desde su en sí, desde su realidad intercontextual, participa desde su singularidad en el mundo de la humanidad, generando el respeto a lo que nos puede hacer partícipes como miembros de una gran fraternidad humana que se sustenta en la comprensión de las diferencias de ser y no desde las categorías establecidas en una unidad humana igualitaria.

La identidad, como una unidad igualitaria de hombres en un concepto de hombre o humanidad, no resuelve el asunto, porque: *¿A quién le corresponde la mirada? ¿Quién mira a quién? ¿Desde dónde se mira y desde donde soy mirado? ¿Soy yo con mi humanidad quien define a la humanidad, o es el otro y su humanidad quienes definen mi humanidad? ¿Soy la consonancia de mí mismo, o es la visión del otro lo que me hace ser?*; y regreso a la pregunta: *¿Quién soy?* Así, el destino de la existencia humana se revuelve en las cartas o en los dados divinos con los que juega Dios, y que tanto ha conternado a Einstein y Hawking. Los dados son lados con números independientes que se multiplican en la suma de sus lados, o bien, si de baraja se trata, son muchos los números y figuras que se entremezclan en un solitario, en donde la mirada coexistencial e intercontextual se dispara en un sin fin de escalas y vectores para el análisis y construcción de la identidad, porque intervienen en su estructura una infinidad de variables, de tonalidades, texturas y sentimientos en las intencionalidades y miradas de sujetos que intervienen en la comprensión de la identidad, como son: el *yo*, el *tú*, el *nosotros* y el *ustedes*, que al conjugar sus factores en las identidades de ser, se centran cada uno con la mirada a la pertenencia y el estremecimiento hacia lo afín y lo semejante, o hacia lo otro y lo diferente. Sujetos que ordenan sus acciones en marcos referenciales de ser parte de algo propio e interno que se comparte en las conjugaciones de las expresiones de la mirada ajena y externa, pero que todas las formas de mirar se dirigen hacia las características que quieren darle a la humanidad una unidad que desde el punto de vista social es más plural que singular.

La identidad humana, por lo que se ha podido apreciar, no tiene una definición clara y determinada, aun siendo la idea de la identidad hu-

mana un asunto correspondiente a una idea básica llamada identidad que es un concepto que no explica su propio concepto. ¿Si el concepto no puede sustentar el concepto mismo que le da vivencia, entonces para qué seguirla usando? Claro está que existe la identidad, sólo que el problema desde un punto de vista personal es un asunto de miradas, es un problema más amplio dentro de los espectros de la antropología y de la filosofía trabajadas por separado, ambas son el contenido que puede llevarnos a una explicación más clara de este problema, porque la identidad no sólo es un concepto extraído del pensamiento, tampoco es extraído empíricamente desde el contexto ni de las minucias de una sola historia. La identidad, por lo tanto, no es producto de un pensamiento ni de un contexto ni de una historia, sino de la suma de pensamientos, contextos e historias que se engarzan en una amalgama contenida en una infinidad de miradas que vuelven su vista al descubrimiento del hombre, de la humanidad, de los hombres y sus humanidades; es decir, miradas que se explayan de las singularidades a las pluralidades, del ser y las diversidades de ser, o tan sólo y llanamente de ser humanamente parte del todo humano.

Las miradas ejecutan concepciones humanas que buscan a sus humanos, siendo éstas tan vastas como los hombres mismos que pueblan el planeta, y en cada visión de humanidad existe una intencionalidad de ser. La identidad se hace polisémica y, por lo tanto, un asunto de coexistencia de miradas que interactúan en intencionalidades que se afectan en las inconmensurables intercontextualidades de las experiencias humanas. Así, la identidad es una orientación y un espacio de lo conocido, de la pertenencia, que como acto individual y colectivo es tanto una reacción de las intenciones y direcciones de las miradas hacia sí; de esta manera, el hombre es ante las situaciones que le rodean las afecciones y las experiencias que se vivifican en la expresión estética de una vivencia íntima y cercana a otros hombres semejantes para generar la afinidad. La afinidad es la consistencia de lo propio que es lo íntimamente cercano, lo vívidamente asequible al ser lo que somos en una individualidad y en una humanidad cercana. Sin embargo, las miradas ven más allá del horizonte de lo propio y de lo

íntimo, observan también mundos lejanos con hombres lejanos para sus concepciones de ser, son seres distintos y lo distinto es lo espeso de lo que se conoce como diferencia, es lo otro que suele dimensionarse en una variedad de otros, mientras que lo propio es lo propio y lo extraño es lo extraño y, por lo tanto, lo ajeno.

En asuntos de identidad, el conjunto no hace a las partes, sino las partes al conjunto; un conjunto que no puede cerrarse porque el hombre está en continua búsqueda de identidad, porque en el sensual juego voyerista de las miradas los vectores humanos equidistan en encuentros que hacen imposible observar un diagrama que corresponda a la realidad de la identidad de la identidad. En este proceso del problema de la identidad de la identidad se construyen contextos propios, ajenos y compartidos, es por tales razones que en este trabajo la identidad se vuelve precisamente un encuentro de miradas más que de un concepto propiamente determinado, porque la definición de la identidad encuentra su fracaso en su propia búsqueda, así que en la interacción de las miradas los contextos se vuelven hacia la acción de la identidad, por lo que el asunto polisémico de la identidad está determinado desde la postura de quien mira y para qué mira, es decir, la mirada se sujeta a la intención de su acción misma. Aquí no existe un hombre universal que nos lleve a concepciones incoherentes de ser, ni una historia universal que nos sujete a una sola acción. La identidad se pluraliza en los distintos sujetos que configuran sus propios contextos, hombres pensando hombres a fin de cuentas, pero con posiciones de miradas distintas que dan una ubicación en tiempo y espacio a los hombres que pueblan el planeta.

La polisemia de la identidad nos habla de la existencia de distintos sujetos que son los pronombres que nos alejan de la identidad de un nombre, pero que nos identifican en el anonimato, de tal forma se vuelve sustancial el *Yo*, *Tú*, *Él*, *Nosotros*, *Ustedes* y *Ellos*, aunque en algunas culturas es posible que no existan estas palabras o denominaciones de sujetos anónimos, tal vez tengan otras categorías y otras connotaciones de ser; sin embargo, para nuestra meta son las únicas palabras que tenemos y que el lenguaje nos ha proporcionado para ha-

blar de sujetos. A estas voces anónimas de sujetos claros habrá que agregar: *¿Quién es quién?* Y *¿Cómo es que se miran estos sujetos anónimos en sus relaciones humanas?* A su vez, se añade al problema que en estas relaciones de sujetos anónimos a través de sus plurales, las acciones gramaticales de la posición del objeto que narra con su mirada su en sí, las interrelaciones con sujetos cercanos o simétricos y, por otra parte, a sujetos distintos o asimétricos, construyen desde la mirada los contextos que posicionan a los sujetos en la definición de su mundo y del otro mundo u otros mundos humanos para construirse en un paradigma de ser. Por lo que se propone en este trabajo adentrarse a la comprensión de la identidad desde la construcción de distintos contextos en que se puede estudiar la identidad desde las distintas miradas que generan las relaciones humanas.

Se parte, en principio, de la idea del hombre como un organismo particular de la naturaleza, que para poder sobrevivir como especie animal tiene como característica una cualidad evolutiva que es el hecho de ser un organismo vivo gregario. La gregariedad es consustancial al hombre porque es un animal que no puede vivir por sí solo. En este andar gregario, el hombre como organismo propio en la naturaleza complejizó sus pensamientos y sus acciones, se percató de su en sí y reorientó la dirección de su ser natural detonando otra forma de ser y de saberse ser. Al reconocerse como algo distinto a un organismo natural, surge la identificación del hombre como hombre en un proceso evolutivo que sigue el camino ya no tan sólo natural, sino también social.

Con el reconocimiento del hombre por el hombre se dan los vínculos afectivos que le permiten vivir en colectividad y mantener su gregariedad, con la cual el hombre ha podido experimentar al mundo, a sí mismo y al mundo humano al que ha incurrido y que va adquiriendo otro sentido a través de asimilar sus experiencias en una narrativa de metarrelatos hacia su en sí y hacia una explicación de su existencia en el mundo. Sin embargo, durante el tiempo que ha vivido el hombre, los grupos humanos diversificaron sus maneras de orientarse en el mundo, obteniendo de la vivencia una historia y una manera de desen-

volverse, creando la diversidad en la comprensión del mundo y generando la división de la humanidad.

Es ante estos dos momentos que el hombre encuentra la importancia de su realidad social en una nueva ruta de identidad en donde los vínculos afectivos de la experiencia de sus individualidades se colectivizaron originando una memoria y un imaginario que da sentido a las narraciones de los mitos, a la forma de actuar, pensar, reflexionar y sentir en las similitudes y las diferencias que se daban en la comprensión del vivir cotidiano, o bien, de la vida corriente. En este andar, los hombres con su colectividad encontraron el significado de formar parte de algo, porque en ese algo humano se expresa la significación de ser en el mundo y un sentimiento de comunidad, originando una identidad social y la consumación de una afinidad de ser que sujeta en un mismo mundo a los sujetos que den vida al grupo social al que pertenece.

Las líneas del presente escrito también nos dirigen a pensar a la sociedad como un ente dinámico que se transforma porque está compuesto por un conjunto de hombres que son entes individuales que interactúan con otros entes individuales como él y que son unidos por lo que llamo una unión referencial. La sociedad se transforma porque los individuos que la conforman son diferentes y con historias de vida distintas aunque compartan experiencias y vivencias colectivas, por lo que la identidad del hombre parte de una *búsqueda del yo* que tiende a compartirse con otros *yos* semejantes a él, y así la vida social encuentra en primera instancia un *vínculo afectivo* con lo semejante o afín. Sin embargo, los hombres y las sociedades se encuentran con otros hombres y sociedades, es hasta ese momento en que el otro y la diferencia aparecen, pero no son el vínculo necesario y principal para forjar una identidad. Este principio es uno de los elementos vitales de esta argumentación que intenta mostrar que la identidad inicia en el mundo de la mismidad, sin la necesidad de otro ajeno a ese mundo.

Lo otro o lo diferente y lo propio o la mismidad me llevaron a entender que la identidad es uno de tantos instrumentos que sirven al hombre para dar cuenta de su ser social dentro de un marco referen-

cial y que posee en principio dos cualidades: la universalidad y la particularidad. Es universal en tanto que todos los hombres poseen este instrumento referencial, pero es particular en tanto que no determina el fin último porque sólo se aplica como estructura socialmente ideal de un grupo determinado. Así se llega a la conclusión de que la identidad es un universal parcial, por ser una contingencia de las dinámicas particulares en la especie humana. En esencia, es un universal de estructura continua, pero en forma es discontinua porque se construye y se ejecuta a partir de distintas prácticas y experiencias vivenciales, rearticulándose y reinventándose en distintos momentos y contextos.

El encuentro de sujetos es un encuentro de miradas que establecen en el proceso de encuentro un diálogo entre distintos sujetos y niveles de relaciones entre ellos. Ese diálogo provee a la investigación del elemento central que da pauta a pensar algunas rutas de comprensión de la identidad desde las acciones que permiten la construcción de su estudio, a través de los distintos contextos que componen la articulación de la miradas, siendo una identidad humana, una identidad social, una identidad individual que interrelacionándose generan distintas interrelaciones entre el *yo*, el *tú*, que generan un *nosotros*, un *él* y un *ellos* que construyen el *ustedes*; la relación de hombres con hombres, la sociedad relacionada con sociedades, Estados que se relacionan con Estados y sociedades que se relacionan con Estados. Dentro de todas estas posibilidades en las que se puede estudiar la identidad, ¿en dónde quedo yo como mexicano? Pero siendo más concretos, y partiendo del conocimiento de lo mexicano desde la acción de la identidad, no queda más que la pregunta: ¿Qué hace a lo mexicano ser lo mexicano?

I.2. ¿Cómo es que nace la pregunta del problema?

La pregunta que dio origen a esta investigación nace fundamentalmente cuando me pregunté: *¿Qué hace a lo mexicano ser mexica-*

no? Y la respuesta comenzó a estructurarse en dos niveles de conocimiento principalmente: la antropología por mi formación y la filosofía por una elección personal de sana deformación. La pregunta: *¿Qué hace a lo mexicano ser mexicano?* no fue realmente la pregunta inicial, esta pregunta se fue estructurando posteriormente, conforme reflexionaba la primera pregunta que quería responder: *¿Qué es lo mexicano?* Confiado por mi formación de antropólogo, esta pregunta de *¿Qué es lo mexicano?* me parecía una duda con distintos matices, pero sencilla de resolver. Pensé que sería suficiente con utilizar los conocimientos que ha proveído el estudio de la identidad, del indigenismo y los estudios de la cuestión étnica nacional generados por la antropología social en México para poder resolver el problema. Sin embargo, no fue así, porque en primer lugar esta pregunta no nace inicialmente desde una perspectiva antropológica; en segundo lugar, al adentrarme y profundizar el concepto y el análisis de la identidad, desde la visión antropológica, me percaté de que es muy acotado como concepto para hablar de la identidad mexicana, porque la antropología ha cojeado en resolver el problema del concepto de identidad al aplicarlo en la comprensión del hombre o grupo humano que estudia, es decir, lo analiza desde una posición empirista y bajo conceptos claves como lo es *el otro* o *la otredad*. Además, hay que sumar que el sujeto mexicano como objeto de estudio de la antropología mexicana aún es un ser dudoso o poco esclarecido.

El fundamento del concepto de *identidad* como problema de conocimiento antropológico establece, en su sentido teórico-epistemológico básico, un concepto de identidad que se sustenta básicamente en dos referentes de estudio: lo igual y lo diferente. Desde estos referentes de estudio, la antropología intenta entender, descifrar y aplicar desde su postura teórica los referentes de igualdad y de diferencia, considerándolos como los elementos claves que permiten observar desde las acciones mismas de las relaciones humanas, el cuerpo y la expresión que construye a la identidad y ésta a su vez genera un sentimiento de pertenencia a un grupo humano. Es a través de los referentes de *lo igual y lo diferente* donde la antropología desglosa y

constituye los términos de lo propio y lo ajeno, términos que devienen en la construcción de dos sujetos particularmente opuestos, el yo que vive de lo propio y el otro que vive en lo extraño, o bien, lo que es distinto a lo propio.

Las cualidades del problema de la identidad en la antropología con los referentes de lo igual y lo diferente consuman dos sujetos: *el yo* y *el otro*, dando vida a una encrucijada a este problema. El problema de la identidad en mis años mozos como estudiante de antropología me fascinó. Me envolví en el problema, lo pensaba y lo repensaba, hasta que llego el hastío y la decepción en el momento en que la antropología, o más bien los antropólogos asumían indisolublemente la postura de pensar y reafirmar insistentemente en considerar a la identidad de los grupos humanos como un asunto resuelto a través de la presencia del *otro* o *los otros* como el referente social y conceptual que define la identidad. En síntesis, el otro como sujeto definidor de la identidad de lo propio. Aún después de terminar mis estudios y dejando de pensar en el problema de la identidad, cuál fue mi sorpresa que al retomar el problema de la identidad, el mundo antropológico seguía, y sigue, obstinado en sustentar que el *otro* marcado por la *diferencia* es el generador de la igualdad que sustenta la identidad y el sentimiento de pertenencia de los individuos a un grupo humano. Sin embargo, estableciendo que la diferencia personificada en la presencia del *otro* crea el eje rector de la identidad social, los antropólogos caen en contradicción al realizar ufanamente afirmaciones en relación con los grupos que estudian, sustentando la identidad bajo el orden del mundo de lo mismo o de la mismidad de los actores sociales que estudian en cualquiera de sus connotaciones materiales, simbólicas o imaginarias. Así, la antropología en su *sentido teórico* utiliza como referencia de constructo de conocimiento social la presencia del otro para llegar a la identidad de un pueblo, mientras que en su parte práctica los antropólogos fomentan con la consumación de los datos obtenidos en campo el sentido de la identidad de un pueblo. Puede ser posible afirmar que el antropólogo es el otro ante el

grupo o sociedad humana del que hace una narrativa que se define desde el texto.

Respecto al tema o problema de la identidad desde la antropología, pienso que el antropólogo como *otredad* no es una explicación que sustente la trama de la teoría antropológica en relación con el tema de la identidad, porque es como asumir que el antropólogo, al ser o asumirse como el otro, es quien provee de identidad a los grupos que estudia a través de sus recuentos etnográficos envueltos en una fina y decorada capa de celofán que dan sentido a sus etnografías. Me es difícil pensar que sea así el problema de la relación antropólogo-identidad, por la sencilla razón de que algún sujeto le proveyó de la información necesaria para afirmar lo que se asegura en las investigaciones antropológicas. El antropólogo, a diferencia del literato, experimenta y prueba el sabor del discurso vivencial que vive durante el proceso de campo y transforma la realidad de sus recuerdos y anotaciones en un lenguaje discursivo óptimo de una narración, sin embargo, su discurso narrativo no surge por gracia literaria, al contrario, ésta se gesta en la experiencia de un mundo real que otros hombres le dictaron el orden de los elementos principales de su obra. La identidad estaba ahí, en ese grupo, antes de la aparición del antropólogo, por lo tanto, existe una coherencia identitaria en los individuos de los grupos humanos antes de la presencia de ese otro llamado antropólogo.

La antropología, al manejar como elementos básicos los sujetos de lo *propio* y el de la *otredad* bajo el cobijo de los referentes de lo igual y lo diferente, me parece que sustenta de manera incongruente los discursos antropológicos que giran alrededor del tema de la identidad, lo cual me preocupa porque son discursos teórico-metodológicos que son reflexionados de manera ligera desde la propia disciplina.

Los referentes de igualdad y diferencia analizados desde la acción antropológica para construir una identidad, me parecen contradictorios, como ya he mencionado. Además, cabe señalar también que, desde la visión antropológica, la construcción de la identidad como problema se agudiza al considerar la integración del efecto del fenómeno sociocultural que se pernea a los ámbitos ideológico y político

que el tema produce desde la historia, así como en los fundamentos epistemológicos en los que ha incurrido la antropología mexicana y la antropología en su contexto universal.

Para la antropología mexicana, la identidad ha sido un sustento reflexivo y se ha consumado como uno de los problemas fundamentales, porque ha intentado desde sus orígenes focalizar a la identidad como el fundamento de su problema teórico que se ha aplicado en la integración o asimilación de la diferencia de los grupos étnicos del país para crear la consolidación de una nación. Esta acción ha llevado a la antropología mexicana a ser copartícipe en el quehacer de la integración de las diferencias socioculturales del país en una unidad nacional, y ha ayudado a generar un discurso político que asimile el respeto a la diversidad de los pueblos que constituyen la forma de vida de este país. Sean cuales sean las consideraciones históricas, políticas e ideológicas de las que se inicie el rastreo de los orígenes de la antropología mexicana, la búsqueda de la unidad de la diversidad le brinda el talante disciplinario a la antropología mexicana para ser una singularidad de la antropología universal. De tal forma, la antropología mexicana ha consumado su propio problema desde su propio tiempo y circunstancia sociohistórica para establecerse dentro de los márgenes del conocimiento como una antropología particular que ha resistido los avatares de la historia antropológica con un problema propio, un sujeto de estudio muy personal que lo deslinda de los problemas de una antropología universal.

La antropología mexicana, en este proceso de la construcción y el pensar acerca de la identidad, establece con sus propios problemas un análisis que consiste en construir una historia negada que se alivia con las muestras de nuestros logros civilizadores que ayudan a justificar la presencia de un sujeto propio, encanecido por el leve susurro de una historia producida por los vencidos y las dificultades de su amplia diversidad histórica y social de los pueblos que lo configuran como nación. La configuración de un objeto de estudio propio para la antropología mexicana le permite establecer las cualidades y los límites de su objeto de estudio, que es el hombre particular, que le preocupa, y

éste es el hombre mexicano y su sociedad mexicana. La finalidad de este objeto de estudio consiste en acceder a un concepto humano que defina lo que somos como hombres y como sociedad. Aún no existe una respuesta a sus dificultades de estudio, por lo que ese objeto sigue siendo difuso; sin embargo, aún con el vacío de la definición de ese objeto, a la antropología mexicana le ha ayudado mantener un objeto de reflexión continua hacia la comprensión de su en sí. El problema de sus parámetros epistemológicos siguen la envergadura de hacer de las diferencias una unidad, y de la unidad una particularidad de distinción humana que se genera desde lo propio, teorizando lamentablemente el problema de lo mexicano desde posturas ajenas que tienen como intención hacer de la nación una homologación de sus partes, ya que esta antropología mexicana intenta integrar en un discurso nacional la diversidad que sustenta vivencialmente y desde lo cotidiano a esa misma nación.

La dicotomía igual-diferencia traiciona el pensar de la antropología mexicana en un juego de sumatorias de otros, restándole validez existencial (culturalmente hablando) a los otros para llegar a establecer un concepto de hombre, que en su caso es el hombre mexicano a través de la concepción de nación, por lo que no me era útil la vía antropológica para contestar la pregunta: *¿Qué es lo mexicano?*, pero tampoco puedo culpar de este hecho a la antropología, que hace lo que los antropólogos piensan, ni tampoco a mis colegas nacionales, porque esa insistencia del otro como referencia de identidad es herencia de una epistemología y una concepción de humanidad occidental del que retoma sus fundamentos teóricos, ya que la antropología nace en Occidente y piensa y articula un conocimiento antropológico desde la posturas, las preguntas y las respuestas nacidas en la visión occidental. Esta visión occidental se sustenta con el *otro* para justificar su existencia y el ego de sentirse un ser civilizado, un ser distinto y apartado de la otra humanidad. Sin la presencia del *otro*, seguramente se sentirían nada. No sería nada humanamente concreto porque no hay parámetro para comparar su supuesta supremacía cultural hacia el resto del mundo, que es para ellos un mundo exótico a estudiar

para comprender el sentido y la concepción humana de su existencia. Los elementos antes desarrollados fueron las causas por las que en esencia se apagó la pasión por pensar en ese problema concerniente a la identidad de lo mexicano en su pregunta: *¿Qué es lo mexicano?* Porque no resolvía el problema, al contrario lo complicaba y daba pistas para fortalecer el estudio de la identidad y de lo mexicano en esta investigación. La intencionalidad de mi pregunta superaba las respuestas que podría verter en un momento determinado la antropología.

Posteriormente, al estudiar filosofía, dos materias llamaron mi atención: Antropología de Occidente y la Filosofía Latinoamericana. Dos posturas de pensamiento contradictorios por la contraposición de sus términos y de sus sujetos: una Antropología de Occidente que niega las capacidades humanas y existenciales del otro, mientras que la Filosofía Latinoamericana reafirma su existencia a través de eso que le es negado por el pensamiento antropológico occidental.

El tema de la Antropología de Occidente generó en mí un gran conflicto, porque durante el curso se manifestaba la inexistencia de una identidad latinoamericana, quedaba exenta de ser parte integrante de una humanidad civilizada, por lo que se negaba al sujeto latinoamericano y a su ser mismo. Desde esa Antropología de Occidente se planteaba la imposibilidad de la existencia del hombre latinoamericano con un talante propio, por la sencilla razón de que no ha sido capaz de encontrar a su propio sujeto, sus propias afecciones, sus propias preguntas filosóficas y su propia filosofía. Mientras que la Filosofía Latinoamericana me alentó el espíritu, me era clara y entendía el problema que plantea sin tapujos, a *calzón quitado*, como diría la tan ya desfigurada doña Irma Serrano. La lectura de los planteamientos de esta Filosofía Latinoamericana era más ágil que los problemas establecidos por la Filosofía de Occidente, porque el problema que se gestaban en las letras latinoamericanas estaba escrito con una particularidad sonora que transmitía la pasión de lo que dictaban. Me fundía en su misma duda y hacía patente un problema que era el mío propio: *¿Espejos jugando y entrelazando imágenes? ¿No lo sé?, pero sus*

planteamientos se incrustaron ante la inquietud planteada por la Antropología Occidental, porque el hombre latinoamericano es un ser que existe y está buscando la manera de dar cuenta y defender la integridad de su ser demostrando las propiedades que lo caracterizan como un sujeto concreto que tiene dentro de sí una singularidad que procura irse alejando de las concepciones occidentales y ha comenzado a partir de sus categorías propias y desde su propio sujeto. En ese momento, me percaté de que la Filosofía Latinoamericana es para mí, la búsqueda de un en sí mismo que habla de las estructuras de su propio pensamiento y su particular forma de acción para reencontrar el sentido de un nosotros.

De ahí que, con el problema de la identidad y el problema de la existencia del hombre latinoamericano, se gestaron las siguientes preguntas en relación con el conocimiento de lo mexicano y ayudaron a orientar ésta: *¿Si no existe el hombre latinoamericano, entonces quiénes somos? ¿Cuál es el hombre mexicano? ¿Qué es lo que hace ser al mexicano un ser mexicano? ¿Qué es lo que distingue a lo mexicano de Occidente y qué es lo que lo unifica con Latinoamérica? ¿Desde qué parámetros pensarlo, y cómo y desde dónde pensarlo? ¿Partir desde la antropología, la literatura o desde la filosofía? ¿De cuál filosofía, en particular de la occidental, de la latinoamericana o de la mexicana?*

Con las preguntas elaboradas, y para ser honesto, el recorrido de esta investigación inició su camino sin hipótesis segura. Una pregunta que se multiplicaba y se complicaba, sustentaba la búsqueda del saber por lo mexicano. Existía una dificultad para poder compenetrarme al problema mismo que me aquejaba. En principio, por la manera en que debe construirse un argumento filosófico acerca de lo mexicano manteniendo el orden de las ideas por el mismo argumento, más que por sus representaciones e interpretaciones empíricas del sujeto a estudiar; en un segundo plano, la incapacidad de alejarme totalmente de mi formación antropológica; y por último, el hecho de ser mexicano, es decir, el problema de hablar de mí mismo como un en sí mismo bajo el cobijo de ser yo el problema mismo, y no como una persona

con un problema ajeno. De esta forma surge la propuesta de pensar a lo mexicano desde un entrecruzamiento entre la filosofía y la antropología. Desde la búsqueda del ser en la filosofía. Desde la antropología partiendo de los sujetos en su ámbito cultural, es decir, partir desde el hacer mismo del sujeto mexicano para reconocer o acercarse a entender lo que lo distingue y lo hace ser parte de la humanidad y estas características culturales hace patente la existencia de una particularidad humana.

Este entrecruzamiento finalizó en un pacto que considero en lo personal bien negociado. Se consumó un estudio que puede denominarse “**Filosofía antropológica de lo mexicano**”, más que una *antropología filosófica*, porque este trabajo no intenta pensar al hombre o a los hombres como seres unificados y compartidos; al contrario, lo que se hace en esta investigación es hablar de un ser particular que resulta ser un yo y la extensión de ese yo en compatibilidades pares y disparas que no se alejan del movimiento de ese yo que ejecutaba su existencia en ese mundo donde se recrea su vivencia. Un yo particular y concreto que parte de su definición y características que les son propias y lo distinguen del resto de la humanidad. Con estos planos de razonamiento, o si se quiere, con la construcción de este plano mental, diseñar la posibilidad de la existencia de una *filosofía antropológica* es viable, porque desde ahí se plantea al hombre desde su singularidad, desde un en sí mismo, que viene a construir un pensar al hombre desde su particularidad, más que por su ser universal.

La *filosofía antropológica* se vuelve entonces una propuesta necesaria para llegar a consumir tan sólo una aproximación que ayuda a descifrar y definir un concepto particular de hombre. Esto se plantea así, porque durante el proceso de meditación filosófica y de cuestionamiento antropológico necesitaba no sólo dar cuenta de mi pensar, sino también dar cuenta de mi hacer como sujeto. De la acción del pensar-hacer desde mi propia mismidad, surge la imperante necesidad de partir del *¿Quién soy yo como mexicano?*, y esta pregunta empezó a incrustarse de manera personal en una angustia sentimental por saberme ser desde el sí mismo en el en sí mismo como mexicano.

Esto me llevó a asumir una *diferencia ante lo semejante de una humanidad no tan distante de la propia diversidad cultural del mundo mexicano*. *¿Cómo partir entonces de mí mismo sin traicionar a la humanidad en general y principalmente a mis congéneres?* Y esta situación fue partiendo de la pregunta misma de: *¿Qué es lo mexicano?* Para transformarse en: *¿Qué hace al mexicano ser mexicano?* Esta situación me llevó a percatarme de que no me importaba cuestionar al hombre mexicano, sino qué hace ser al hombre mexicano ser mexicano, y con estos cuestionamientos llegué a percibir que se debía partir desde mi propia antropología. La pregunta entonces de *¿qué es el hombre?* desde la visión occidental se desvaneció. Las preguntas kantianas perdieron sentido y coherencia; prevaleció la pregunta: *¿Qué hombre soy en cuanto ser particular?* Esta pregunta da sentido y vitalidad a la propuesta de la viabilidad de una filosofía antropológica para acercarse al conocimiento de lo propio.

El planteamiento de la presente obra no está en establecer el nacimiento de una filosofía antropológica, sino en el desarrollo de un hombre pensando su propia humanidad, por lo que la antropología y la filosofía fueron la guía del pensamiento; y el hecho de ser mexicano fue el agente que dirigió la parte vivencial de la investigación. Pensamiento, acción y vivencia fueron el motor de la articulación del argumento que en esta obra se plantea, por tales motivos, con un camino sin hipótesis segura, ante una vivencia que afirmaba mi pertenencia a un mundo que no me era ajeno pero sí distante, y ante una duda por saber qué es lo que hace ser al mexicano un mexicano, tuve que iniciar esta investigación al revés, tuve que anteponer las reflexiones de mi experiencia humana y vivencial ante la reflexión filosófica. Esta ruta me alejó de la filosofía y de la antropología. Comencé por adentrarme en la literatura para leer a los ensayistas mexicanos que hablan del mexicano, que hablan de lo que es nuestro hombre mexicano, sus cualidades, virtudes, pasiones, desalientos y, sin ser prosaico, de nuestras laberínticas y solitarias chingaderas, para muchos surrealistas, para otros molestas. Qué podemos hacer, a fin de cuentas y a mucha honra son nuestras chingaderas.

Al adentrarme al pensamiento de lo mexicano, mi pensamiento ti-tubeaba, se desconcertaba. Mi alma lloraba por sensaciones y emociones extrañas, ante una necesidad de la búsqueda de un espíritu de gloria que pudiera acallar mi definición de ser. Mis emociones en esas definiciones que leía de lo mexicano me hacían sufrir el malestar de lo que se decía de mí como mexicano. Esa desazón de la sinrazón de lo mexicano se plasmaba en mí ser porque esos ensayistas o pensadores de lo mexicano manejan discursos contradictorios. Unos hablan de un pasado prehispánico de tierras prometidas o como un paraíso perdido de la historia; letras que recuerdan que esa historia debe vivificarse en el presente como joya profunda de nuestro ser, y de la cual hay que sentirse orgullosos.

Otros opinan que ese pasado glorioso prehispánico de indios valientes y memorables es un recuerdo que proviene del imaginario de un pasado indígena, que en la actualidad habla de indios muertos y no de los vivos. Hay quienes dirigen su mirada a la Conquista como punto de partida de lo mexicano, demostrando la idílica ideología del mestizo que se consume en un discurso en donde tiernamente somos una raza de café con leche. Unos más utilizan la historia de la Conquista para afirmar que la razón del mexicano es parte de un proceso histórico que valida la afirmación de que somos los hijos de la chingada. Hay quienes llegan a asumir por este hecho que somos un pueblo que no ha nacido. Algunos más nos mandan al mundo de la melancolía, al laberinto de la soledad, a los paisajes desolados de comparaciones con un mundo supuestamente más civilizado, quedando lo mexicano en la esfera de un relajo micronizado. Por otro lado, se habla de contrastes en que existen muchos méxicos, en donde la diversidad cultural es nuestra riqueza y nuestra debilidad, pero también asumen que somos un solo pueblo y por lo tanto existe una incansable propuesta por ser una unidad. Ante una civilización negada del mexicano, se afirma que el verdadero ser del mexicano se encuentra en las profundidades de México. En sueños áureos, somos una raza cósmica que ha de despertar en un tiempo, cual mujer dormida que debe dar a luz, porque hay quienes afirman que aquí la matria nos dis-

tingue, más que una patria. La definición de lo propio o de lo mismo de lo mexicano, desde la postura literaria, se escribe con exaltación, dolor, chauvinismo, con furia, con esperanza y con menosprecio.

Esas características de los escritos de los pensadores mexicanos consumaron en mí un gran desconcierto en la búsqueda por lo mexicano, porque me percaté que estos estudiosos y pensadores del mundo mexicano expresan en sus múltiples variables la carencia de un significado propio de lo mexicano, la carencia del cuestionamiento de un método propio para el estudio de un sujeto o las acciones del sujeto mexicano desde su realidad misma, quedando explícita la existencia de un hombre mexicano carente de una definición que dé cuenta de su acción existencial.

Posteriormente, el problema de lo mexicano se volcó a un problema que engarzaba la filosofía, la antropología y la literatura, porque ni la filosofía ni la antropología y ni siquiera la literatura han podido descarnar al hombre mexicano. No se ha podido alcanzar la emancipación de un *paradigma de ser* que pueda dar una definición de lo que hace a lo mexicano ser mexicano. No hay un alma ni un ligero susurro de espíritu que permita expresar desde la mismidad de lo mexicano ¿qué es lo mexicano? O en su defecto ¿qué es lo que hace a lo mexicano ser mexicano? La carencia de una definición propia afecta negligentemente la razón del ser del hombre mexicano.

Este trabajo es un nuevo intento que se suma a la gama de estudios acerca de lo mexicano, ya que lo mexicano, en especial el sujeto mexicano por su condición histórica, política e ideológica, es negado por el exterior, mancillado desde el interior, olvidado en la comprensión de sus entrañas culturales, carece de un significado desde lo propio; se desprecia sus acciones por los reflejos de vidas ajenas a la vida del mexicano que, sumados en una conclusión, vive en la nostalgia de los tiempos por saberse como un ente particular con intencionalidades propias. Ante una carencia de definición y ante un embate por descubrir un ser negado hasta por los propios mexicanos, estamos, pues, ante un sujeto cuya condición de hombre es borrosa para sí y para el mundo. Sin embargo, esa nostalgia por una definición y por ser el

mexicano un sujeto borroso no son un mal en sí mismo, al contrario, de ahí viene su fuerza y su potencialidad como individuo, sabe que existe y que es otra cosa en relación con el mundo, tan sólo no ha podido determinar la belleza del espíritu que lo cobija. No es más ni menos que otros hombres, tan sólo es él. Su oscuridad de ser y su sentimiento nostálgico lo hace ser un ser curioso y surrealista para el mundo exterior. Muy en el fondo, lo mexicano para los mexicanos se vive a diario, se sustenta con sus acciones que disfruta desde la intimidad de su hogar. Lo hecho en México es la reproducción de lo hecho en casa. El hombre mexicano se forja desde su realidad, desde su vivencia, desde la cotidianidad, y no es el producto de imaginéras ideológicas, políticas, históricas, etc. Lo mexicano se vive, no es un adjetivo; al contrario, es una manera de ser hombre. Lo mexicano es verbo, es pasión, es una estética y no una conjetura o una hipótesis como muchos autores mexicanos y extranjeros nos lo han hecho creer.

¿Por qué al ser lo mexicano una vivencia diaria no ha podido encontrar su definición? Porque nuestro mundo mexicano se desvanece entre espejismos y sueños de un mundo contradictorio que no ha encontrado un discurso que lo sostenga como un mundo distinto del mundo que le rodea. Nos persigue en lo profundo de nuestro inconsciente colectivo una perversa ideología creada por intelectuales con incansables discusiones entre lo indio y lo no indio como un discurso que sigue los pasos coloniales por desentrañar su acción y la definición de una identidad que quiere opacar la diversidad que nos sostiene como pueblo, y de la cual proviene nuestra riqueza porque podemos pensar en muchos. No como el Estado y la antropología mexicana lo han querido expresar. Vivimos los discursos políticos, ideológicos y económicos por sabernos una impronta sociedad moderna, mientras que la tradición, el aroma de lo propio, platica sigilosamente para no olvidar.

No hay mundo posmoderno hasta ahora que nos alcance en todos los dominios de nuestro ser. México brilla por su diversidad cultural, es un mundo lleno de mundos distintos y con una variedad de sujetos

tal vez, pero no son mundos que no nos son ajenos. Posiblemente seamos camarones que nos lleva la corriente, no porque estemos dormidos, sino porque esas aguas que nunca son las mismas con las que se bañan los occidentales, son el producto de nuestra debilidad y nuestra indefinición. Por tales motivos, al querer bañarnos en esas aguas cambiantes y de guerra, nos vemos en el espejismo que nos aleja del recuerdo nuestro propio tufo. Tan sólo es un espejismo, nuestro tufo es el mismo, pero se ha negado a nuestro olfato su reconocimiento.

Somos otra historia y otro discurso humano dentro de la humanidad. Estamos compuestos de muchas humanidades compartidas. Abusamos de una interminable búsqueda de sincretismos, cuando en realidad somos un pueblo asimétrico; por esa razón parece fácil hablar de lo mexicano por el simple hecho de serlo, pero al hacer el intento de hacer manifiesta una definición se nos cierra la garganta, no sale de la boca ningún sonido, y se agolpan en las imágenes vivenciales, la experiencia íntima de nuestras vivencias que se revuelcan en una memoria que no distingue el pasado del presente. El tiempo unifica un diversificado *nosotros* que demuestra claramente la magnificencia de nuestra existencia en este espacio humano. Occidente nos ha negado la voz del canto de lo que somos.

El problema de una definición y una carencia de métodos propios para el conocimiento de lo mexicano no son exclusivos de los mexicanos, es un problema que está latente en la vida de los hombres latinoamericanos. Por ello, la segunda parte de esta investigación se trata de desentrañar este problema planteando que Latinoamérica vive en la desolación de un naufragio, en la isla desventurada de la razón, porque no tiene una definición clara de sí, no ha logrado ajustar los marcos referenciales que le permitan encontrar la geografía que le pertenece con una visión y valores propios, por lo que carece en primera instancia de una mirada interior que le provea de los mecanismos necesarios para apropiarse de su mundo y pertenecer en el mundo como parte de una humanidad más extensa desde su singularidad. Propongo en la segunda parte de este escrito que esta carencia de definición del hombre latinoamericano se debe a múltiples factores

en los que destaco fundamentalmente que el problema de definición del hombre latinoamericano es un problema de origen que se gestó durante un proceso de encuentros de miradas, más allá de una invasión o conquista en las tierras que conforman gran parte del continente americano.

La llegada de los europeos a nuevas tierras ya habitadas no consuma como hecho histórico una conquista, al contrario, surge una aparición de dos sujetos, dos concepciones de hombres y dos apropiaciones del mundo que interactuaron desde sus propias categorías de ser, originando un nuevo orden humano; y por lo tanto, en ese proceso surgieron nuevas propiedades para definir al hombre, también se orienta una nueva significación de saberse ser en el mundo. La aparición afectó por igual a españoles y a los pueblos prehispánicos. La conquista fundó el punto de encuentro que suministró al proceso de la interacción de las miradas la posibilidad de crear nuevos sujetos y la estructura de otro mundo. Un mundo nuevo y con ello una reconfiguración de la memoria y una nueva identidad se acercó al mundo de la humanidad. Por esas razones, la afinidad de la vida latinoamericana nos unifica, porque compartimos dos circunstancias que son fundamentales. La primera es la necesidad de construir una definición del sujeto latinoamericano; la segunda es que nuestra definición de pueblos latinoamericanos es producto de una historia trunca, ya que al ser transgredidos por la conquista el devenir del tiempo humano construyó una definición basada en la diferencia y no en la afinidad; produciendo una sociedad fundamentada en la dicotomía “civilización-barbarie”.

Desde la construcción de este nuevo mundo o nueva sociedad siempre hemos sido los otros. Desde el surgimiento de Latinoamérica siempre hemos existido, siempre hemos sido concretos, pero la lengua no ha acertado en la correlación y la coherencia de los sonidos para encontrar su existencia para percatarse de la belleza o fealdad de su en sí. Nos hemos olvidado preguntar: *¿Qué se siente ser y sentirse desde el salvajismo? ¿Cómo sentirnos desde nuestra existencia?* Estos cuestionamientos han sido fracturados por anteponer a nuestra humanidad los conceptos, ideas, esquemas y construcciones de cono-

cimiento de los occidentales. Al anteponer la visión de Occidente hemos negado nuestra alma, el sentido de nuestra existencia. La palabra chocolate, que es tan propia, ha perdido el sabor del chocolate; por lo mismo, es momento de rescatarla dando cuenta que somos otra cosa, somos otro cosmos y otro es nuestro proceso de humanización. Siempre hemos sido el otro, y por más que adoptemos las posturas del hombre occidental siempre seremos los “salvajes” incapaces de reconocer nuestros propios problemas y afecciones. Somos producto de un mundo nuevo. Somos los que nacieron de la aparición de dos mundos que se relacionaron en interacciones para dar vida a un nuevo mundo matizado en la diferencia del encuentro, y ello otorga el talante de existir como pueblo único, vivo y de presente. Somos ese otro mundo y somos otro hombre, y a ese otro se ha propuesto definirlo como *Antípoda*, no por el nombre, que es un apelativo de Occidente, sino por el significado de la palabra, por el imaginario de ser un hombre que vive en el otro lado del mundo caminando de cabeza. Una cabeza, por estar de cabeza, tiene su propia lógica del mundo.

El hecho de ser *Antípodas* nos hace afines a todos los latinoamericanos, y cada país de esta parte del mundo debe buscar a su sujeto, sus conceptos de hombre, para que ese concepto ensanche las fronteras y encontremos en las miradas disímiles de lo propio la definición que nos ha sido negado.

Con esta postura, la tercera y última parte de la obra que aquí se presenta intenta comprender el problema de la construcción de la identidad del *Antípoda mexicano*. Muchos se han realizado para definir a eso llamado mexicano, muchas han sido las disciplinas que han estudiado este problema y no han resuelto la pregunta misma que generó la investigación: ¿Qué es lo que hace al mexicano ser mexicano? Ante todo, es adentrarse a una cualidad de hombre, un ser con características propias, pero con la misma problemática de los hombres que habitan América Latina, una falta de definición que le permita encontrar el alma de su ser. Muchos intentos han sido por desentrañar las profundidades del ser del mexicano, son muchas las explicaciones que hay de él; en concomitancia, estamos ante un ser que existe y que

ha sido explicado sin un concepto claro que permita dar cuenta de su ser, por lo que al realizar esta investigación me percaté de que estamos ante un ser difuso, o si se prefiere dudoso, por la razón de que se sigue buscando más allá de lo que se ha dicho del mexicano. Ante ese vacío de lo mexicano, estamos ante la vacuidad de un antípoda que quiere aprender hablar por sí mismo.

Al adentrarme a la cognición de qué hace ser a ese ser, a ese objeto vacío que hace ser a ese hombre mexicano. Me adentré al conocimiento de los autores de una corriente que yo llamaría *mexicanera*, porque buscan en su pensar el descubrimiento del mexicano y lo que hace a lo mexicano. Los textos me llevaron a viajar desde la visión de una búsqueda férrea de un nacionalismo con seres concretos que la justifiquen, a la duda de ser en un existencialismo del exilio; desde una antropología metafísica que explique el tiempo y el espacio que serán propios; a los fundamentos de una historia nostálgica que reintegre el sentido del devenir arrebatado por una conquista. Me dirigí sigilosamente por los paisajes de discursos sustentados en el encuentro de una mezcla biológica llevada al paroxismo de una ideología, indios que salen del exilio para reintegrar personalidad a lo mexicano. Atravesé una espesa niebla del eclecticismo social de una ideología revolucionaria que nos centra en la definición de lo que somos; también llegué a observar en ese andar a hombres imaginarios en la búsqueda de sus héroes y la dirección de sus políticas narradas por un axolote. En la espesura de la niebla, en un rincón de la niebla observé la propuesta de la negación de hombres mexicanos que han sido olvidados por no compartir características propias de una modernización. En el camino me topé con viajeros extranjeros buscando algunas maravillas de por aquí, esperando observar lo exótico del reino y algunos que encontraron en su diversidad el gusto por lo bárbaro. En esta travesía vi salvajes, civilizados, hombres de la modernidad y hombres de la tradición, indios, mestizos y extraños. En un trance místico llegué a percibir desde otra dimensión al yo y al otro, y tuve en mis manos a seres no nacidos. Este objeto, a través de sus pensadores mexicanos, se envolvía en muchos matices que se encuentran en los escritos que

dan cuenta y fe del contenido de un hombre llamado mexicano. Esos escritos son reflexiones que se vuelven materia, porque son las realidades de una serie de hombres pensándose a sí mismos.

La desventura de lo mexicano por la falta de reconocimiento de un hombre del que se habla, pero que carece de sentido, es el reflejo del reconocimiento de un hombre que existe en la indefinición de su ser. Un ser que sin la definición de su alma se desenvuelve en un mundo propio y que le pertenece, aun sabiendo que no ha podido lograr encontrar a ese hombre que es en las palabras y en el pensamiento.

Muchas son las visiones de lo mexicano, muchos son los artilugios alquímicos o chamánicos para comunicarse en el mundo etéreo para poder hablar con las almas y preguntarle al alma mexicana el sentido de su existencia. La carencia de una definición es el factor que ha producido una discontinuidad entre el ser y el pensar del mexicano y de lo mexicano, una discontinuidad en el discurso plagado de conceptos con intencionalidades técnicas que pretenden estandarizar al hombre mexicano bajo el yugo de la distancia de ser. Los pensadores de lo mexicano han olvidado la palabra, hablan desde la lejanía de nuestra propia comprensión de ser mexicano. Ese es producto de la negación de nuestra existencia desde nuestra propia existencia. El *Antípoda mexicano* ha sido creado desde los horizontes de la idea sobre el ser, ese es el resultado de una traición de estos pensadores que buscan la definición de un alma que vive desde el pensamiento. Así visto, lo mexicano se convierte en un problema, por lo que se afirma en esta investigación que lo mexicano es ante todo un pensamiento que intenta erigir y dar presencia y esencia a un ser particular, porque lo mexicano es el pensamiento del mundo de lo propio y de la afectividad hacia la pertenencia del alma mexicana que quiere ser explicada; también se afirma la traición de los pensadores de lo mexicano que buscan con palabras, métodos y teorías ajenas de un mundo distante que busca en el análisis de la lógica de la razón, la razón de ser.

Así, los escritores acerca de lo mexicano exhortan la existencia de lo mexicano partiendo de la Historia como un elemento resolutivo que explica lo mexicano. Estos pensadores forjaron con la historia

una cadena de articulaciones que fundamentan las explicaciones últimas de la esencia misma de lo mexicano, por lo que en la búsqueda de lo mexicano el paso epistemológico para conocerlo ha sido anteponer de la idea al ser. La idea colocada sobre el ser se articula en el proceso de conocimiento de lo mexicano utilizando a la historia como el sustento de una identidad. Esta acción de conocimiento es un artificio que nos lleva a una *virtualización del ser del mexicano*, ya que con la historia se ha inventado al sujeto mexicano, porque con la historia se juega con el tiempo y los acontecimientos, permitiendo a su vez jugar con las palabras y los sucesos vividos para estructurar las narraciones de su pueblo, de su gente y su nación. En consecuencia, los pensadores de lo mexicano encuentran e interpretan una *manera de ser del mexicano* ratificándolo en cada momento histórico para justificar la identidad del mexicano en el mundo, o en el cosmos mexicano. De esa manera surgen definiciones que se encuentran en esos escritos que nos virtualizan por el excesivo uso de la interpretación de la historia, del uso de metodologías y teorías provenientes de Occidente. Estos pensadores nos han reflexionado viéndonos desde la mirada de Occidente, más que desde una mirada desde el aquí, consumando palabras fatales en las que no me reconozco y dan esencia a lo mexicano en un término llamado mexicanidad que no es más que un adjetivo que nace de la pregunta: *¿Qué es lo mexicano?* En este sentido, se plantea que lo mexicano y su mexicanidad es pensado desde un sí mismo desde la otredad.

Durante el desarrollo de esta parte del trabajo, se propone que lo mexicano no es una esencia, no es adjetivo, sino al contrario, es un verbo que se manifiesta en la vivencia que nos hace ser. Lo mexicano es un mundo antípoda que vive en el mundo de la sinrazón, que el otro observa como una extraña humanidad porque no le encuentra una lógica desde la razón. En este mundo antípoda es otra la lógica del mundo, otro su tiempo y la configuración de su espacio. La sinrazón es nuestra guía de ser y de identificación que se da en lo cotidiano, mas no en el pensamiento; es, en consecuencia, la fortaleza de una metáfora que nos brinda la imagen y el poder imaginativo que nos

permite hablar de nuestro íntimo mundo. No hay ideología de Estado, tan sólo una ideología consuetudinaria que se adquiere en la vivencia misma verbalizando lo que muchos han buscado desde su adjetivación.

La construcción de lo mexicano con base en una reconstrucción histórica y con visiones, métodos y teoría provista por la otredad sólo resuelve el problema desde la otredad, determinando seres con características distintas al ser que se habla, porque parte de la configuración de otro lenguaje y no desde la mismidad de los sujetos que andan buscando sus sujetos. Por esas razones, esos escritos tienen en su haber palabras fatales en las que, como individuo mexicano que soy, no me descubro y mucho menos me reconozco, porque el hombre mexicano del que hablan los pensadores de lo mexicano es una falacia de ser por el problema epistemológico de anteponer la idea al ser, y no desde el ser mismo, por eso me pareció más pertinente hacer la pregunta: *¿Qué hace al ser mexicano ser mexicano?* Ya que esta pregunta tiene la intención de partir de la acción de la vivencia como fundamento epistemológico, más que la búsqueda de una esencia, por lo que se plantea que hay que buscar lo mexicano desde la lejanía de Occidente y partir de una cercanía a un nosotros, a través de una filosofía antropológica que busca más la intencionalidad de ser de un hombre particular, más que de un hombre universal, ya que este particular debe incrustarse y descubrirse en la humanidad en el ser particular.

Mexicaneidad, más que *mexicanidad*, es el concepto que se pone en juego en esta investigación, porque ese término verbaliza a lo mexicano y trata de hacer referencia a otro loco cosmos, porque la *mexicaneidad* es la consonancia de otra lógica de ser y pertenecer en el mundo. La *mexicaneidad* no es una ideología de Estado, al contrario, es un discurso propio que se vive en las manifestaciones profundas de lo íntimo y que es una civilización distinta a la idea de civilización occidental. En el mundo antípoda mexicano, la *mexicaneidad* encuentra una identidad que se localiza en su *no identidad*, porque debemos aprender a ver en la diversidad nuestro efluvio de ser. Hay que ver en nuestros sentimientos y emociones la materialización de lo que nos

manifiesta nuestra forma de ser. Los mexicanos somos antípodas, y en cada mexicano está la razón de ser mexicano, sólo falta descubrir los horizontes que nos hacen ser desde un lenguaje propio que explique al hombre de este punto geométrico desde sí y para sí, para dejar de ser una vaguedad y conducirnos como lo que somos, porque mientras sigamos manteniendo la mirada alejada de nuestra intimidad, si continuamos analizando nuestro ser bajo estos parámetros, seguiremos pensándonos bajo categorías que no son propias, estaremos condenados a compararnos con Occidente y seguiremos siendo los chingados que viven en el laberinto de una soledad acongojados en la angustia de un México cósmico y profundo con harto relajo. Recordemos que somos antípodas y hay que aprender a pensarnos desde nuestro salvajismo. Sin embargo, queda la pregunta: ¿Cómo hacer de la vivencia la explicación de lo propio?



II

PREÁMBULO AL PROBLEMA

En la actualidad, el globo terráqueo ya es más conocido. Ya no hay muchos grupos humanos que sacar del anonimato, tal parece que el sistema planetario está completo y las distancias ya no son tan lejanas, sin embargo, el problema entre los grupos humanos se ha intensificado porque la diversidad se gesta como una complicación mayor que en tiempos pasados, haciendo del mundo un mundo anónimo de humanidades.

La identidad, al adentrarse en las esferas del mundo, no logra simplificar las comprensiones de los hombres. Las distintas formas de entender el mundo se han convertido en un factor que desquebraja al mundo, dividiendo en múltiples formas la articulación de un *nosotros* y los *otros*, en una extrema enfrenta entre *otros* y *otros* para determinar al más humano de un *ustedes*. Motivo por el cual, es hasta fechas recientes cuando ha renacido la necesidad de profundizar en el problema de la *comprensión de las diferencias culturales*, por qué y cómo un factor que altera las relaciones sociales, o bien el mundo social y la comprensión de los hombres.

Actualmente se ha vuelto un deber necesario construir nuevos cursos que permitan la comprensión de la diversidad, sin embargo, éstos se han intensificado en el ámbito político sin profundizar en las

causas culturales que los detonan. Un aspecto que acentúa aún más el problema de la identidad es la historia misma: por un lado, existe un devenir histórico en las sociedades o los grupos humanos; por otro lado, se hace patente la manera en que se examina y se piensa la historia en el interior de cada sociedad, es decir, una memoria que se inventa y se reinventa para encontrar su pertenencia en el mundo propio y en el mundo humano que lo rodea.

En el devaneo de las visiones y las experiencias humanas, en su manera individual y su manera colectiva. En la actualidad, y aún desde tiempos lejanos, los humanos han establecido un vínculo entre ellos marcando las *igualdades (afinidades)* y *diferencias (distinciones)* que les permiten ubicarse dentro de un grupo. A su vez, estos grupos se conceptualizan como seres particulares distintos a otros grupos por sus diversos contextos culturales; de ahí los griegos poseedores de la razón y los bárbaros, los australopitecos y neandertales, el primer mundo y el tercer mundo, la gente de razón y la gente de costumbre, el fresa y el naco, el salvaje y el civilizado, el estigmatizado y el normal, el ser humano y el extraterrestre, etc. Por esta situación, vivimos en la actualidad un mundo complejo en donde el sexo y el género dejan atrás la naturaleza y llegan a determinarse por decisión propia generando transespecies y transgéneros; en donde no se es animal ni hombre, no se es mujer ni tampoco hombre, simplemente son: transespecies y transgéneros.

La vida misma ya no alcanza para ser vivida, se piensa en criogenia y clonaciones para seguir viviendo después de la muerte, negando nuestro tiempo mortal para seguir perteneciendo en el mundo, y a ver si después de algunas vueltas por la vida, por la vía de la resurrección, se alcance una trascendencia para morir tranquilo. Al final, una misma realidad para todos y muchas formas de comprenderla. Y en este mundo tan complejo, dónde quedo *yo* y dónde quedas *tú*. Por su parte, la *pertenencia social* se disuelve en múltiples manifestaciones llevando a pensar que la identidad es tan sólo un asunto de miradas en donde el hombre se vuelve objeto de sus propias expresiones, de la percepción de su propio ser y la visión interactiva entre otros hom-

bres, y así la identidad germina en observar al hombre como objeto y asumirse como sujeto. Así, el hombre colisiona con otros hombres o consigo mismo, lo cual me lleva a pensar que la identidad es un asunto de concepciones y miradas, ¿quién mira?, ¿quién me mira?, ¿desde dónde soy mirado? El que es observado puede a bien preguntar: ¿Qué me ves?, e inicia la sociabilidad y con ello la **intención de la mirada**, ¿por qué soy mirado?, y ¿para qué soy mirado?, o ¿para qué miro? y ¿a quién miro? Y con la mirada, en un voyerismo social, se inicia la definición y concepciones de los hombres ante los hombres.

La mirada orienta el sentido de afirmación de algo ante algo y en este juego de miradas, refracciones y reflejos, la identidad se vuelve una constante, pero genera múltiples matices en las relaciones humanas y en las concepciones humanas. En este contexto, valdría la pena preguntar: ¿Dónde se ubica el yo?; **en lo mismo, en mis semejantes o en los otros**, ¿quién define? y ¿quién es el que define?, o mejor dicho, ¿a quién le pertenece la mirada?, ¿al que es mirado o al que mira?, por lo tanto, a quién le pertenece la pertinencia de ser. Con las acciones e intencionalidades de la mirada se diversifica, y la identidad se desvanece como la luz, descompone su unidad en variados colores al atravesar un prisma; así, la mirada y sus enfoques distinguen a la identidad en distintos niveles de ser en el mundo y de las interacciones sociales que se generan.

En el discurso utilizado en los estudios sobre el tema de la identidad, generalmente aparece como referente clave la idea de la diferencia con la persistente aparición de la **otredad o lo otro**, como un inmutable punto central de referencia para sustentar el principio de identidad de una manera incuestionable. Ello supone que si no existe **el otro** la identidad se desvanece por la imposibilidad de comprenderla; sin la existencia **del otro**, se derrumba la identidad. Como ejemplo, tenemos lo siguiente:

El reconocimiento de la alienación por la indeterminabilidad del otro –porque siempre es una presencia que permanece ausente– supone las crisis de indeterminación fundantes del ser humano y de su historia cul-

tural, porque el *Yo* sólo puede ser distinguiéndose de los *Otros*. En este sentido, entender la lógica complementaria entre *el Yo y los otros* es fundamental para comprender toda acción de identidad cultural. Proceso de identificación que ahora sabemos que es un proceso correlativo de distinción.¹

La interpretación de los constructivistas acerca de los otros es una exacerbada utilización de la teoría del psicoanálisis, que a partir del súper yo, el yo y el ideal del yo construyen la identidad de los sujetos. Por otra parte, Todorov menciona que la “identidad nace de (la toma de conciencia de) la diferencia...”.² Entonces, ¿si no existieran esos otros no tendríamos identidad y mucho menos conciencia de nuestra existencia? Todo parece un juego de yo-yo y donde el yo no se sabe dentro de una ubicación exacta en su existencia y su mundo social. Si el yo es definido por el otro, entonces el otro afirma lo que soy y no soy yo quien lo hace; quién me define entonces. ¿Quién *soy*?

Si seguimos en términos constructivistas, entonces asumiremos que el otro o lo distinto a mí hace referencia a lo que yo soy, nulificando la posibilidad de construir mi identidad en el marco referencial del ser desde lo propio, es decir, la percepción que tengo de *mí mismo* sin la presencia o la del otro. En conclusión, al afirmar que construyo lo que soy por la distinción del otro, incapacito mi ser. Esto no puede ser así, en principio porque también el sujeto se piensa y actúa en un orden propio que se define desde su realidad:

La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: “¿Quién soy yo?”. Y esta pregunta encuentra sentido original en el intercambio entre hablantes. Yo defino quien soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en

¹ Gustavo Aviña Crecer, Antropología, identificación e identidad cultural. En Rafael Pérez Taylor *et al.* (Ed.). *Aprender-comprender la antropología*, México, Compañía Editorial Continental, 2000, p. 53.

² Tzvetan Todorov, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, España, Universidad Júcar, 1998, p. 22.

la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes.³

Entonces, las tonalidades de la identidad no son sustraídas con *lo otro*, *lo ajeno* o *lo distinto*, sino que comienza dentro del estrecho vínculo entre el *yo* y *mi humanidad más cercana*.

Lo otro y *el otro* no se conocen hasta que aparecen y antes de aparecerse están fuera de los límites de la comprensión del mundo al que pertenezco, en este sentido, la identidad se vuelve *orientación* y *espacio de lo conocido* y, por ende, de lo que me es comprensible; así, la *pertenencia* es un *acto individual*, es, en tanto una *reacción de la identidad*, el hombre ante las situaciones que le rodean, son las pulsaciones de sus afecciones y experiencias más cercanas, es ahí donde se genera la *afinidad*. Lo extraño es extranjero, lo impuro, porque es un mundo incomprensible por no formar parte de las categorías del entorno y las figuras que nos rodean, por eso lo otro nace de la *diferencia*. Lo *propio* es lo *íntimamente cercano*, lo *vívidamente asequible al ser*, lo otro es extraño y por tal *ajeno*, puede llegar a ser parte del mundo de lo *propio*, pero éste será solamente comprendido. *Lo otro* puede ser experimentado vívidamente, pero no podrá incorporarse en lo *íntimamente cercano*. *Lo otro* siempre será comparación, mas no podrá llegar a formar parte de una pertenencia profunda e íntima. Y en toda esta situación, ¿dónde queda el yo?, ¿dónde queda el nosotros?, ¿dónde quedan los otros?, ¿dónde se construye el ustedes?, y ¿quién es él? o ¿él es ella? Versa el *slogan* de la Dama de las Camelias, que es un bar.

³ Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, España, Paidós, 1996, p. 51.



III

LAS DIÁSPORAS FRAGMENTADAS DE LA IDENTIDAD

III.1. ¿Qué me ves? o espejito, espejito, todo lo que me digas será al revés: identidad, un juego de miradas

Es un hecho innegable la preocupación de los hombres para poder definir y establecer lo que es la identidad. Hay quienes afirman:

El concepto de identidad es una palabra latina derivada de *tauto*, prefijo perteneciente al periodo de la Grecia clásica (del 400 a. C. al año 0 aprox.), que significa lo mismo. Desde la filosofía de Aristóteles y Platón hasta ahora, el sentido de esta palabra ha variado a lo largo de los milenios y se ha aplicado a muy diversos ámbitos de lo humano, pero en general es un concepto que en el terreno de las matemáticas se representa con el signo de = y sirve para denotar igualdad, equivalencia o autenticidad.¹

Hay quienes afirman que “resulta necesario destacar que la identidad es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya

¹ Gustavo Aviña Crecer, Antropología, identificación e identidad cultural. En Rafael Pérez Taylor *et al.* (Ed.). *Aprender-comprender la antropología*, México, Compañía Editorial Continental, 2000, p. 46.

que no hay un ser sino formas de ser”.² Algunos otros asienten en decir que la identidad:

Es el hecho de ser lo mismo. Pero lo mismo ¿de qué? Lo mismo que lo mismo: de otra forma no habría relación de identidad. Así, la identidad es, en primer lugar, una relación de uno consigo mismo... Así, la identidad, tomada en sentido estricto, supone la unicidad: consiste en ser uno y el mismo, y nadie se identifica sino consigo mismo.³

Por lo tanto, en el asunto del concepto de identidad no existe una definición clara y determinada que exprese con exactitud el significado de esa palabra que se devanea en la explicación de lo individual con lo mismo de lo mismo o el consigo mismo; y lo diverso a través de su polisemia en las distintas formas de ser.

Esta dicotomía de la identidad que se da en lo individual como en lo diverso, tiene un contenido que tiene por sentido dar cuenta del *ser es*, por lo que la identidad es la imperante necesidad de una búsqueda del saberse ser. Así, la identidad humana se inicia con *la búsqueda del yo*, entendido como el proceso en donde se manifiestan las cualidades que determinan la existencia y la forma de la existencia del individuo y de todo lo que le rodea para dar sentido al ser del individuo y una explicación del mundo donde se desenvuelve. Empero, tales cualidades deben ubicarse en una categoría y en un contexto, como dice Hurtado: “La construcción de la identidad del sujeto real y concreto nunca acaba mientras éste esté en contacto con otros sujetos reales y concretos como él”.⁴ Hay quienes opinan como Adams, que es gracias al otro que podemos encontrar nuestra identidad, cuando afirma que: “En el momento en que establecemos comparaciones entre el ‘otro’ y nosotros, miramos a aquél, puede que sin darnos cuen-

² Alberto Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI e INI, 1997, p. 42.

³ André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, España, Paidós, 2003, p. 265.

⁴ José Martín Hurtado Galves, *Identidad y lenguaje*, Querétaro, Qro., Escuela Normal Superior de Querétaro, 2005, p. 91.

ta, con la misma lupa moral que utilizamos para nosotros”.⁵ De tal forma, no hay nada concreto y definido en esta búsqueda de identidad, tal parece que el hombre cuenta con diversas dimensiones de coexistencia en el mundo por ser uno con el consigo mismo y otro por tener muchas formas de ser, eso explica la dificultad de definir un concepto último de la identidad.

Se torna complicada la empresa porque al parecer no se puede ubicar en un solo tiempo el movimiento y la ubicación del hombre en un solo punto identitario, ya que en primer orden el hombre en la individualidad es un ser que tiene distintas coexistencias por sus diversas relaciones sociales con otros hombres, en un segundo orden todo inicia dependiendo de la orientación y ubicación del observador, quien establecerá las posturas en la comprensión de la identidad. Sin embargo, todos los hombres como entes individuales son parte de la humanidad, y aun así la humanidad se fragmenta en muchas maneras de manifestar su identidad o maneras de ser.

Para tratar de entender la identidad del hombre, habrá que comenzar a buscarla desde su origen en la naturaleza. Aunque Charles Taylor no aceptaría como fundamento las propuestas sociobiológicas, no podemos negar que el ser humano es un ente que forma y es parte de la naturaleza; por ese motivo se puede concordar con Morin cuando afirma que: “Conocer lo humano no es separarlo del universo, sino situarlo en él”,⁶ por lo que iniciar la comprensión de la identidad del ser humano en la naturaleza, no es alejarnos de él ni desviarnos del tema, al contrario, es ampliar los horizontes del conocimiento con todo lo que conlleva hablar del ser humano.

El ser humano pertenece al género animal, pero es parte de una especie que transformó su entorno natural, y lo complejizó en el mundo de lo social con una definición actuante muy particular en el universo para distinguirse de otros animales, hasta que llegó a entenderse como un ser humano, o si se quiere, como un organismo particular en la na-

⁵ William Y. Adams, *Las raíces filosóficas de la antropología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 429.

⁶ Edgar Morin, *La humanidad de la humanidad*, España, Cátedra, 2003, p. 27.

turalidad que se dio cuenta de su en sí. Esto genera la comprensión de la identidad del ser humano como un organismo propio que es integrante de la naturaleza y lo llevó a comprenderse como hombre y no como una mosca;⁷ por tales motivos, no podemos descartar las propuestas que brinda la sociobiología, ni podemos detenernos en el conocimiento de las acciones humanas con la idea de observar al hombre exclusivamente como un producto social. Ante todo, el ser humano se bambolea en ambas esferas, es integrante del mundo de la naturaleza y participa en un mundo social. Negarle cualquiera de esas dos condiciones sería negarle al ser humano algunas propiedades de su identidad, porque la condición social en principio da sentido a la sociedad en la que vive y no pudo generarse por sí sola, es así como se plantea la posibilidad de la existencia de un proceso entre ambas esferas –natural y social– para constituirse como conocemos al ser humano hoy en día. Entonces, partiré diciendo que el ser humano, en principio, es un ser gregario por naturaleza, porque para sobrevivir siempre ha tenido que vivir con otros seres humanos, y así ha construido la sociedad en donde vive y, por ende, un significado de identidad.

III.2. Identidad humana

La base del ser humano como organismo propio en la naturaleza es la complejidad de sus pensamientos y sus acciones que surgen en un tiempo y en un espacio que no es recordado por el mismo ser humano. ¿En qué momento podemos decir que el ser humano se percató de

⁷ Para amparar lo expresado en el texto, me apoyo en Ernest Cassirer, quien dice: “Representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmersamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay”. Y más adelante comenta: “En el mundo de una mosca, dice Uexkül, encontramos sólo ‘cosas de mosca’, en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo ‘cosas de erizo de mar’”. En *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 45.

sí? Saberlo es difícil, la inconmensurabilidad del tiempo ha borrado la memoria del origen. Difícil es en verdad saber en qué momento el hombre se dio cuenta de su **ser en sí**. Difícil es no caer posiblemente en una metafísica ontológica para saberlo, pero vale la pena intentarlo, pensarlo, jugar con el tiempo, el espacio y los sujetos en su complejidad, en la conjugación de los verbos que han dado origen al hombre como lo conocemos hoy en día.

Probablemente todo aconteció en el mundo de los protohombres, seguramente cuando éstos fueron afectados por dos situaciones: una selección natural y una mutación social. Estas dos situaciones generaron un nuevo proceso que desencadenaría un nuevo orden en el mundo que vivía. Este proceso cambió el rumbo de su dirección natural y de alguna manera su acción natural, detonando otra dirección de *ser* y de *saberse ser*. La consecuencia de este nuevo proceso pudo haber despertado la psique de estos nuevos seres, dando origen a lo que se conoce como proceso de humanización. Con la inserción de este nuevo proceso, los protohombres cambiaron su ruta evolutiva, surgió un tiempo nuevo en el que obtenía del entorno otro mundo de sensaciones, en el cual él era partícipe del actuar con la naturaleza, y no por la naturaleza misma que anteriormente orientaba su existencia; así, este protohombre estaba en pos de su transformación en *homo* y encontró así otra forma de circundar, observar y entender la nueva realidad de su entorno.

Con la identificación de sí, se da el reconocimiento de ser algo distinto y ya no el animal que era; se racionalizan sus acciones y deja atrás el instinto natural que lo gobernaba como único medio de supervivencia. Una nueva conciencia del mundo le permite complejizar su entorno porque empieza a pensarse como sujeto y tomar control de sus acciones, dirigiendo enteramente su propia imagen animal y social.

Posteriormente, este nuevo organismo, fluyendo en las circunstancias en las que incurría y manejando su nueva potencialidad, mudó su evolución separándose del tiempo natural. Quizá, más que separarse, se rebela a los designios naturales; así, el hombre se sobrepone al sistema unificador que da coherencia a la naturaleza, sufriendo las con-

secuencias de sus actos, hasta convertirse en hombre y en organismo particular, porque “el comportamiento animal está ‘vinculado al entorno’, mientras que la conducta humana está ‘libre del entorno’, y por lo mismo es una conducta ‘abierta al mundo’...”.⁸ De esta manera, con la abertura del mundo, el hombre se complejiza iniciando con la desmesura de su existencia, se adueña de su azar y de su incertidumbre porque deja de ser un animal en sí que se adecua al proceso de humanización, en la cual trasciende a un mundo distinto al anterior. En ese despertar de la conciencia de ser, nace un nuevo mundo expresado y conceptualizado humanamente, es decir, se construye un mundo indeterminadamente humano.

En esta parte del proceso, el ser humano define las experiencias de este nuevo horizonte vivencial con las experiencias propias articuladas por la palabra. El mundo se hace discurso y el hombre se hace un ser narrativo. Con el lenguaje articula un universo para sí y en sí. Sin embargo, esto no excluye que el hombre haya perdido contacto con la naturaleza y su animalidad, Xavier Lizarraga comenta: “El primate humano es una especie que sin perder su animalidad [léase: su especificidad bioecológica] introduce en sí, desde sí y para sí nuevas variables y promueve nuevas dinámicas y desórdenes: no sólo cambia, también se innova [revolucionaria]”.⁹ De ahí que este organismo se sobrepone al mundo sin perder su animalidad que ha cargado desde su origen; con la salvedad de percatarse como un sí en sí mismo, que tiende a distinguir las cosas desde una sobreexposición a la naturaleza, porque al ser el hombre un sistema natural que se independiza de los flujos naturales, se rebela a un orden que ya no lo domina en su totalidad; así, el hombre se vuelve una unidad finita (por su animalidad) con potencialidades infinitas en continua transformación (su humanidad), es decir, el hombre es parte del proceso del hombre mismo.

⁸ Erich Coreth, *¿Qué es el hombre?*, España, Herder, 1974, p. 99.

⁹ Xavier Lizarraga Cruchaga, De la antropología física y sus circuitos. Texto derivado de las sesiones del *Seminario: Antropología física y población de la DAF-INAH, 1996-1997*, p. 9.

En estas circunstancias, el hombre comenzó a ordenar el desorden de un mundo que le rodeaba y le era incomprensible y lo llenaba de dudas. Para llenar el vacío de la duda de su ser, se compenetró a un mundo que necesitaba expresarse humanamente, explicando lo más coherentemente, o por lo menos lo más comprensible posible, las razones de su ser dentro de una categoría y un contexto nuevo que él mismo propiciaba. En este sentido, el hombre es un ser superpuesto a la naturaleza que trata de fundir su ser en el *orden de sus ideas y concepciones* para asimilar el universo de una narrativa de metarrelatos hacia su en sí y tener una explicación de su existencia en el mundo.

Ante estos elementos, es sugerente pensar que esta protomemoria narrativa se transmitía, se ejecutaba entre sus semejantes, en lo que debió ser la protocultura, al ser esta transmisión la consecuencia acausal del nuevo acometer de este organismo. El ser del hombre desmesuró su complejidad por sí mismo, ejecutando lo que antes realizaba instintivamente y viviendo bajo las acciones de sus descubrimientos.

Ahora bien, si el hombre es en principio un producto de la naturaleza y es una especie con cualidades bioecológicas, entonces, para expresar su humanización, necesitó continuar la dinámica que le permitió sobrevivir a través de estrategias de adaptación elaboradas por él, y esto lo alcanzó viviendo con otros hombres, por lo que tuvo que mantener una cualidad de especie, lo gregario. Al poder pensarse como sujeto y pensar sus actos, la cualidad de ser gregario fue la causa para adquirir un nuevo saber, que consistía en saberse como ser en sí, y por vivir y convivir con seres semejantes a él, se supo como parte de una colectividad. La adquisición de este saber le otorga la posibilidad de saber de su presencia en este mundo y de ubicarse como parte de algo. Así, de forma masiva, el tiempo y el espacio humano comenzaron a ser momentos discursivos, porque el hombre se percató de que no estaba solo, y en conjunto con sus congéneres iniciaron el andar en esta nueva visión de hombre, a sentirse como un ser en sí, como un *yo individual* y como un *yo colectivo* que lo llevaron a experimentar, a pensarse como organismo y repensar las experiencias propias de este nuevo organismo.

En conjunto, animalidad y psique permitieron al hombre transformar su ser físico y social en la selección natural como en las mutaciones sociales en las que incurría. Todo esto en un ámbito geográfico y natural, es decir, se inserta este organismo como medio y sustento de su propio contexto y elige una manera particular de discurrir en expresar el mundo desde su propio contexto.

Con el tiempo, lo que no tenía nombre comenzó a tenerlo; así, la nueva apreciación de su ser lo llevó a producir una serie de sentimientos, experiencias y cotidianidades propias, logrando que el aspecto físico de un lugar se convirtiera en un lugar adecuado para concretar la materialización de su ser cultural y su sentimiento social. Por todo ello, y porque esta especie floreció en distintos lugares, los grupos humanos diversificaron sus maneras de orientarse en el mundo, obteniendo de la vivencia una historia y una manera de desenvolverse creando la *diversidad* en la comprensión del mundo. De ahí que el desenvolvimiento del individuo en su cultura establece la esencia que determina una realidad a través de una lógica formal y particular. Con todo ello, se heredaron las herramientas físicas y culturales necesarias para comportarse y acometer humanamente como un organismo en sí, pudiendo por fin significarse como individuo y como parte de la colectividad. El hecho de vivir el individuo en colectividad trajo como resultado saberse como un en sí y saberse como otro similar a ese en sí. Lo que en otras palabras viene a constituir el buscar lo común y actuar en común. Vivir actuando en comunidad.

El hecho de ser gregarios motivó en el proceso de humanización un sentimiento de pertenencia y una idea propia de colectividad, que fue implantándose en la vida del hombre al momento en que los miembros de un grupo de primates humanos se reunían por las noches alrededor de una fogata después de haber realizado las actividades diarias. En esas reuniones nocturnas, con la luz y el calor del fuego, proveían en un momento de encuentro un instante íntimo en que se narraban historias diarias, experiencias y pensamientos que se tenían del mundo, *explayaban* en esos momentos sus vivencias compartiendo su fuente de sí a una fuente de sí mayor. En las respuestas

de esas dudas de ser se emancipa un diálogo compartido que confiere la *búsqueda del yo como hombre*, participa también la creación de sus propias afecciones.

Las afecciones individuales encontraban en los albores del hombre sentido en los oídos de los escuchas logrando trascender la afectividad vívida en *vínculos afectivos*, es decir, la experiencia de lo individual se colectiviza en los hombres originando una memoria y un imaginario que da sentido al origen, a las narraciones de los mitos, a la forma de actuar, pensar, reflexionar y sentir en las similitudes y diferencias que se daban en la comprensión del vivir cotidiano, o bien, de la vida corriente. Este expresar vivencial tenía la intención de trascender las formas naturales para perpetuarse como otra especie, grupo o individuo tan sólo por tener la capacidad de controlar su tiempo y su espacio.

El hecho de pensar, sentir y compartir sus aflicciones y en darle valor e intencionalidades a su ser, llevó a esta especie a sobreponerse a la naturaleza y ser rector de su devenir, porque empezó incluso a transformar su naturaleza por medio de mutaciones¹⁰ colectivas (sociales), porque si consideramos que:

Para comprender sucesos evolutivos, el pensamiento que se limita a un marco temporoespacial de orden causal es insuficiente y que es menester buscar otro principio más allá de ese marco. Semejante principio debería entonces darnos la posibilidad de comprender los sucesos aleatorios que están en la base de la evolución, es decir, las mutaciones, como hechos ordenadores.¹¹

¹⁰ El sentido de mutación que se da para este análisis es el propuesto por Etter: “Las mutaciones tienen lugar en el espacio y en el tiempo, pero sus apariciones son fortuitas y, por lo tanto, acausales. Su particularidad dominante es la de que las mutaciones tienen sentido en cuanto a la evolución. Permiten que se desarrolle la evolución y ocasionan un desarrollo que va ‘hacia arriba’”. Hansueli F. Etter, La evolución como continuo sincrónico. En H. Reeves, M. Cazenave, P. Solie, K. Pribram, H. F. Etter y M. L. von Franz, *La sincronicidad, ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 122.

Articular las comprensiones de los hechos y de los pensamientos es la acausalidad de una expresión propia que llevó al hombre a descubrirse como una especie que evoluciona innovando con hechos ordenados por la especie misma, sin ser parte de un orden dictado por las inclemencias del tiempo y del espacio de la naturaleza.

Este nuevo desarrollo de saberse humano fue producido por la liberación del sujeto y de su grupo, como ser natural proveyó al hombre de su sentido de ser un agente social, por ende, inicia la construcción de su cultura, es decir, sus vivencias como un grupo de hombres. Ello fue un factor determinante para experimentar una gran infinitud de vivencias y experiencias, así como una serie de pensamientos relacionados con el funcionamiento del mundo, generando formas y estilos de vida.

Ese desenvolvimiento de liberación del ser humano dio sentido a un *ethos*¹² y una cosmovisión que ordenan el mundo humano que se sustenta en un sistema social que enuncia un orden lógico del mundo, el cual se entiende como:

Un orden lógico derivado de la reducción secular de la experiencia cotidiana a sistemas que explican el cosmos y orientan la acción de los hombres. La racionalidad es el producto de las reflexiones nacidas de las continuas relaciones de los seres humanos con su entorno, de la comunicación social –principalmente de carácter verbal– que es el vehículo de tales reflexiones y una prolongada acumulación de experiencias que se van decantando en principios a los que se otorga valor universal...¹³

El mundo, con esta lógica humana del mundo, adquiere un sentido humano en el cual los distintos sujetos que conforman el grupo adquiere-

¹² La idea de *ethos* que aquí se plantea es la utilizada por Geertz: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actividad subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante su mundo que la vida refleja”. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1992, p. 118.

¹³ Alfredo López Austin y Luis Millones, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2015, p. 15.

ren una forma particular para desenvolverse. El sujeto, por lo tanto, encuentra el significado de formar parte de algo, porque ahí se expresa la significación de ser en el mundo y un sentimiento de comunidad.

Por lo antes escrito, el hombre a lo largo de su devenir se ha establecido como un ser complejo e indeterminado que gira en su eterna búsqueda del yo, domesticando a la naturaleza, regulando sus instintos que sobrepasan un simple contrato social y se vuelve un **vínculo social**, que a diferencia de lo planteado por Rousseau en su *Contrato social*, donde afirma que:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”. Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social.¹⁴

La asociación se logra por la *identificación de afecciones*, es decir, la cultura unifica patrones de ser y da una postura de ser brindando un alma social a la colectividad, ya que “el esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse en la acción política...”,¹⁵ esta acción política es una postura de actuar el yo en colectividad, es una postura ante el mundo que no se da por contrato social, sino que por ser la identidad un asunto moral que no sabe de contratos sino de **vínculos afectivos**, saberse ser como un en sí y como colectividad de ese en sí, entendiendo por esto como un individuo que se enlaza con otros individuos, en los cuales se interrelacionan los sujetos para construir su identidad; en el cual entra en juego el yo y el tú de la comprensión entre los hombres y la composición de un nosotros, del ser que somos y origina una pertenencia social entre iguales.

En conclusión a este proceso de la búsqueda del yo como hombre, se puede asumir que somos tan naturales y sociales como muchos

¹⁴ Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, España, Altaya, 1998, p. 14.

¹⁵ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, España, Paidós, 1990, p. 59.

otros animales, somos parte de los animales que viven en la naturaleza bajo sus leyes y somos tan sociales que nos regimos por nuestras propias elaboraciones, conjeturas, elucubraciones, locuras, razones y sinrazones. Somos parte de una naturaleza que hemos construido y poco tiene que ver con los dictámenes de la naturaleza, nuestro contacto con ella es por relación mimética.

Englobando todos los elementos anteriores, podemos afirmar que el hombre es otro ante la determinación de la naturaleza, se comporta como un organismo propio, con su propia realidad. Esa condición humana sólo pudo lograrse gracias a esa cualidad gregaria que porta por naturaleza, siendo esta cualidad la que da sentido a las relaciones humanas y las formas de ser de un grupo social, y que a su vez da nacimiento a un complejo sistema infinito en formas de procesos que se multiplican en infinidad de sentidos, generando la diversidad humana y configurando lo que llamamos cultura para dotar a una sociedad particular de un alma social conocida como identidad y produciendo las características del grupo humano o sociedad donde se habita.

III.3. Identidad social

La gregariedad propicia la vida en sociedad, y la sociedad, a diferencia de la naturaleza, es un universo humano que genera una gran fuerza de gravedad en la cual los individuos no pueden escapar de su matriz humana y social más cercana, o si se quiere más íntima. No pueden escapar de esa fuerza por ser la relación más directa del hombre con su mundo y con hombres afines a ese mundo que viven e interpretan en la vivencia de lo cotidiano para generar la confianza de vivir en un mundo conocido, significado y compartido desde el pasado, para dar cuenta del presente y dirigirlo al futuro. De ahí, desde la cotidianidad, se obtiene el orden y la seguridad de ser, ya que “la disciplina de la rutina ayuda a construir un ‘marco formado’ para la existencia mediante el cultivo de un sentimiento de ‘ser’ y su distinción

del ‘no ser’, elemento esencial para la seguridad ontológica”.¹⁶ Esta fuerza social es unificadora porque cohesiona al grupo y es a su vez conservadora porque tiende a encerrar a los individuos dentro de marcos referenciales compartidos que dan sentido a la *conformación de una mismidad* sustentada en la *afinidad de ser*.

Es en esa posición de afinidad donde los hombres desarrollan la comprensión de su hacer y actuar en su mundo, es decir, los individuos de una sociedad o grupo social hacen gala de su **pertenencia** al placentero universo de lo *propio*, un mundo pensado desde lo que se es y es vivenciado desde lo que soy o somos, de tal manera que concierne a un mundo que nos pertenece porque experimentamos con un mundo humanamente compartido; pero también, el mundo experimenta con nosotros para otorgar un sentido de ser en la experiencia de los hombres que conforman cualquier sociedad o grupo.

La fuerza de gravedad del universo social intenta sujetarnos en una misma concepción del mundo, nos crea una coraza, nos marca desde la infancia en un aquí y en un ahora, en un tiempo y un espacio, en una existencia común, en donde ser y pertenecer se vuelven indisociables, porque desde la sociedad o desde nuestro grupo humano más cercano se construye la lógica del mundo donde nos desenvolvemos y del cual iniciamos nuestro lenguaje y el diálogo con los que nos rodean (recordemos que somos seres gregarios y además seres narrativos); por tales razones, la cultura es el pináculo de una simbolización conceptual producto de una complejidad de la cual no podrá escaparse, porque en la cultura el ser humano encuentra la imagen de un alma social que lo cobija y le permite participar y ubicarse tranquilamente como parte de un algo, de un contexto que no le es desconocido, es el acometer en lo cotidiano, y en una herencia en la cual se han conformado los marcos referenciales¹⁷ para ser considerados parte de un grupo humano.

¹⁶ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad*, Barcelona, Península, 2000, p. 56.

¹⁷ Se entiende marco referencial siguiendo la propuesta de Charles Taylor: “Un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido es-

Los marcos referenciales son eso, referencias que nos ligan en un actuar y pensar en común, en desenvolvernos de una manera particular, así lo plantea Taylor:

Lo que esto ilustra es el vínculo esencial que existe entre la identidad y una cierta clase de orientación. Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario.¹⁸

Más que vínculos esenciales, estamos ante *vínculos afectivos* que nos expresan el ser y el deber ser desde el ángulo de lo común, de una herencia social en la que se marcan los valores íntimos de nuestro grupo o sociedad.

Los *vínculos afectivos* son el baluarte de lo que somos a través de la memoria del pasado y las acciones y concepciones del presente expresados hacia el futuro, que se manifiesta en nuestro acontecer cultural. Por tales razones, la cultura es el pináculo de una simbolización conceptual producto de la complejidad humana de la cual ningún hombre podrá escaparse, pues la complejidad queda marcada porque hace del espacio la reproducción del tiempo en el cual se aprende aprendiendo de las generaciones anteriores, y se enseña enseñando a las generaciones futuras, presentando una manera de ser en la mismidad del grupo. Así se forja la consonancia del devenir de una memoria que sustenta el proceso de humanización del hombre como una especie de agente cultural que sostiene el vínculo afectivo de lo propio en un *ethos*, porque la memoria es un exceso mental repleto de experiencias y traslada todo relato al mundo de lo tangible, ya que “la memoria es el acto de recordar actos o sucesos acaecidos tiempo atrás. Esta representación se produce mediante un código de significación en imágenes y signos, produciendo los parámetros que le permitan al sujeto

piritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido”. Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, España, Paidós, 1996, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

social descubrir sus acciones”.¹⁹ Por lo que la memoria es un intento por mantener vigente la esencia de un grupo y sostiene a la identidad social por medio de la reproducción guardada y remarcada en un imaginario de experiencias, saberes y afecciones pasadas en el actuar presente. La memoria, por tanto, es el recuerdo de esos referenciales que orientan los *vínculos afectivos*, porque la memoria es el recuerdo factiblemente realizado y procura mantenerse vivo para no perder la significación imaginada por el grupo humano donde se nace.

La memoria intenta no perder su lugar preponderante, sin embargo, algo se olvida, algo se transforma porque el tiempo sigue su curso y el hombre se mueve siguiéndola en su continua dinámica social. Aun así, los cambios se realizan en consonancia con los marcos referenciales para que puedan participar en las estructuras de la lógica del mundo en el que se vive; así, todo cambio debe asimilarse bajo la connotación de lo establecido, si es que se quiere permanecer para llegar a formar parte de la vida del grupo, para integrarlo como elemento cotidiano. Ese cambio traerá consecuencias, los marcos referenciales transformarán las relaciones humanas y el orden del mundo tal cual lo conocemos; sin embargo, será parte de un mundo futuro, lo cual demuestra que la identidad es continuidad porque perdura la necesidad de sentirse apegado a algo, y a su vez, es transformación porque en el sentido del apego, lo bueno y lo malo se transforman.

III.4. Somos muchos en una sola diáspora: la búsqueda del yo y de un nosotros

Aunque la sociedad se observa en su generalidad como un orden claro y establecido, no significa que esto sea así, cuenta con fracturas que le permiten accionar dinámicas propias de transformación interna. La sociedad o el grupo humano, como ya se ha mencionado, están compuestos por individuos que viven gregariamente en una misma

¹⁹ Rafael Pérez Taylor, *Entre la modernidad y la tradición*, México, Universidad Autónoma de México, 1996, p. 32.

orientación y comprensión del mundo, y aun teniendo los mismos, marcos referenciales que nos llevan a experimentar y codificar el mismo contexto, no significa que todos los individuos de un grupo humano piensen y realicen las cosas de igual manera.

El mundo donde vivimos es de todos, pero no todos lo viven y conceptualizan de igual manera y bajo una misma forma de ser. Las acciones humanas son lenguaje, y como todo lenguaje, es inacabado como los sujetos y el grupo mismo, de tal manera que:

La cuestión del yo está ligada a la naturaleza frágil de la biografía que el individuo “suministra” acerca de sí. La identidad de una persona no se ha de encontrar en el comportamiento ni –por más importante que ello sea– en las reacciones de los demás, sino en la capacidad para *llevar adelante una crónica particular*. Para mantener una interacción regular con los demás en el mundo cotidiano, la biología individual no puede ser del todo ficticia. Deberá incorporar constantemente sucesos que ocurren en el mundo exterior y distribuirlos en la “historia” continua del yo.²⁰

De tal forma, la sociedad es el conjunto de historias individuales que dan sentido al grupo humano o la sociedad.

Los *yos* se articulan platicando y materializando las experiencias de su vivencia, porque la vivencia es lo que se experimenta en torno a nosotros mismos y en el encuentro con otros seres humanos. En primera instancia, la vivencia en torno a nosotros mismos es el inicio de la identificación de *la búsqueda del yo individual*, siendo el cuerpo vivo el mecanismo que permite darnos conciencia como sujeto. Por lo anterior, el cuerpo es la materia orgánica de conocimiento y el cúmulo de sensaciones de mi mundo cercano, porque a través de él se integra la sensación, el sentimiento, la intuición de saberme como ser vivo y distinguirme como sujeto. Es ahí donde se gesta el primer proceso de identificación, porque el cuerpo: “Es un poco de materia organizada, y especialmente la que nos constituye; sería el objeto cuyo sujeto soy

²⁰ Eric Dunning, *Introducción a la sociología y a la argumentación filosófica*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 57-58.

yo”.²¹ Por eso el hombre le ha dado sentido al conocimiento del cuerpo a través de la historia,²² porque gracias a ese conocimiento el hombre se conoce como organismo en sí, es decir, como un ser vivo que se piensa y se siente, se asimila a sí mismo por sensaciones, procesos biológicos y sentidos, con el cual va marcando o matizando sus características propias y más íntimas con las experiencias que el cuerpo le brinda, así el hombre se integra al mundo y adquiere un sentido, ya que como materia viva plasma su proceso de identificación:

Como un fenómeno, más que una especie, no sólo como organismo vivo o como estructura morfoatómica (*soma*) en un devenir evolutivo y a través de ciclos de nacimiento, reproducción y muerte, sino como un organismo en devenir, producto de un cuerpo y una corporeidad proyectada hacia una trascendencia...²³

Que puede transmitir valores e intencionalidades por vivir en un sustrato psíquicoafectivo.²⁴ Siendo esto así, el cuerpo es el punto inicial de la configuración del yo con la experiencia del sentir la vida y experimentarse a sí mismo. El hombre no se hace sujeto si no se produce una afirmación del yo que lo identifique. Con la vivencia, el sujeto piensa y expresa la reflexión de su en sí.

La exploración hasta aquí planteada nos explica que somos un conglomerado de átomos y células con vida propia, que en conjunto

²¹ André Comte-Sponville, *Diccionario filosófico*, España, Paidós, 2003, p. 131.

²² Juan Comas refiere que: “La preocupación por conocer al hombre, sus características físicas, sus variaciones y modalidades, tanto internas como externas, es tan vieja como su humanidad misma”. Juan Comas, *Manual de antropología física*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 13.

²³ Xavier Lizarraga Cruchaga, De la antropología física y sus circuitos, Texto derivado de las sesiones del *Seminario: Antropología física y población de la DAF-INAH, 1996-1997*, p. 9.

²⁴ El autor antes mencionado considera que el sustrato psicoafectivo son: “los procesos y las capacidades que transforman sensaciones en sentimientos, produciendo dinámicas y lógicas endógenas y nuevas perspectivas, dinámicas lógicas endo/endógenas de captación, asimilación, percepción, interpretación, apropiación y utilización afectiva del entorno...” *Ibid.*, p. 10.

dan vida a un cuerpo humano, son ellas las que sienten el exterior, son ellas las que nos dan los flujos de información y cualidades necesarias para existir en un punto específico dentro del universo; durante ese proceso, estamos ante una recíproca relación materia con materia en donde experimentamos al mundo y el mundo experimenta con nosotros. Pero no somos sólo materia con posibilidades evolutivas, también actuamos y deliberamos, por lo que hay algo más en esta acción de interacción con el mundo, porque existe un alma como la entendía Aristóteles: “Las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos los casos”,²⁵ e igualmente afirma que “las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin”.²⁶ Por ello, esa alma permite distinguimos como algo, y como ese algo nos desenvolvemos con nuestras propias afecciones.

Las propias afecciones tienen una relación inicial que se desenvuelve entre el cuerpo y la materia externa; es decir, la conexión con el mundo sensible se gesta en la primera esfera para la búsqueda del yo y la consumación de una identidad personal viva y vivenciada. Sin embargo, el cuerpo solamente nos conecta con el mundo, pero es al momento de discurrir como hombres cuando se profundiza su relación con lo material, adquiriendo un cuerpo humano que participa en un mundo que es definido por el sujeto que se sabe fuente de sí. El ser humano codifica y explica el mundo a través de su lenguaje, de su mundo propio, de sus propias afecciones, comprendiendo de esa manera su alma humana. Es así como el sujeto se identifica como tal y se hace consciente como fuente de sí particular; en esta definición de ser se configura una individualidad distinta a todas las demás, no hay otro ser semejante o distinto a él. Sin embargo, el sujeto, como fuente de sí, forma parte de una especie animal que ha sobrevivido por su

²⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, digitalizado por LIBROdot.com, p. 18.

²⁶ *Idem*.

cualidad gregaria, conformando a través del tiempo distintos grupos humanos en la esfera terrestre.

El sujeto, al formar parte de una colectividad para mantener viva la especie, lo hace compartiendo sus experiencias vivenciales con sus semejantes, que en conjunto configuran una *unión referente* de afectividades como una forma de hacer y saberes experimentados por individualidades que encuentran empatías de comunicación que se reducen a una sincronía social, porque la sincronía es:

El proceso de individuación, la realización del *vir unus*, del *antrophos teleios* suponen la singularidad del alma realizada [...] y de un alma que representa, sin embargo, lo que hay que llamar el alma del mundo. Mejor aún, el alma singular es el alma del mundo, por más que el alma del mundo esté a su vez presente en la multiplicidad de cada una de las almas singulares.²⁷

Así, con la sincronicidad, el alma de un individuo se traspasa a otras almas para conformar el alma social y, en consecuencia, a una fuente de un yo más amplio que da sentido al mundo por medio de las expresiones individuales colectivizadas, que construyen el dinámico mundo cultural y la recreación social de sus ejecutantes. Con lo expuesto, el problema de la identidad se vuelca ahora en el bucle de la relación entre *el yo* y *el tú* para generar el horizonte vivencial de afectaciones mutuas para identificarnos en un nosotros

La vida del hombre no puede ser totalmente individual, porque ningún ser humano puede vivir en la soledad de su existencia, siempre necesita de su cultura y su grupo humano o sociedad, el apego a algo, ya que del apego a ese algo depende la continuidad de la especie y la continuidad y transformación de las experiencias que dan cuenta del mundo cercano.

²⁷ Michel Cazenave, Sincronicidad física y biología. En H. Reeves. M. Cazenave, P. Solie, K. Pribram, H. F. Etter y M. L. von Franz, *La sincronicidad, ¿Existe un orden a-causal?*, Barcelona, España, Gedisa, 1993, p. 61.

El yo es fuente de sí, pero también forma parte de algo más amplio, en esa dirección el mundo se vuelve sentimiento hacia lo que le es *afín y semejante*, en donde pueda el yo discurrir sin el tormento de no saberse sólo y pueda compartir su existencia en los marcos referenciales conocidos para poder mantener el vínculo afectivo de un diálogo y una comunicación directa en la comprensión de un grupo humano, una mirada análoga es lo que lo distingue:

Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de “identidad” al ofrecer respuesta a la pregunta “¿Quién soy yo?” mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de identidad de alguien, incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora.²⁸

La orientación y ubicación de saberse en el mundo como un grupo humano particular, o tan sólo un grupo humano, ya que al anteponerse el particular ante otro particular distinto hace referencia a lo *otro*, es el continuo encuentro con la memoria de una cultura determinada para generar la identidad y los sentimientos de saberse a través de esa semejanza un pueblo entre particulares afines. Así, el ser humano posee distintos conceptos que fundamentan modelos discursivos idóneos que fundamentan los modelos discursivos de su existencia de ser, sus valores y sus expresiones.

Lo anterior se pernea en la memoria dando cuenta de su situación humana en el mundo, con ello detona una variedad de acciones a distintas circunstancias dentro de contextos definidos en la manera de establecer una *afinidad* en los miembros del grupo. La memoria, entonces, es un modelo que se convierte en el instrumento del yo para la ordenación de una identidad, que viene a ser el aglutinante de esa lógica del mundo, que se acciona en una narrativa discursiva en el marco de los comportamientos humanos. El orden de esa lógica articula los

²⁸ Charles Taylor, *Las fuentes del yo*, España, Paidós, 2005, p. 52.

sentidos sociales expresando, justificando o amparando el acometer de sus acciones, porque la identidad, al ser discurso, es juez y es parte, ya que dicta las razones por las cuales los seres humanos accionan su comportamiento, que son explicados con base en constructos sociales, y es parte porque da cuenta del ser en la consonancia de una misma realidad. Por ser la memoria el sustento de las acciones humanas, la identidad es en todo caso el alma social de los individuos, sin ella no podría generar el yo de un grupo cultural que nos compenetra a la afinidad de la semejanza de un nosotros en la confirmación de un alma social que es la identidad misma.

Al plantear a la identidad como el alma social que se articula por la creación de los discursos de la memoria como aglutinador de un grupo humano o una sociedad. Es la memoria quien marca las directrices que hacen que las individualidades humanas actúen conforme a una misma idea que los signifique, y especifica la idea de una manera *ideal de ser*. Esta relación humana conlleva una visión de homogeneidad que se articula en la fórmula ser *humano/contexto* y ello hace de la identidad un universal, pues aglutina la negación de los particulares humanos que viven en su esfera social y lo envuelve en una masa uniforme que vaga en su mundo por el universo, matando en su discurso la posibilidad de sujetos individuales.

El problema en la definición de ese nosotros y la perpetuidad de los vínculos afectivos surge con la inserción o creación de nuevas concepciones del mundo y nuevas dinámicas culturales que devienen en la creación de los nuevos conceptos, que a su vez rearticulan nuevos modelos de interpretación de su mundo social, cambiando el orden de la memoria. La memoria en ese sentido se reinventa en los devenires de las necesidades contextuales, explicando las razones del ser y del deber ser, llevando a un plano moral y ético que limita los comportamientos de los miembros del grupo y al mismo tiempo los justifica sus acciones. La construcción de nuevos conceptos trae como consecuencia la transformación de los marcos referenciales del mundo de un *nosotros* para la comprensión de ese mundo social a dis-

tintas escalas: el individuo y su contexto, individuo-contexto/individuo-contexto y el contexto ante un contexto opuesto.

Redondeando la idea, es en ese acometer humano llamado cultura donde se forja una memoria que mantiene la estructura lógica del mundo y enmarca una gregariedad propia; ahí se guarda el conocimiento de las ideas, las experiencias y las expresiones que han permitido a los grupos humanos ser lo que son. Así, la identidad se ha constituido como uno de tantos instrumentos que sirven al hombre para dar cuenta de su ser social.

La cualidad de la *identidad como instrumento* es la de regular el comportamiento del hombre a través de la memoria. Sin embargo, la identidad posee en principio dos cualidades: *la universalidad* y *la parcialidad*. La identidad es un marco de referencia universal para el ser humano que le permite estructurar socialmente al sujeto dentro de un deber ser y una connotación de ser; en esa dirección, el ser humano va en búsqueda de este *universal* para instaurarlo socialmente dentro de un grupo humano, ya que la identidad como *instrumento* puede ser entendida como la comprensión de la relación de un ser humano con otros seres humanos semejantes o afines para mantener su sistema gregariamente social.

Aunque la identidad es un marco referencial que tiene como función ser un instrumento homogeneizador, sólo es universal en tanto que la poseen todos los grupos humanos, pero su cualidad parcial se detona en tanto que no determina un fin último, porque sólo se aplica como estructura ideal de un grupo determinado. Es un *mecanismo* que intenta limitar a los sujetos en una sola explicación de ser en la forma ideal de ser en comunidad. Así, la identidad es un universal parcial, por ser una contingencia de las dinámicas particulares en la especie humana. En esencia, es un universal de estructura continua, pero en forma es discontinua porque se construye y se ejecuta a partir de distintas prácticas y experiencias vivenciales, rearticulándose y reinventándose en distintos momentos y contextos.

III.5. Las diásporas se disipan: el nacimiento de la diferencia: la presencia de los otros

El problema de la identidad se complica al momento de considerar que existen distintas culturas y distintas formas de memoria; en efecto, si todo es ordenado desde la afinidad y la semejanza ¿qué importancia hay en una manera ideal de ser si todos somos afines y semejantes? Es aquí donde la identidad genera conflicto cuando se enfrentan distintas formas ideales de ser, porque la identidad como ese modelo universal de estructura continua se parcializa rompiendo el orden de la homogeneidad humana. La identidad entonces, como universal, se desgarran en particularidades dentro de contextos propios y ajenos, dentro de contextos, tiempos y espacios determinados.

Desde el origen del hombre, los grupos humanos viajaban con sus marcos referenciales como fuentes de sí entre lo visible y lo invisible para explicarse con esta fuente de sí como parte de un mundo propio y un mundo natural; proveyendo de tal forma un sentido a su cualidad gregaria y social, permitiéndoles comprender o tomar conciencia de sus sentimientos y emociones con los cuales pudieran generar un mecanismo de identidad en el cual pudieran reflejarse dentro de un sistema lógico de apropiación y compenetración de lo que es su mundo social y humano. Este mecanismo de identidad es accionado cuando un ser humano con otro ser humano similar comparten una comunicación basada en un precipitado de contrastes que son articulados en una unidad sígnica que hace de una semejanza una afinidad con la cual se identifican y pueden dialogar bajo las categorías de un lenguaje común.

Con la identificación del diálogo, el individuo con otros semejantes a él se da el reconocimiento de ser algo compartido y se percata de su propia forma de ser, su deber ser y su expresión humana en la forma de una sociedad o grupo concreto con características propias. Esto articula un ideal de ser hacia el interior del grupo, sujetando a individuos a través de vínculos afectivos dentro de un universo social que los orienta, define y cobija con su fuerza en su propia razón de ser.

Sin embargo, por más fuerte que sea la atracción de la fuerza de gravedad de esa matriz del universo social en donde los individuos viven la sintonía de un mismo mundo y una pertenencia al mundo de lo propio que es compartido con seres afines o semejantes. Un mismo mundo de experiencias en un contexto determinado que se funden en la acción de las costumbres y las tradiciones que sustentan la cotidianidad de ser.

La fuerza social de la identidad es unificadora, porque reúne a los miembros del grupo en marcos referenciales definidos, y es a su vez conservadora, porque no acepta la individualidad de los individuos que conforman el grupo o sociedad. La fuerza social de la que se está hablando tiende a disminuir aún más porque cada individuo tiene una visión del mundo, experiencias propias, diferentes vivencias que se dan en parte por experiencias y afecciones individuales, otras, por lo que se vierte en nosotros por el ámbito social y algunas más porque se comparte un mismo contexto, una historia, una memoria, es decir, aun cuando vivimos en sociedad y con marcos referenciales definidos, la sociedad tiene vida hacia su interior. El hombre individual y el hombre social viven indisolubles en una sociedad que nunca ha sido ni podrá ser un orden absoluto. La sociedad o grupo cambian reorientando la visión del mundo que es infinita, porque la sociedad es dinámica y cambia como cambian las concepciones sociales; por lo tanto, la sociedad es dinámica, tiene vida propia, movimientos e historias que se modifican porque la sociedad está integrada por el tiempo de la existencia de seres humanos relacionándose con seres humanos. Seres humanos que piensan seres humanos para dar sentido a su grupo o sociedad.

Las visiones y las experiencias humanas dialogan con un lenguaje en continua transformación, sus concepciones chocan en la comprensión de la realidad social de los ejecutantes para la conformación de una lógica formal. Las concepciones de estas experiencias colisionan en la comprensión de la realidad social de sus ejecutantes para la conformación de una lógica coherente y ordenada de su mundo. Es en la confrontación donde se articula un proceso coexistencial –no siempre de manera simétrica– de las experiencias individuales y sociales;

donde a través de este proceso la verdad de ser no se alcanza, la veracidad ni se asoma porque es suprimida por otra en un mismo tiempo y espacio, y es así como surge la diversidad. Por lo anterior, el hombre a lo largo de su devenir se ha establecido como un ser complejo e indeterminado, natural como socialmente, por ser él mismo parte de su propia transformación. Ante estas circunstancias, en la búsqueda del yo como hombre social y no como individuo social, se manifiestan esas transformaciones que gestan diferencias proyectadas hacia el interior del grupo en distintas identidades que se confrontan en identidades más amplias a la esfera social en donde se desenvuelve un grupo de individuos.

Esto último no sólo se realiza en un solo grupo o sociedad, también es una dinámica social que se realiza entre sociedades o grupos humanos ajenos a los marcos referenciales de otro grupo o sociedad, ya que todos los grupos y sociedades humanas forman parte de la identidad humana, pero no todos los grupos humanos son iguales; en consecuencia, se produce la diversidad humana, y no sólo eso, sino es la diferencia quien distingue a esa diversidad. Cada grupo o sociedad humana cuenta con sus ideales de ser y sus marcos referenciales, por lo tanto, el *otro* o la *otredad* son parte del mundo, pero no de un mundo profundo de lo propio de otros grupos o sociedades. En esta dirección, la identidad se cierne en un problema más con la presencia del *otro* por ser la igualdad quien sustente la identidad, sino que se adentra a otra esfera social, que se da de manera independiente y tiene como sustento la diferencia, en lo ajeno contra lo semejante.

Se puede cohabitar lo ajeno en lo propio, el otro puede ser parte de lo otro, pero jamás será integrante de otro. Tales son las razones por las cuales la identidad en su análisis social la otredad y la afinidad cuentan con acciones distintivas, porque es cuando aparece el *otro*, el ajeno o el extranjero, cuando se amplía el problema de la identidad, y entramos a las complejidades en las relaciones humanas en donde el *tú* y el *yo* se conjugan con ellos o ustedes encerrando problemas en la comprensión de un *nosotros* y un *ustedes* como partes integrantes de la humanidad.

Visto el problema de la comprensión de la identidad entre un nosotros y un ustedes, todo parece indicar que la identidad tiene distintas esferas para su análisis, todo depende del lugar donde se ubique la mirada, ya que ésta puede viajar desde lo más amplio como la identidad humana, hasta lo más pequeño que es el individuo; puede ir desde una identidad social al interior, como una identidad que sale de su contexto social y entra en esferas más amplias en relación con el otro. Siendo así, se puede esclarecer que la identidad es un marco referencial del ser que tiene como función social ser un instrumento homogeneizador y, en este sentido, tiene una cualidad universal en tanto que todos los grupos humanos lo poseen; pero a su vez, la identidad es parcial en cuanto es un mecanismo particular porque se detona, en tanto que no determina un fin último en el ámbito humano, porque sólo se aplica como universal en una sola estructura ideal de ser de un grupo o sociedad determinada.

La identidad es en sí un mecanismo humano que intenta limitar a los sujetos en una sola explicación de ser en la forma ideal de ser en comunidad. Así, la identidad es un universal parcial por ser una contingencia de las dinámicas sociales particulares en la especie humana. En *esencia*, es un universal de estructura continua, pero en *forma* es discontinua porque se construye y se ejecuta a partir de distintas prácticas y experiencias vivenciales, rearticulándose y reinventándose en distintos momentos y contextos. Esta cualidad de la universalidad parcial de la identidad informa, entonces, que existen distintos niveles para la construcción de la identidad, ya se han abordado algunos de ellos, como:

- ***La identidad de la humanidad***, la cual expresa que todos los seres humanos cuentan con un origen común producido por el orden acausal de procesos naturales y sociales, en donde la cualidad gregaria permitió la sociabilización del ser humano. Durante este proceso evolutivo se constituyeron varias razas y distintas formas de explicar el mundo; sin embargo, todas comparten el proceso de humanización. Esto es ***Ser humano/Naturaleza***.

- **La identidad social** se construye por marcos referenciales que dan sentido al saberse ser parte de una comunidad, que a través de vínculos afectivos sustentados en una memoria crean en sus miembros un sentimiento compartido de ser, es decir, construye un sentimiento de pertenencia a un mundo común. Que se resuelve en la fórmula *Ser humano/ Contexto*.
- **La identidad individual** es la búsqueda de un yo que tiene en su haber una identidad social, sin embargo, es un ser particular que piensa y actúa sobre la sociedad a través de experiencias propias proveídas por el entorno social y circundante. Dialoga con individuos semejantes, aun siendo otro su mundo personal y la perspectiva de su sociedad. En caso de haber conflicto, éste se da en un lenguaje compartido con lo semejante, lo cercano o lo común, esto es: *Ser humano/Contexto-Ser humano/Contexto*.

En sí, esta parte compleja del análisis sobre la construcción de la identidad tan sólo permite acercarnos a la esfera de lo afín, lo semejante, lo común o la mismidad; pero cuando entra en acción **la otredad**, lo otro o lo ajeno, se proyecta otra esfera en las relaciones sociales y genera nuevos campos de análisis sobre la identidad producidas por la **diferencia**.

La diferencia provoca inconvenientes en las relaciones sociales, porque si fuera sencillo entender la diversidad humana, ¿por qué entonces la multiculturalidad y la pluriculturalidad son un problema social, si todos los seres humanos son integrantes de la humanidad? Claro está, entonces, que este problema acerca del *otro* hace evidente otros canales y nuevas esferas en el análisis de la identidad. La identidad adquiere fórmulas nuevas, que son:

- **La Intercontextualidad social**, la identidad se determina en el proceso de relaciones humanas donde intervienen dos o más identidades en una sociedad (encuentro de referentes y vínculos sociales diferentes). Demarcado de la siguiente manera: *sociedad/ sociedad*.

- ***La Intercontextualidad mundial***, que se da en la relación de una sociedad con otra sociedad y parte de una construcción política del Estado por parte de los intelectuales (encuentro entre naciones): *contexto/contexto*.

La relación de dos o más identidades en una misma sociedad estimula roces que no siempre permiten la integración hacia un sistema de identidad gregariamente social.

El sentido gregario pierde significación ante el sentido social porque hay muerte y desconocimientos de ciertos grupos ante otros grupos. De ahí que surge la necesidad de inventar conceptos para dar cuenta de esta realidad, tal es el caso del concepto de multiculturalidad, que en la visión de Sartori: “El prefijo ‘multi’ del culturalismo no sólo dice que las culturas son muchas, sino también supone que son variadas, de distinto tipo”.²⁹ Esta situación del multiculturalismo es entonces muchas identidades que convergen en un mismo espacio, es decir, muchas memorias culturales ajenas entre sí que se articulan e interactúan desde sus particularidades intentando compartir un mismo espacio desde distintas posturas de ser y un deber ser, en donde cada grupo manifiesta sus particularidades identitarias ante otras particularidades ajenas que intentan cohabitar en el mismo complejo social, pero jamás podrán ser una identidad semejante o afín. En estas acciones sociales es donde se presentan este tipo de roces sociales entre otredades dentro de un mismo complejo social, la identidad se convierte en cada una de las particularidades sociales en una ideología, ya que la identidad se antepone como una conciencia al mundo y una conciencia hacia el ser y deber ser del individuo o grupo en relación a su mismidad que los hacen afines, con la finalidad de proveerlos de una afirmación o reafirmación en la confrontación con lo *otro* o el *no ser* social que le rodea. En esta confrontación de roces, el Estado es el mediador de las luchas ante las diferencias, y con su poder se apropia o inventa los elementos

²⁹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, España, Taurus, 2001, p. 70.

que han de dar significado a la identidad de esta variedad de grupos culturales para otorgar una semejanza de ser. Tal es el caso de Estado Unidos, en donde existe una diversidad cultural que se solapa en una sola dinámica de Estado. Así, las minorías no quieren olvidar o dejar de ejercer el sentido de su memoria y actúan en consecuencia, exigiendo los mismos derechos que aquellos de “origen inglés” sin comportarse como tales, sin tener la intención de cambiar el orden cultural de residencia. Cada grupo social hace gala de sus elementos culturales y son sello de distinción en los momentos de relacionarse. El Estado, en cuestión social, no sabe cómo actuar y definir tal situación sin afectar la diversidad de los grupos culturales que lo componen; esos mismos grupos no pueden cambiar su orden cultural, porque tienen una historia y una memoria. Por tales razones, la multiculturalidad se vuelve un asunto político, ideológico y racial, más que un asunto cultural, porque: “En todo caso, el tema, que es la fuerza del multiculturalismo, se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama: una alianza que potencialmente transforman las fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria”.³⁰ Así, las minorías se suman ante su relación ante el Estado, sin embargo, al final todas las minorías, aunque luchen en conjunto, son diferentes; y por otra parte, el problema se mantiene al querer ser considerado en un territorio ajeno como un individuo o grupo originario y ser al mismo tiempo extranjero.

Otro rasgo característico de este asunto de la multiculturalidad es que no existe una memoria histórica compartida que permita tolerar las diferencias culturales, a diferencia de muchos países latinoamericanos que aceptan la diversidad cultural que se agrupa en un mismo espacio, constituyendo en esta amalgama una nación pluricultural, en donde también existen problemas con la diferencias; sin embargo, cuentan con la capacidad de dialogar como semejantes gracias a una memoria histórica que los unifica, aun en el mismo conflicto y con la diferencia.

³⁰ *Ibid.*, p. 71.

En otra realidad de la esfera de la identidad, está la relación entre las naciones. La identidad en este proceso rompe sus fronteras ampliando sus dinámicas y se compenetra en ámbitos más amplios, considerándosele como uno de los factores que desordena al sistema mundo, en el cual dos o más espacios o contextos distintos intentan legitimarse uno sobre el otro; en este sentido, la implicación epistemológica se inscribe en el ramo de construcción **contexto/contexto**; tal es el caso del choque de civilizaciones, en el que la identidad que los aglutina comparte rasgos más amplios en su definición. Así, la identidad desde este enfoque produce una fractura en el sistema planetario; al respecto, Huntington plantea que los problemas del mundo son un asunto que nace de las diferencias culturales: “El tema central de este libro es el hecho de que la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la pos-Guerra Fría”;³¹ no obstante, su análisis ubica a la política como el elemento que forja la identidad. Pero la identidad construida políticamente surge sólo por la necesidad de amparar y matizar una ideología de la diversidad, que afecta la comprensión del mundo global. Es un hecho elemental que intenta abanderar el respeto irrestricto de las diferencias y reivindicar igualitarismos; ello se aprecia cuando afirma que “la gente usa la política no sólo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad”.³² Por lo que se puede entender, el autor ubica a la identidad como un sistema que no tiene que ver de fondo con la cultura, sino que ésta se define por la política, en tanto que su concepto de identidad es ideológico más que cultural.

Con los elementos ya planteados se puede percibir que el tema de la identidad contiene muchas teorías para una sola práctica, estableciendo el inicio de una fractura de la identidad como modelo universal totalizador y dejando observar más su sentido parcial. El problema

³¹ Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, México, Paidós, 2002, p. 20.

³² *Ibid.*, p. 22.

de la identidad toma mayor realce si se establece que el conocimiento es una invención del hombre, y si a ello sumamos que el hombre se sobrepone a la naturaleza, entonces tenemos que al igual que el individuo se separó de la naturaleza, el individuo puede separarse de la sociedad, ya que, aunque la identidad es una forma ideal del deber ser, es a final de cuentas una invención, una ilusión proveniente de la memoria, es una forma de implementar un saber para saberse dentro de un ser social particular. Al respecto, Foucault menciona:

Las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad tiene una historia.³³

Así planteado, la identidad, como instrumento forjador del yo cultural, se virtualiza, toma distintos matices, sin embargo, es también poseedor de cambios. Lo que mantiene con vitalidad este saber es su capacidad de configurarse como una narración que se experimenta en lo social, manteniendo un ideal de bienestar colectivo que da alma al mundo social. Este instrumento configura a los sujetos en un orden que se sustenta en un ser y un deber ser; se gesta por medio de la memoria porque ésta es la parte activa de este instrumento, ya que permite recordar, y si recordar no es vivir, es reproducir, es mantener vigente en un recuento los elementos que han constituido las prácticas y experiencias del grupo.

La memoria forja la consonancia de un ritmo en el proceso de humanización del hombre, articulándolo en la naturaleza como un agente cultural y social. Con esta capacidad de recordar y reproducir, se mantiene en vigencia el revivir en el presente, las experiencias pasadas que han permitido al grupo seguir en el planeta y sostener el

³³ *Ibid.*, p. 14.

vínculo con un *ethos*, con una cosmogonía y una cosmovisión, ya que “el pasado existe en medida en que le sirve al presente; al registrar el pasado para después revivirlo y extraerlo del olvido, éste se regenera en un discurso que marca el presente bajo algún propósito en la vida social...”.³⁴ En este sentido, la memoria es un intento por mantener vigente la esencia de un grupo por medio de la reproducción guardada y remarcada en un imaginario de experiencias y saberes pasados en el actuar del presente. Con todo ello se heredan los elementos culturales necesarios para actuar en el mundo, siendo el fin último el significarse como individuo y como parte de la colectividad. El hecho de vivir en colectividad trae como resultado saberse como un en sí y saberse como otro similar a ese en sí mayor. En síntesis, la racionalización del sujeto consigo mismo y su entorno natural y social es lo que se denominará identidad y su parte activa es la memoria, que se ve reflejada en experiencias y prácticas culturales.

La construcción de la identidad tiene en sí misma un alto grado de sistematicidad que le otorga una cualidad dual: por un lado es el instrumento cultural que se crea en la intimidad de cualquier grupo y no necesita de los intelectuales para adquirir coherencia; y por otro lado también es un mecanismo ideológico que sirve para reconfigurar y reorganizar políticamente a las sociedades. La primera se vive, se reproduce y busca la mismidad; la segunda se inventa y legitima para explicar y justificar la diferencia.

La identidad se refuerza como un instrumento que permita establecer un yo, pero como mecanismo ideológico funciona sólo cuando es necesario distinguirse del resto de las poblaciones humanas, y es cuando la política adquiere sentido porque ya no es necesario explicar el yo como diferente o desde la diferencia. Como ejemplo está lo que afirma Florescano en relación con el Imperio mexicano para diferenciarse de otros pueblos y afirmar su superioridad:

³⁴ Rafael Pérez Taylor, *Entre la modernidad y la tradición*, México, Universidad Autónoma de México, 1996, p. 241.

Lo que ahí se narra (Códice de Viena) no es una historia dinástica, sino la memoria histórica del grupo o la nación étnica, junto a la historia de sus gobernantes. El relato de las hazañas del soberano, que antes resumía la historia del reino y de su pueblo, se ha convertido, debido al surgimiento de nuevas realidades sociales y políticas, en el relato de los orígenes, identidades y hazañas de la nación étnica.³⁵

A partir de esta idea, la identidad como mecanismo se gesta por los intelectuales, quienes son los responsables de desmenuzar sus elementos, y reinventarlos manipulando la memoria para darle fines políticos según sus intereses.

Al ser la identidad un instrumento y un mecanismo que actúan para dar sentido a una sociedad, se convierte en juez y parte porque posee en la práctica elementos que pueden ser culturales o ideológicos. Ahora bien, si enfocamos la identidad con un carácter dual: como un instrumento y un mecanismo, entonces estamos ante un fenómeno ético, porque es la manera en que los sujetos dan cuenta de su en sí, adquiriendo conciencia a través de la vivencia dirigida. Al ser la identidad un fenómeno ético dirigido, tiene distintas formas de articularse según sea el contexto y la intención de la mirada, dependiendo las miradas será el mundo del que se hable. La identidad es algo que nos vincula para perpetuarnos en la gregariedad. Al reconocer la orientación de la observación de los vínculos afectivos y sociales, tenemos que en esto de las relaciones sociales son muchas las formas de vivir en sociedad y, en consecuencia, son muchas las formas y maneras de orientar la intencionalidad de la mirada para reconocernos dentro de la humanidad.

³⁵ Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación*, México, Taurus, 1996, p. 146.



IV

LAS DESVENTURAS DE UN MUNDO ANTÍPODA: EN POS DE UNA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

IV.1. La aparición de algo nuevo que no sabe de su definición

Realizar una reflexión de la identidad sin objetos y sujetos no tiene sentido. El término identidad es de intensa manifestación significativa porque involucra muchas variables y muchas definiciones dentro de sí; es una palabra en constante movimiento, se adecua a las necesidades mismas de los seres humanos que se desenvuelven en un continuo devenir.

Pensar la identidad es adentrarse a una reflexión íntima y colectiva. Por tales motivos, cuando surge la reflexión en su vasto sentido el tema de la identidad nos invita a colocarnos en un lugar y en un tiempo que dé cuenta de nuestro punto de encuentro con el mundo y nuestro mundo, con el mundo de otros y los otros mundos, fomentando la vista de nuestros ojos, hacia nuestra propia mirada. La identidad, por lo tanto, es una fórmula de desarrollo conceptual, matemático si se quiere, porque involucra variables, y si se prefiere, puede llegar a tener tintes místicos, porque su fundamento está en las relaciones furtivas que se dan entre múltiples vectores que dan cuenta de nuestra pertenencia en el universo. Pensar en la identidad es centrarnos en el juego mismo de las afecciones, sensaciones, sentimientos e intencio-

nes que nos incitan a participar en las esencias verbales de las miradas humanas para explicar una razón de ser. La identidad es entonces la consecuencia de infinitas lucubraciones, sustentadas en innumerables ecuaciones para justificarnos como seres que ocupan este planeta.

Entre los factores que posibilitan los resultados de estas ecuaciones hay ciertas variantes que se centran en el término de identidad: yo, tú, él, nosotros, ustedes, ellos, los otros, aquéllos; afines, semejantes y diferentes; iguales y desiguales; estos elementos o pronombres problematizan la incógnita de un ser y un no ser. Por eso, cuando el término hace su aparición, nos encontramos en un tiempo y lugar dentro de este actuar multivectorial de las miradas que son producto de las acciones del vivir diario para reconocer la asimilación de la existencia, es sin duda la ubicación de un ser, y su explicación en el mundo y ante su realidad. Sin embargo, reflexionar de manera viva el término de identidad es plantear un sujeto que va en búsqueda de su comprensión y su interacción en el mundo, ante la incansable pregunta de saberse ser, es decir, la incansable búsqueda del yo en relación con todo lo que le rodea a ese yo.

La identidad es la gran duda de la definición del ser humano, es saberse como un organismo propio y entender sus interrelaciones, pero siempre la identidad será una constante duda, porque su definición es diacrónica y sincrónica, es tan sólo puntos de encuentros, y por lo tanto, de procesos de relaciones humanas que intentan dar cuenta de una presencia de ser. La identidad nos marca que somos algo. Sin embargo, por ser algo y estar en continuo movimiento dentro de un contexto y en relación con otros contextos, la importancia de la identidad no está en su definición, sino en el sentido de su definición, sustrato en el cual podemos afirmarnos y apropiarnos del mundo, como, a su vez, tener una manera de pertenecer en el mundo. Con la construcción de la identidad, los seres humanos definen su acometer como organismos propios desde una comodidad de ser. El problema radica en la existencia de muchos seres, muchas definiciones y comodidades de ser en el mundo, saber cuál es la óptima es imposible, ya que cada una cuenta con su propia lógica de ser y pertenecer en el mundo. Por todo

ello es importante intentar esclarecer cuál es la forma de ser y pertenecer en un mundo propio y ajeno. Es así como existe el caso concreto de “Latinoamérica”, que no ha llegado a establecer una postura de ser ante sí y ante los demás; vive en las dinámicas sociales de lo propio y lo ajeno, pues no logra descifrar el encuentro con su mundo y su relación con el mundo de los otros.

Cada uno de los países que conforman “Latinoamérica” vive en la desolación de un naufragio en la isla desventurada de la razón, porque no tiene una definición clara, no ha logrado ajustar los marcos referenciales que le permitan encontrar la geometría que les pertenece desde una visión y valores propios. Carecen en primera instancia de una mirada interior que les provea de los mecanismos necesarios para apropiarse de su mundo y pertenecer en el mundo como parte de una humanidad más extensa. Por otro lado, Occidente ha negado la posibilidad de su existencia y de relacionarse con el mundo bajo sus propias dinámicas.

El infortunio de “Latinoamérica” es no saber cómo nombrar al conjunto de países que lo conforman. Hay quienes proponen que debe llamarse: Hispanoamérica, América Ibérica, América Latina o Latinoamérica, sin embargo:

Algunos intelectuales han señalado que incluso denominaciones como “América Latina” son problemáticas. En realidad, nos dicen, la América Latina no existe. Sólo existe un grupo de países con sociedades muy diferentes que, considerados en conjunto, no tienen nada en común. La denominación “América Latina”, tal como “hispano” o “latino”, ha sido un nombre impuesto por personas o grupos de personas para quienes es conveniente aglutinar a los países o pueblos de esa parte del mundo, y usualmente el proceso que subyace en este acto es la dominación y la explotación.¹

¹ Jorge J. E. Gracia, *Identidad hispánica/latina*, México, Croma/Paidós, 2006, p. 46.

Por su parte, Valdivia refuerza esta idea al afirmar:

Aplicar el vocablo “Latinoamérica” al conjunto subcontinental ubicado al sur de Estados Unidos enfrenta asperezas e inconvenientes que son, si no insalvables, sí pletóricos de dificultades. No obstante, el vocablo se aplica. Pongamos así las cosas: no hay otro objeto en la realidad al que podamos nombrar ciertamente como Latinoamérica. Que sea esta una “realidad en ebullición” no desmerece que se le pueda denominar de tal modo.²

Sean cuales fueran los términos que se utilicen, ya sea Hispanoamérica, América Ibérica o Latinoamérica, para denominar al conjunto de países que conforman parte de un territorio continental llamado América, nos indica claramente la carencia de una terminología propia que defina a éste con una intencionalidad que surja del común acuerdo y desde lo propio, sin embargo, nos incita a comprender que son un grupo de países que aun con la falta de una definición buscan o utilizan un nombre para diferenciarse de otros países que conforman el continente americano,³ y nos habla también de que entre ellos observan una semejanza o afinidad. Nos explica también la necesidad de encontrar el punto equidistante que los conforme en una unidad con marcos referenciales que se engloben en una totalidad de un mundo particular y los ubique como parte del universal humano. Sin estos elementos cualquier grupo humano no puede desenvolverse en un mundo ameno y con sus cualidades propias.

Parece ocioso negar una identidad propia tan sólo por considerar que carece de definición un grupo territorialmente demarcado, pero no es así, la definición es una apropiación y una manera de hablar del ser. El nombre indica y configura las relaciones de los seres humanos, los coloca en puntos y tiempos específicos con marcos referenciales y éticas particulares, ya lo menciona Gracia:

² Benjamín Valdivia, *Ese lugar imaginado*, Azufre y Azafrán [en prensa], 2005.

³ Aquí se hace referencia a los países del norte como son Canadá y Estados Unidos que no son considerados como países que integren las realidades e identidades latinoamericanas.

En suma, un nombre nos dice algo y, por ese motivo, puede ser peligroso. Un nombre es un mensaje para otros; es lo que queremos que el mundo piense. Un nombre es una etiqueta que ponemos en las cosas; puede ser un distintivo honorífico o una mancha de vergüenza.⁴

Y además afirma: “Los nombres sirven para categorizar el mundo porque van acompañados de conceptos, esto es, de las maneras en que pensamos sobre las cosas y las propiedades que les atribuimos. Los conceptos son ventanas hacia el mundo”.⁵ Entonces no es tan ocioso iniciar la búsqueda de una definición para encontrar la identidad de un grupo humano, porque dependiendo del nombre, que es un parámetro de identificación y una referencia íntima y colectiva hacia lo propio y lo ajeno, será la definición misma de los sujetos que se sujetan a ese nombre. El nombre indica quiénes somos, cuál es nuestro mundo y cuál es nuestra relación con el mundo el pensamiento de nuestro hacer como seres existentes.

El problema de definición de un nombre es la primera semejanza que comparten los países de “Latinoamérica”. Es un problema que nos viene de origen, un origen que nos persigue hasta nuestros días y dificulta nuestra comprensión como integrantes de un “subgrupo continental”. La condición de origen de “Latinoamérica” forma parte de nuestra esencia y se clava incisivamente en la historia, que reiteradamente se vuelve un presente a los “latinoamericanos”: el famoso y controvertido *encuentro de dos mundos*. Este problema no sólo se centra en el pasado, sino también en el presente ante el encuentro de “Latinoamérica” y Occidente. Así, el problema de origen tiene su inicio en un proceso de *apariciones* entre varias culturas (civilizaciones precolombinas, negros, españoles, portugueses, ingleses, franceses y otros tantos que llegaron a estas tierras) que interactuaron para dar sentido a algo humana y socialmente nuevo.

⁴ Jorge J. E. Gracia, *Identidad hispánica/latina*, México, Croma/Paidós, 2006, p. 64.

⁵ *Idem.*

Las diferencias dialogaron entre acuerdos y desacuerdos, en guerras, conquistas, alianzas, defensas y la constitución de definiciones ante lo nuevo y ante el concepto mismo de la humanidad. Se articularon distintas lógicas del mundo, se confrontaron identidades y concepciones de sujetos, se crearon nuevas identidades y nuevos sujetos, Chomsky nos dice que:

No hay duda de que hubo un encuentro de dos mundos. Pero la expresión “descubrimiento de América” es evidentemente inadecuada. Lo que descubrieron fue una América que había sido descubierta miles de años antes por sus habitantes. Así pues, lo que tuvo lugar fue una *invasión* de América, una *invasión* por una cultura muy ajena.⁶

Aunque este autor este de acuerdo como muchas otras personas en que se dio un “encuentro” de dos mundos, es importante tratar de entender cuál fue el proceso del encuentro de miradas, más allá de una *invasión* o conquista que dolorosamente sabemos que existió, sin embargo, hubo algo más profundo que cambió la orientación del orbe: el fin del fin de los mundos, con esto quiero decir que llegó a su fin la idea territorial del fin del mundo.

Ante los hechos históricos, preferiría hablar de una aparición de mundos que se contactaron e interactuaron, ya que el mundo precolombino y el mundo español reconocían mitos y leyendas de los confines del planeta, que se rompieron en el momento en el cual se aparecieron azarosamente unos con los otros, generando una misma impresión de desconcierto. La planicie terrestre se convirtió desde entonces en una esfera, se unieron los límites del planeta y se descubrió que el fin del mundo se encuentra en otro lado; por lo tanto, no fue propiamente un encuentro, realmente fue un contacto con lo desconocido, porque los españoles intentaban llegar a las Indias, que por cierto ya eran tierras conocidas y por ello bien podría hablarse de un encuentro entre dos conocidos.

⁶ Noam Chomski, *América Latina*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 22.

Los primeros aventureros españoles que retaron al fin de su mundo llegaron a otro lado, nunca se arribó a las Indias. La aparición entre españoles y grupos precolombinos –dos grupos desconocidos entre sí– provocó el contacto con las diversas lógicas del mundo que había en el territorio americano y en el pensamiento de los aventureros. Ello ocasionó el verdadero problema de la relación, ya que se hizo evidente el desconocimiento entre ambas culturas; lo que posiblemente originó esta presencia fue un contacto entre quimeras, unas provenientes de la imaginería antípoda (pensadas por los occidentales) y otras nacidas ante la presencia de lo desconocido (en las culturas precolombinas). Así pudo iniciarse en ese tiempo y en ese espacio una relación entre “dioses” y “salvajes”, entre “hombres” y “bestias ambiciosas”, generando desde esas visiones una superposición de mitos y leyendas.

Las creencias de ambas partes provocaron una interacción de cosmovisiones y cosmogonías, dos maneras de ser que intentaron dar cuenta de su ser y reformularon la forma de su ser. Lo desconocido se hizo conocido, los mitos y leyendas se confrontaron, se sobrepusieron y se dio el dominio de una sobre la otra; también se mezclaron componiendo la tonalidad de un nuevo lenguaje que se puede considerar como el *origen social de un nuevo mundo*. Es de esta forma como comienza la complejización de las definiciones o la **vacuidad** de lo que actualmente se conoce como “Latinoamérica”.

La desconcertante aparición de lo otro ante lo otro forja la confrontación del contacto de un mundo sobre otro mundo para desencadenar un enfrentamiento de mitos y leyendas, haciendo surgir nuevas palabras y nuevas definiciones de ser el ser humano en el mundo. Considerando esta situación, el orden de la memoria cambia los significados en los relatos y las narraciones de la mirada hacia lo semejante o la afinidad hacia el mundo de lo propio; aparece en el contexto de lo conocido una anomalía desconocida que tiene como propiedad ser otra cosa, otro tipo de ser humano. Con estas presencias que se miran nacen nuevas expectativas a la par que nuevas propiedades, en la significación de saberse ser, porque:

Ante el “otro” mundo, la pregunta es siempre la misma ¿cómo llegar a él?, y sobre todo: ¿cómo regresar a él y contarles a los demás lo que se ha visto? Ni del paraíso, ni del infierno puede el hombre volver porque es mortal; es indudable que sólo los seres superiores a los hombres pueden emprender tan singular viaje para traer el conocimiento que allí se oculta.⁷

Lo oculto se vuelve entonces narración y una reconstrucción del entorno, consumando al mundo en una fábula,⁸ del predominio de lo que debe ser realmente contado a los demás para generar el enriquecimiento de una memoria imaginada.

Mito sobre mito fue la verdadera lucha de conquista, pero en esta lucha el español ya poseía una idea del otro a través de su imaginaria del salvaje, para el español la afrenta no era ante seres humanos, sino ante salvajes; Roger Bartra en su libro: *El salvaje en el espejo*, nos explica que este grupo cultural contaba en su haber con la idea de la existencia del otro representado en la imagen del salvaje,⁹ por lo tanto, para ellos lo otro o la diferencia les era conocida de manera metafórica o imaginaria y era, por lo tanto, asimilable dentro del contexto de su mundo.

⁷ Gil González, Formas de proyección y representación del conocimiento en el siglo de oro. En <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/gonzaprodi1.htm>, Madrid, marzo, 2000.

⁸ Por “función fabuladora” se entiende, como lo plantea Bergson, en las palabras de Augé: “Concibe la función fabuladora como la producción por el residuo de instinto que subsiste, al término de la evolución, en torno a la inteligencia de representaciones imaginarias que sirven como contrapeso a esta misma inteligencia cuando amenaza con romper la coherencia social”. En Marc Augé, *El genio del paganismo*, España, Muchnik, 1993, p. 25.

⁹ Roger Bartra relata de la siguiente manera esta relación del otro en la forma del salvaje: “El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado como ser salvaje y bárbaro –contrapuesto al hombre occidental– ha sido un reflejo –más o menos distorsionado– de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores”. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM y Ediciones Era, 1992, p. 8.

Los pueblos en el mundo indígena contaban con otra realidad, no había un referente conceptual de “salvaje”, se hablaba de chichimecas como pueblo bárbaro, sin embargo, a diferencia del salvaje español, estos chichimecas eran representaciones vivas, mas no imaginarias. Los pueblos precolombinos que dieron vida a lo que se conoce como Mesoamérica tenían una explicación y relación cósmica del mundo, su otredad –hasta donde las interpretaciones históricas y arqueológicas nos dan razón de ellas– eran sus dioses, los cuales eran alimentados con sacrificios humanos y rituales relacionados con el cultivo para mantener su manera de existir y el sustento continuador de su existencia. Por otra parte, el constructo imaginario precolombino contaba con mitos y leyendas de una deidad hecha hombre, que fue Quetzalcóatl, un hombre blanco y barbado, el cual deja a su pueblo y promete regresar.

Estas concepciones distintas acerca de *lo otro* son vectores importantes para la comprensión del surgimiento de un mundo nuevo, ya que distinguiendo las relaciones entre estos seres que comienzan a conocerse y a mantener sus diferencias, esta interrelación de conocimiento concluye con la conquista de los pueblos precolombinos por el pueblo español; Todorov menciona como relación histórica que: “Cortés entiende relativamente bien el mundo azteca que se descubre ante sus ojos, ciertamente mejor de lo que Moctezuma entiende las realidades españolas”.¹⁰ Así, el pensamiento español del salvaje le proveía la facultad de relacionarse por la capacidad de tener la visión dualista: “civilizado” y “salvaje”, esta situación les otorgó a los españoles una ventaja cognitiva en relación con los otros, y fue una desventaja al mundo cosmogónico precolombino en donde su otredad eran sus deidades, y por tales motivos se condujeron ante los otros bajo el régimen de sus marcos referenciales y los españoles eran vistos como presagios y profecías que daban una nueva orientación a su mundo, porque los españoles eran vistos como dioses. Por lo tanto, entre estos dos grupos existían percepciones propias y, por ende, dis-

¹⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 2003, p. 137.

tintas formas de relacionarse con los otros en función de sus propios marcos referenciales y sus concepciones del mundo y del ser.

Los españoles eran vistos como dioses, mientras que los grupos precolombinos eran vistos como salvajes. Estas connotaciones conceptuales daban propiedades a lo otro y otorgaban el poder proceder desde su mundo propio:

Las cosas han cambiado un poco desde Colón, quien [...] capturaba indios para completar una especie de colección de naturalista, en la que tenían su lugar al lado de las plantas y los animales [...] En aquel caso, podríamos decir que el otro se veía reducido al estado de objeto. No es éste el punto de vista de Cortés, pero los indios tampoco han llegado a ser sujetos en sentido pleno, es decir, sujetos comparables con el *yo* que los concibe. Más bien, los indios ocupan en el pensamiento de Cortés una posición intermedia: son efectivamente sujetos reducidos al papel de productores de objetos [...].¹¹

Dos contextos y dos miradas de concepción ante la diferencia, dos mundos nada semejantes en su visión de ser humano, los grupos precolombinos intentaban asimilar la otredad dentro de su contexto y como parte de su mundo, era una búsqueda de comprenderlos dentro de su semejanza; los españoles antepusieron su mundo accionando su particularidad ética al ámbito político, en la cual utilizaron las herramientas identitarias a través de su imaginario como una identidad ante la diferencia, tornándose ésta en una ideología, en donde la idea de ser un grupo “civilizado” le daba predominio sobre los “salvajes”, generando entre minimización y exaltación la interacción de dos concepciones del mundo, motivando a los españoles a conquistar lo que para ellos era el nuevo territorio y el dominio conceptual del mundo y del concepto de ser de los pobladores de dicho territorio.

El resultado del predominio español hizo emerger una nueva condición humana en el mundo, la conquista fundó el punto de encuentro

¹¹ *Ibid.*, p. 142.

que dio al proceso la posibilidad de crear nuevos sujetos, otro mundo, un mundo nuevo y con ello una reconfiguración de la memoria y una nueva identidad. Desde entonces fuimos los otros, “los salvajes”.

La consumación de un nuevo mundo no pudo quitar a los pueblos de este territorio el estigma de seres inferiores que se vierte con la idea preconcebida del “salvaje”. La conquista es el principio del proceso que da vida a “Latinoamérica”, una vida nada alentadora para su suerte. La conquista como proceso sigue las acciones de su devenir. En dicho proceso se articularon e interactuaron nuevos factores a su desarrollo existencial, los españoles y los pueblos precolombinos entraron en los ajustes de un contexto nuevo en donde las semejanzas y afinidades añejas desaparecieron, fueron partícipes de una nueva dinámica en la configuración social que se estaba constituyendo. Se mezclaron cuerpos y fluidos, cosmogonías, políticas, economías, etcétera.

Ante el surgimiento de nuevas dinámicas sociales, nacieron nuevos sujetos que andaban en pos de nuevas identidades que fluctuaban en el proceso continuo de la conquista para poder definir la novedad de este mundo. Los que eran en el pasado, ya no eran en su presente, los dominantes eran dominantes en esta creación de sujetos, pero poco a poco dejaron de ser pertenecientes a Europa. Este territorio sufrió las inclemencias de su propio devenir creando nuevos valores, nuevas afecciones, nuevos sentimientos en los conquistadores. Era otra la manera de sentir la pertenencia, otro era el sentido de afirmación hacia el interior y otro era el cuestionamiento proveniente del exterior. Un mundo nuevo en pos del sentido que le otorgue una definición propia en los márgenes de los cambios que se venían suscitando. Este nuevo mundo contaba con una acción propia como colonia de España, sin embargo, era al mismo tiempo parte de la Corona española. El horizonte de este nuevo mundo bamboleaba su autenticidad de ser como ente concreto bajo esta disyuntiva entre ser parte de algo y no ser parte de ese algo.

La mezcla fue el pretexto o justificación idónea y lo que empezó a separar a la Nueva España de la Corona española y de Occidente en

su conjunto. El intercambio y apropiaciones de valores y marcos referenciales entre los múltiples pueblos que compartían un tiempo y un espacio nuevo que generaba un nuevo contexto humano. Fueron estas las condiciones del proceso las que iniciaron la distinción de este nuevo pueblo, porque se inició la codificación de un nuevo lenguaje y un nuevo orden del mundo. La mezcla no sólo fue social, también fue una socialización de lo biológico, se constituyeron castas en las cuales los individuos, según la mezcla racial, obtenían un lugar y actividades determinadas dentro de la sociedad, produciendo distintas identidades humanas en un solo territorio. La desigualdad social y biológica empezaron a ser su distinción como pueblo, porque no era una desigualdad económica exclusivamente, sino que el trasfondo de esta distinción eran los elementos culturales que se vertían en esos momentos. La diversidad cultural fue entonces, para el nuevo mundo, su distinción que adquiriría su sustento en la construcción de su propia memoria y la búsqueda de una definición propia de pertenencia que se generara desde el aquí y se distinguiera de contextos alejados. Entre encuentros y desencuentros germina una nueva conciencia de ser en una Nueva España, ya no era España, y mucho menos un mundo salvaje. El nuevo mundo fue para el exterior y para el interior un nuevo sentido para lo propio y lo ajeno. Es en este momento de la historia donde surge uno de los fundamentos más importantes para la creación de una definición sustentada en un mestizaje, donde la mezcla es el referente explicativo para saberse como un en sí particular y se sabe cómo otro a través de un nuevo sujeto denominado *mestizo*.

El mundo americano se abre a otra dimensión social y humana. Para Bonfil Batalla, entre otros, el máximo exponente y fundador de esta nueva dimensión del concepto y sentimiento de mestizo fue Garcilaso de la Vega, de ahí que la idea fuera apropiada y siga siendo uno de los discursos más recurrentes de los intelectuales y pensadores de este problema para definir el alma de la “Latinoamérica” hacia sí misma y hacia los otros. En efecto, ante las disyuntivas de ser y no ser de los habitantes del nuevo mundo, se necesitaba realizar la búsqueda de una identidad que sustentara la semejanza y afinidad de un en sí

mismo que tuviera como resultado un nosotros y por concomitancia la propiedad de un somos.

Asumir que “Latinoamérica” es mestiza y que es precisamente eso lo que la identifica, es un gran error, porque Garcilaso de la Vega en efecto encuentra en su búsqueda la propiedad del nombre mestizo, pero su búsqueda es en primera instancia en el marco de su condición como mestizo, su búsqueda principia desde un contexto personal para ser en el mundo y conocer su pertenencia en el mundo, es decir, se considera mestizo desde una búsqueda individual del yo. El encuentro con ese yo fue asumido por otros semejantes que buscaban una mismidad de ser que diera cuenta de su realidad, y la propuesta de Garcilaso se asumió como una ideología de distinción y un mecanismo para valorarse en una identidad, pero el mestizaje no es suficiente para definir a los sujetos que dan expresión a “Latinoamérica”.

El mestizaje no fue simétrico, al contrario, fue una connotación social asimétrica porque llegaron después varios pueblos que se sumaron al proceso histórico de este universo, no sólo hubo españoles, también portugueses, llegaron africanos; por otra parte, algunos pueblos precolombinos mantuvieron sus costumbres y tradiciones ancestrales, ello contradice el sentimiento de homogeneidad, la idea de mestizaje se convierte en una idea falaz para demarcar el alma social de “Latinoamérica”. No es posible que la idea del mestizaje sea nuestro sustento de su definición. En efecto, este subcontinente es pluricultural, su unidad es un conjunto de contextos que se articulan con otros contextos dentro de un mismo territorio, no existe por lo tanto un contexto propiamente mestizo, ni mucho menos una concepción unificadora desde el punto de vista cultural. “Latinoamérica” comparte entre los países que la integran un mundo particular que tiene como base una esencia pluricultural, ésta es una semejanza que unifica a este conglomerado de países que no saben cómo definirse en una unidad ante la diversidad que los sustenta y los define. “Latinoamérica”, ante este proceso histórico que le da un origen propio, aun no encuentra hasta nuestros días la manera del significado de ser desde nuestro punto de encuentro con el mundo y nuestro mundo.

Desde el origen de “América Latina” siempre hemos sido los otros, los dominados y los dependientes. Somos salvajes sin comillas y sin tapujos, porque siendo salvajes seguimos siendo definidos desde la otredad. De ahí que seguimos pensando que la mejor civilización es la del otro, seguimos ocupando en el mundo el lugar de creadores de objetos, humanos a medias para el otro, seguimos siendo la maquila y el explotado porque se nos coloca en una jerarquía mundial de un lugar socialmente de atraso, a comparación de otro mundo que se afirma desarrollado. Ante tales situaciones históricas que nos acompañan hasta hoy día, no hemos podido plantear la mismidad del ser “latinoamericano”. De ahí nuestro problema con nosotros mismos, con nuestra semejanza y nuestra afinidad y nuestro problema con el mundo.

La historia se vuelve el oprobio de “Latinoamérica”. La historia nos remarca que llevamos a cuentas desde el origen la interacción de culturas precolombinas y europeas, por lo cual, pensar a este subcontinente implica pensar en dos planos al unísono: en “Latinoamérica” y Occidente, o bien en la mismidad y en la otredad; por ello, esta dualidad nos aleja de nosotros mismos y nos centra en el plano social, económico y político que no es propio, porque se quiere participar como igual ante los países “civilizados” y ante esto surgen tres preguntas: ¿cómo hemos de participar en un mundo que es distinto a cómo somos?, ¿cuál es nuestra identidad con el mundo? y ¿cuál es la identidad entre nosotros?

La historia insiste en reafirmarnos una carga que llevamos por herencia desde el origen, propiciando que no podamos encontrar, aun desde lo propio, una definición clara de actuar en el mundo como lo que somos. Se nos ha negado la mirada hacia el interior y solamente vemos el exterior como el marco de referencia por excelencia. Hemos aprendido a vernos como otros sin poder expresar eso otro que somos. No existe aún una mirada perfecta de nuestro ser y, por lo tanto, no hemos podido comprender al sujeto latinoamericano.

Los otros han impuesto en nosotros un concepto distinto de lo que somos y podemos llegar a ser por derecho propio, y nosotros nos de-

jamos llevar pensándonos con una razón que no es la nuestra para encontrarnos. Debe aprenderse a pensarse desde el fuero interno y darnos el nombre que consideremos adecuado, porque con el nombre que nos imponemos será el sujeto que viva en su mundo propio y podrá participar en la historia universal como un particular desde la comprensión de su realidad. No se puede continuar pensando y conceptualizándonos desde nuestra historia como una serie de hechos para darnos una identidad, porque el problema no está en definir ese mundo nuevo en el que seguimos viviendo si consideramos a la historia como hecho verdaderos, sino más bien, lo que se propone es entender el sentido de ese proceso histórico desde el marco de seres concretos:

Lograr entender lo que han significado estos 500 años no es simplemente conocer la historia; es conocer los procesos actuales. Creo que el movimiento solidario debe tratar de llegar, por sí mismo y por los demás, a entender estos hechos y a establecer una base desde la que sea posible entenderlos sincera y humanamente por primera vez.¹²

Nuestro problema se acentúa desde el momento en que no tenemos una historia clara desde donde iniciar nuestro pensamiento, porque Todorov afirma que: “La historia ejemplar ha existido en el pasado, pero el término ya no tiene el mismo sentido ahora que entonces”.¹³ Tampoco nos podemos distinguir y dar una identidad desde el mundo indígena, porque, como asienta Guy Rozat: “El del pasado americano es un indio muerto, un indio desaparecido desde hace tiempo. Por ello no puede protestar, no puede venir a clamar su identidad”.¹⁴ Tal parece que: “Si América Latina y México quieren un futuro diferente, tendrán que construir, entre otras miles de cosas, un discurso histórico cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus

¹² Noam Chomski, *América Latina*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 24.

¹³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 2003, p. 264.

¹⁴ Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales*, México, Universidad Veracruzana-INAH, 2002, p. 23.

habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora”.¹⁵ Siendo esta la situación de “Latinoamérica”, posiblemente somos desde la razón y desde la visión histórica de tipo occidental tan sólo una invención, pero desde lo más profundo de nuestro ser existe una realidad que permite percibirnos, saber nuestras afecciones por lo que sabemos lo que somos, pero el problema radica en que no sabemos cómo decir lo que somos, por lo que se puede afirmar que tenemos una identidad silenciosa. Es así como el problema filosófico que resalta es: ¿Cómo puede observarse una persona desde dentro como un otro, y cómo puede ser definido?

IV.2. La vacuidad del antípoda: la búsqueda de una definición y un sujeto

Desde que existió el conocimiento de unos (occidentales) y *los otros* (Latinoamérica), siempre *hemos sido los otros*, los salvajes o los bárbaros que hay que civilizar. Aún en nuestros días perduran aquellas añejas discusiones precoloniales y coloniales que se cuestionaban sobre la ética espiritual de los pueblos que aquí vivían con la pregunta: ¿Tienen estos seres alma o carecen de ella? Para aquellos que afirmaban la existencia del alma en estos individuos, eran para ellos buenos salvajes, asumiendo a su vez con esta concepción que tenían el don de la razón, sin embargo, nunca la supieron emplear o dirigirla para alcanzar el grado de civilización; para los que negaban la existencia del alma de los habitantes del nuevo mundo, argumentaban que no contaban con la razón y por lo mismo deberían servir al mundo de la civilización como bestias de carga porque carecían de civilización. Ese mismo mal, nada más que con otras categorías, nos sigue acompañando, ya que hoy en día, en un imaginario mundial, se habla de primeros, segundos y terceros mundos, como categorías de un orden mundial para distinguir a unos países de otros por su grado de desa-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 22 y 23.

rollo; siendo el primer mundo el que es el más civilizado o desarrollado e intenta imponer la dirección de la razón de un deber ser a los otros dos planos de desarrollo. Así, sigue perdurando en un inconsciente bien consciente la imposición de lo que se debe ser en los caminos de la civilización; además, el primer mundo intenta ponderar con afirmaciones que su universo es la universalidad de la humanidad.

“Latinoamérica” no cuenta con una civilización para el mundo de Occidente que tenga la calidad de un alma propia, porque ella sólo puede ser proveída y afirmada por las categorías de los *otros*, por aquellos que han instaurado un pensamiento en donde: “Se creía que los modernos mecanismos de dominación unificarían irreversiblemente el mundo”;¹⁶ sin embargo:

La internacionalización de la economía, la tecnología y los medios de comunicación ha tenido efectos arrasadores, pero no lo suficiente como para provocar una uniformidad absoluta. Ha producido, por así decirlo, anticuerpos: bolsas de resistencia junto con enormes vacíos.¹⁷

Y en esos vacíos se encuentra “Latinoamérica”, porque nosotros los latinoamericanos no hemos formado ni somos vistos como parte de una integración con la visión del mundo desarrollado; negándonos la posibilidad de ser concretos, nos dejan el derecho de ser tan sólo una posibilidad de la humanidad, tan sólo una posibilidad que no permite vernos como entes completos, por lo cual tenemos un alma fracturada porque “es en nuestras mentes donde resulta enormemente complicado superar el antagonismo ‘civilización-barbarie’”.¹⁸ De ahí que los filósofos latinoamericanos se preocupan por negar ese orden de integración desde la visión occidental, buscando la unificación de esa alma fracturada con ideas de una afirmación de ser que nos corresponde por derecho; así, los filósofos latinoamericanos buscan en

¹⁶ Rafael Argull y Eugenio Trías. *El cansancio de Occidente*, México, Destino, 1992, p. 64.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

su ser la emancipación de la mente, la historia y el espíritu de su acción que lo distinguan y lo restituyan como un ente singular del universal humano, es decir, estos filósofos intentan dotar a este ser latinoamericano de un contexto que lo defina.

En tanto el ser humano “latinoamericano” como ente singular no alcance una definición que perviva como una parte diferente de ese universal humano desde su en sí, no podrá restituir su distinción particular. Por lo que “Latinoamérica”, para su definición, se enfrenta al problema de esa mente antagónica que no ha podido concretar su definición por la perdurable dicotomía “civilización-barbarie” que nos ha acompañado desde nuestros orígenes, dicotomía que ha llevado a Zea plantear que deben unificarse ambos espíritus, el occidental y el “latinoamericano”, para encontrar el espíritu propio, porque hemos sido una calca del mundo civilizado, pudiéndose afirmar ante esto que el hombre latinoamericano no ha alcanzado su nivel de restitución; además, hay quienes asumen que el sujeto “latinoamericano” no ha nacido por definición propia, sino por las causas de su circunstancia; por su parte, Ardao comenta así esta posición:

Mirado el problema desde nuestro propio concepto, desde nuestra “circunstancia” latinoamericana [...] la tesis de la muerte del sujeto se presenta llena de profundos equívocos. El más significativo es el que se expresa en la consideración según la cual no puede haber muerto quien no ha estado vivo.¹⁹

Y así los filósofos de la liberación, los filósofos “latinoamericanos”, buscan rapazmente en la cultura, en la historiografía, en la política, en lo social, etc., una explicación de la razón de ser de su humanidad y su acción humana.

El problema que se percibe en los filósofos “latinoamericanos” es un problema que se balancea entre dos opciones circunstanciales: la primera es que hacen grandes esfuerzos por emancipar la mente de un

¹⁹ <http://www.ensayistas.org/filosofos/uruguay/ardao/acosta.html>

sujeto que no se encuentra definido y se afirma inexistente, por lo tanto, no sabe en dónde colocarle la mente al sujeto latinoamericano para su emancipación; en segundo, la filosofía “latinoamericana” en su corriente de la liberación se preocupa por la acción, piensa en la acción, en cómo y bajo qué medios puede conducirla en el mundo “latinoamericano” para mostrar la acción y definición de su existencia. Sin embargo, esta filosofía, desde mi punto vista, no atina aún en su dirección para dotarle el dinamismo al espíritu de ese sujeto que suponen inexistente, porque se cierne en una paradoja: ¿cómo es posible que se hable de un ser que no se define vivo?, ¿cómo se habla de un ser que no existe?, ¿cómo se habla de un ser de futuro, cuando ha existido desde hace mucho tiempo?, ¿cómo se habla de un ser de proyección y proyectos cuando se vive y actúa en el presente? Lo más seguro, si de él se habla, es que existe, es presente, es un ser latente que, en su intento por acreditarlo, se han olvidado acercarse a él. ¿Cómo es posible que hablemos de un sujeto que no hemos definido?, ¿cómo es posible que hablemos de darle mente y espíritu a quien supuestamente no ha nacido? No podemos restituir al sujeto “latinoamericano” si no se ha acercado a la definición de su alma que vivifique el sentido negado por falta de comprensión de lo que somos. Intentos se han realizado: Zea en una conjunción de espíritus, Vasconcelos con su raza cósmica, entre otros más. Se piensa más en su actitud de acción, en ver la ilusión de un proyecto realizado, más que en su actitud de ser. En esta dirección, parece necesario que los filósofos latinoamericanos deben encontrar el alma extraviada de los habitantes de esta parte del planeta, a la cual habrá que darle mente y espíritu, para configurar un hombre concreto y de acción que pueda ser reconocido íntegramente por su particular manera de ser en el mundo de la humanidad. Sin embargo, todo parece indicar que ellos intentan restituir la singularidad de un universal humano desde la acción sin antes otorgarle una definición al sujeto “latinoamericano” para después impulsarlo. Desde el punto de vista histórico y cultural, “Latinoamérica” se integra por una cualidad necesaria para su sustento, siendo ésta: la *afinidad*.

La identidad es idea y es acción, es subjetiva y material, es unión y separación, es a final de cuentas una emotividad de pertenencia que une a unos y separa a otros; en este sentido, la **afinidad** de la vida “latinoamericana” nos unifica porque compartimos dos circunstancias que nos vienen de origen y pienso son fundamentales para este tema. El primero de ellos es la necesidad de construir una definición del sujeto latinoamericano; la segunda es que la definición que posee “Latinoamérica” es producto de una historia trunca, ya que al ser transgredidos por la conquista, en su devenir se construyó una definición basada en la diferencia y no en la afinidad; produciendo los ejes de una nueva sociedad fundamentada en la dicotomía “civilización-barbarie”. Desde este momento, la sociedad latinoamericana no ha podido definir su propio devenir, ni legitimar su forma de vida, porque al vencido desde ese entonces no se le da la posibilidad de tener la palabra, de escribir su historia, ni mucho menos de dirigirla fuera del ocultamiento. Es una historia escondida en los márgenes de una memoria íntima que tiene como acción la vivencia de las costumbres y las tradiciones, y que son desconocidas por las ideologías de Estado y de los vencedores. Sería incomprensible que un “latinoamericano” no pueda compartir la filosofía latinoamericana, y es aún más sorprendente no sentirse identificado con las preguntas, los problemas y la formulación de los argumentos que propone esta corriente de la filosofía “latinoamericana”, porque observamos en ella la **afinidad** de nuestra realidad y en ella una imagen que no dista mucho de nuestras inquietudes diarias en entendernos como sujetos a través de ideas *comunes*. Cuando uno se adentra a estos planteamientos, puede apreciarse un grito desesperado que quiere ser escuchado, que quiere ser comprendido. La meta que pretende alcanzar es alejarse de los universales occidentales para liberar el pensamiento y la acción, dando sentido al sentido mismo de la particularidad que nos distingue como una humanidad con acciones, metodologías e historias que hacen patente la manera de distinguir lo que nos es íntimo y concreto en nuestro propio tiempo y espacio.

En sueños de vanidad, en sueños de imposición, se cuestiona, se niega y se afirma el alma de los antípodas (Latinoamérica). Los politólogos occidentales, sin más Guerra Fría que enfrentar, sin más ideología y sin las posibilidades de instaurar una civilización universal,²⁰ proponen las diferencias culturales como el problema del alma mundial (occidentalización).²¹ La problemática de la occidentalización se puede analizar desde diversos matices, sin embargo, sea cual sea el enfoque, existirá la necesidad de contrastar conceptos como cultura, identidad, mito, ideología, origen, historia, razón, diversidad, entre otros, para poder disentir y conocer aspectos sustantivos de lo que es Occidente y lo que en última instancia no lo es.

Aun sabiendo que es o no es, los occidentales viven su desencanto del mundo. Viven en el mundo de lo efímero, ya que el pensamiento civilizador de Occidente ha intentado insertarse en otras latitudes para imponer su orden en el mundo y su pensamiento de ser humano a seres humanos ajenos a ellos. Occidente, por estas acciones etnocéntricas, desvió la mirada hacia sí, olvidó darse el tiempo de mirarse al interior y ha arrinconado la esencia de su en sí que se sustentaba en la universalidad del mundo, ya lo comenta Auge:

Si la experiencia lejana nos ha enseñado a descentralizar nuestra mirada, debemos sacar provecho de esta experiencia. El mundo de la supermodernidad no tiene las medidas exactas de aquel que creemos vivir, pues vivimos en un mundo que no hemos aprendido a mirar todavía. Tenemos que aprender de nuevo el espacio.²²

Ahora que acercan la mirada para los adentros de su en sí, la realidad es otra, la historia ha jugado una broma al mito de la *universalidad*.

²⁰ Se utiliza el término de civilización universal como lo propone Huntington: “La confluencia de la humanidad y la creciente aceptación de valores, creencias, orientaciones, prácticas e instituciones comunes por pueblos y persona de todo el mundo”. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, México, Paidós, 2002, p. 64.

²¹ El alma mundial es el dominio que busca establecer la civilización y los parámetros de la civilización universal.

²² Marc Auge, *Los no lugares*, España, Gedisa, 1994, p. 42.

zación del mundo y a los civilizados, Occidente ya no sabe qué hacer con su civilización ni con ellos mismos, y ahí andan desconsolados buscando su humanidad. Mientras tanto, en estos confines del mundo yace una Latinoamérica adolorida, donde su raza amargamente llora sangre, siguiendo sumisamente a esos dioses desencantados de las otras latitudes que en las pesquisas del espíritu dan palos de ciego, cuando nuestro desencanto del mundo es otro porque vivimos en otro rincón del mundo.

El desencanto del mundo “latinoamericano” es el revés de un derecho del mundo “civilizado”. Este desencanto no proviene de nuestra mirada o de la no mirada hacia ese nosotros; al contrario, es un factor de origen que tiene lugar en aquella parte del proceso en que se nos unificó la dicotomía “barbarie-civilización”, que veló el entendimiento de la concepción de la mirada propia, que negó la posibilidad de bautizarnos a nosotros mismos, a soñarnos o establecer las condiciones de nuestra particular manera de ser en la humanidad de la humanidad.

Al parecer, uno de los problemas de “Latinoamérica” es un problema ontológico, que es querer ser y saberse ser desde un mundo propio para determinar las características de un hombre vivo con acciones determinadas; y ser parte del mundo como un ajeno ante sí que no quiere participar con una mismidad propia, sino ajena. Al respecto, se han buscado soluciones desde distintos ángulos a través de la historia: desde lo político con Bolívar y el “Che” Guevara; se ha buscado solución desde lo económico con Martí; se busca la solución de acabar con la dependencia que martiriza nuestro pensamiento y subyuga nuestra acción a través de revoluciones, como lo plantea Darcy Ribeiro, y en estas empresas se intenta o se ha intentado alcanzar la liberación de los países de este subcontinente y se busca con esta acción la unión homogeneizadora del territorio que compone “Latinoamérica”. Desde los ámbitos de la filosofía, los intentos no han sido menores. Ante tales situaciones y considerando que el ser humano, para encontrar la orientación de su mundo y la consumación de su propia lógica del mundo, necesita del tiempo, el espacio y su memoria

en donde pueda articular sus referentes de ser en ese tiempo, espacio y memoria. Por lo que salta a la vista el ¿quiénes somos? y ¿cuál es nuestro mundo y cómo comunicar ese mundo?

Al parecer, uno de los problemas es un problema de lenguaje, es decir, el cómo utilizar las palabras en el universo de lo propio que configure un nosotros que nos distinga de aquellos, ustedes y ellos. En síntesis, es un problema de definición del ser latinoamericano, esta carencia de nombre desquebraja el desconocimiento de su tiempo y su espacio, como a su vez nubla la memoria del mundo propio que se haya en un grito atosigantemente silencioso. Por todo lo expuesto, “Latinoamérica” sufre de un mundo que carece de tiempo, espacio y la penumbra de una memoria propia, por lo tanto, no tiene en su haber una definición que brinde una orientación a su mundo en el marco referencial de valores y un lenguaje íntimo para asumirse como un ser concreto, un ser que ha vivido como un particular dentro de un universal humano, particularidad que le es negada por otra parte de la humanidad y es negado por nosotros mismos. Negación que imposibilita la posibilidad de desarrollar el potencial humano latinoamericano.

Desde que ha surgido el ser humano “latinoamericano”, siempre ha existido, siempre ha sido concreto, pero la lengua no ha acertado en la correlación y la coherencia de los sonidos para encontrar su existencia para percatarse de la belleza o fealdad de su en sí. ¿Qué se siente ser y sentirse salvaje desde el salvajismo?, ¿cómo sentirnos desde nuestra existencia? La pregunta que en principio debe establecerse es: ¿Cuál es la definición del sujeto “latinoamericano” y su contexto? Para contestar estas preguntas, vale la pena subrayar que el camino para la construcción de una definición propia debe especialmente desligarse del acto de la idolatría a la lógica de la razón occidental, y debemos preguntarnos bajo nuestros códigos de lenguaje: ¿a qué tipo de mundo pertenecemos?

La respuesta debe buscarse a través de un sincero lenguaje íntimo, rescatando las particularidades que nos son conocidas y alejando las particularidades ajenas que también nos son conocidas para poder

construir una identidad particular, pudiendo llevar este fenómeno identitario a una esfera permisible para el análisis de nuestra identidad, provocando el salto a una definición que nazca desde el mismo sujeto latinoamericano, porque el lenguaje es acción, pasión y sentimiento del ser que la asume y la posee. Con esta construcción, la identidad “latinoamericana” forjará un contexto en donde se descubrirá una cosmogonía que sostenga nuestro cosmos y una historia que exprese nuestra existencia. Nuestra existencia en esta construcción de la identidad “latinoamericana” conformará el contexto para discurrir su propia experiencia vivencial del mundo. Esta construcción no puede sostenerse por la historia, porque ahí no se encuentra la solución. Como se mencionó en el apartado anterior, la historia “latinoamericana” esta fracturada, y habrá que considerar que la historia contada tiene distintas tonalidades al ser narrada, porque la historia de los indígenas prehispánicos no nos pertenece, porque sólo les perteneció a ellos y ya murieron; la historia de los vencidos tampoco nos pertenece porque hablan desde su mirada, y en la actualidad sólo puede ser considerado el pasado en estas circunstancias como las interpretaciones de una historia inventada desde el pasado y desde el presente. Por otra parte, concebir la historia como lo hace la razón occidental, que la utiliza como un referente de ser a través de hechos pasados, nos hace daño, reafirma constantemente la dependencia y la conquista, siendo que somos más que dependientes y conquistados, aun en el marco de nuestra posibilidad de ser y aun cuando ya somos de por sí; por ello, Guy Rozat plantea repensar la historia latinoamericana.²³ Hemos estado inmersos en el pensamiento occidental, en los ensueños de los antígonas que intentan anteponer su ley y orden en un pensamiento en otra realidad de la que no depende su existencia humana.

Anteponer a nuestra humanidad los conceptos, ideas y construcciones de los occidentales es traicionar nuestra libertad de pensamiento y de las acciones, es alejarnos del sentido de nuestra existencia; debemos considerar que somos otra cosa, somos otro cosmos, otro es

²³ Véase Guy Rozat Dupeyron, Introducción. En *Indios imaginarios e indios reales*, México, Universidad Veracruzana-INAH, 2002.

nuestro proceso de humanización. Es cierto, hemos nacido de un proceso con fuertes interacciones y en los sucesos de interacción humana hemos perdido la unidad de pensamiento, sin embargo, en esas interacciones las fusiones y fragmentaciones de ser nos conectan con el mundo y nos separan de él, en nosotros cohabitan en un mismo ser lo propio y lo ajeno que participan en un mismo tiempo, un mismo espacio y una misma memoria. Percatarse de esta situación es abrir el horizonte y proporciona la ventaja para descubrir que es lo que somos.

Debe reorientarse el sentido de la mirada del nosotros latinoamericano, no se puede continuar fijando la vista a la ilusión que provocan los antígonas al mostrar su mundo como el paraíso de una Jauja eterna y armoniosa. Occidente está cansado, se afirma que:

Europa, en primer lugar, ya no puede ser pensada en los términos anteriores y, en consecuencia, se reaviva el fuego de particularismos que parecían olvidados. Estados Unidos sufre una repentina “nostalgia del enemigo”: era más fácil un campo de batalla en el que el adversario fuera completamente nítido.²⁴

Aunque Estados Unidos ya encontró un enemigo después de la Guerra Fría, no significa que haya recuperado fuerza y dinamismo, aun es un proyecto arcaico y lleno de temor, el enemigo puede acabar y después qué. Mientras tanto, en el aquí “América Latina” se sigue vivo desde las entrañas mismas de su ser:

América Latina tiene un potencial social que no corresponde unívocamente a sus fundamentos económicos. Y confía en que eso es cierto, nuestros países tienen riquezas sociales o culturales que no se ha desgastado totalmente, a pesar de los sometimientos en los campos de la economía y la

²⁴ Rafael Argull y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente*, México, Destino, 1992, p. 29.

política. Aun así, será en el futuro cuando esas realidades latentes emerjan para estatuir el rango potente de esa cultura sometida.²⁵

Tal distinción brinda la pauta para afirmar que Latinoamérica sabe de sus circunstancias, pero no de su situación de ser, se sabe como un otro en el mundo, pero no sabe explicar que es ser otro desde la mismidad que lo conforma, tiene una historia negada, un prolífero y profundo presente y un futuro sin definición.

“América Latina”, si quiere definir su futuro, debe iniciar el camino de la búsqueda de su yo para alcanzar la originalidad de su pertenencia. Debe, por tanto, encontrar las rutas de su devenir desde el presente, percatándose de su en sí y no sustentando su ser en el sí ajeno que tiene otra forma de participar en los vínculos humanos con sus propias categorías, ya que, en las palabras de García Márquez, al hablar del mundo occidental se menciona:

No comprenden a “América Latina”, no tienen la menor idea de lo que está sucediendo aquí. Tratan de interpretarnos a través de esquemas europeos que no funcionan aquí, están fuera de toda realidad porque son completamente distintos. Lo que quisiera decir a los amigos intelectuales o a los políticos europeos es que nos ayuden a realizar nuestro cambio social, a desarrollarnos. La única manera de ser útiles es ser solidarios, dejándonos hacer, sin tratar de imponernos modelos, dejándonos escoger nuestro destino. Así, “América Latina” terminará siendo nuestra.²⁶

La meta no está sólo relacionada con un destino propio, sino afirmar lo que se nos ha sido negado y por eso no se debe esperar a que el otro nos defina, nos ayude o sea solidario. El otro o la otredad no tiene la visión ni el sentimiento de lo propio, porque aquí en Latinoamérica la realidad es otra, otra es la manifestación del mundo humano, otro su

²⁵ Benjamín Valdivia, *Ese lugar imaginado*, Ed. Azufre y Azafrán [en prensa], 2005, p. 15.

²⁶ Gianni Mina, *Un continente desaparecido*, México, Diana, 1996, p. 91.

mundo de las ideas, es otra su forma y su manera de ser. Somos diferentes a las otras manifestaciones humanas que pueblan el planeta, y desde la diferencia debemos marcar los límites de lo que somos partiendo en la configuración de la diferencia en la afirmación de lo propio.

Los habitantes de esta parte del planeta han nacido del mito, y es el mito lo que los sostiene. La razón no es preponderante. Lo que nos identifica no se encuentra en compartir un enemigo común como Occidente, porque el problema se centra en la comprensión de las formas y las maneras de ser, más que por condiciones socioeconómicas. Mito sobre mito es lo que va delineando el nuevo camino en la configuración del mundo latinoamericano, es el mito quien mantiene desde su origen la definición de un ser estigmatizado desde el exterior y nos da la definición exacta de lo que somos: “*salvajes*”. Siempre hemos sido el otro, y por más que adoptemos las posturas del mundo Occidental siempre seremos los “*salvajes*”, porque históricamente hemos sido otros, los que nacieron de la aparición de dos mundos que se relacionaron en interacciones para dar vida a un nuevo mundo matizado en la diferencia y ello otorga su talante de existir como pueblo único, vivo y de presente.

No somos “*bárbaros*” ni “*civilizados*”, nos han encasillado siempre en esta disyuntiva, pero siempre hemos sido los “*salvajes*” y es momento de sentir nuestro salvajismo. Somos un loco cosmos, somos otro y a ese otro propongo llamarlo *Antípoda*, no por el nombre que es una apelativo de Occidente, sino por el significado, por el imaginario de ser un hombre que vive en el otro lado del mundo caminando de cabeza. Una cabeza que, por estar de cabeza, tiene su propia lógica del mundo y no puede ser definido su ser desde las lógicas de la razón, ni mucho menos desde las imposición de políticas y economías, porque su potencial se encuentra en la vivencia de lo que se es, ya que “*América Latina*” es un relato vivo que se experimenta a diario en su sentido de comunidad. Entonces, hay que centrar la mirada en nuestras condiciones que brindan las tradiciones y las costumbres, ya que no se trata de buscar al ser de “*América Latina*” desde las profundidades de la razón, sino restaurarlo desde las

emociones y sentimientos que se expresan a flor de piel en la vida cotidiana y de ahí se conforma nuestra estética del cuerpo y nuestro erotismo con el mundo. El secreto está en la otredad de lo propio que no se ha querido observar en el sentir del ser de “América Latina”, esa sería la guía para alcanzar un nuevo vocablo que nos defina. Con el encuentro de nuestra sensibilidad vivencial, se encontrará la tan deseada emancipación de la mente y la dirección de nuestras acciones. Aprovechar el sentimiento de la diferencia y pensarnos desde sí es el arma perfecta para desarmar al ejército de los ideólogos occidentales.

El hecho de ser antípoda nos hace afines a todos los latinoamericanos, sin embargo, *seremos todo menos homogeneidad*, nos recuerda Valdivia;²⁷ en efecto, esa es otra de las virtudes del antípoda, que ha nacido de la diversidad, vive en distintos países con condiciones sociohistóricas similares y con políticas y economías distintas; además, los países de “América Latina” se distinguen por su interna diversidad cultural, pero aun con esa diversidad cultural, compartimos una historia fracturada y, por lo tanto, sensaciones y emociones similares. Sabemos vivir con la diversidad, por lo que la visión del mundo no se nos hace tan distante cuando habla el mundo íntimo desde esa diversidad; al contrario, se reafirman y se comprenden las vivencias que den cuenta de las cualidades de este ser latinoamericano.

Los relatos de la Vivencia superan los relatos de la Historia. Es en el relato de nuestras vivencias donde encontramos la similitud de ser, como lo hace constar Eduardo Galeano:

Las pequeñas historias [...] encierran las grandes historias, porque la gente vive de las historias sin saberlo. Son las vivencias de aquellos a quienes los intelectuales le llaman “hombres comunes”. En estas vivencias se esconde un aire saludable [...] Son historias pequeñas, mas no minimalistas, llenas de una electricidad que influye hasta el lenguaje.²⁸

²⁷ Benjamín Valdivia, *Ese lugar imaginado*, Ed. Azufre y Azafrán [en prensa], 2005. p. 8.

²⁸ Gianni Mina, *Un continente desaparecido*, México, Diana, 1996, p. 137.

Es en el lenguaje de esos “hombres comunes” donde se encuentra la riqueza y la fuente de nuestra coherencia en el mundo. También, como buenos antípodas, somos ágrafos porque sopesamos más las metáforas de la memoria que la palabra escrita, porque en las explicaciones de las vivencias de las costumbres y las tradiciones se encierran nuestras metáforas, nuestras esperanzas y nuestra memoria que expresa nuestra razón de ser. El hablar se expresa en el presente para dar cuenta del en sí que portamos, por ello no somos ni pasado ni futuro, los antípodas son un presente que siempre ha existido.

En el momento que se percate de la importancia de las acciones propias del presente, ya no tendrá un futuro incierto. Cada país de “América Latina” deberá buscar a flor de piel lo que ha negado como parte de su Civilización Antípoda para hacer de una pequeña comunidad una comunidad más extensa que dé sentido a los habitantes de “América Latina” en el mundo y explique el sentimiento de su mundo. Por lo cual, ese sentimiento es el sentido, la dirección y la orientación de una evocación en la conjugación de los tiempos verbales del devenir latinoamericano, y por lo tanto, de un contexto vivido y de comprensión propia que permite delimitar el ser de aquí y no de allá. En síntesis, es alcanzar un mundo con características, un ser con cualidades y pensamientos propios que permitan develar y asumir su mundo y su experiencia, más allá de que existan otros mundos con otras razones de ser, aun así, desde el presente, el mundo antípoda sobrevive.



V

EL ANTÍPODA MEXICANO

V.1. Del que pica o no pica, es como estar a medios chiles: un adjetivo que quiere ser mexicano

Pareciera sencillo hablar de lo mexicano, sin embargo, al adentrarnos a su mundo siendo mexicanos, creemos que puede ser simple y sencillo dar una definición de lo mexicano por ser parte intrínseca de nuestra experiencia, porque es el mundo propio que vivimos y compartimos diariamente; sin embargo, sucede que al intentarlo, aquello que pensamos que es lo mexicano se desvanece entre espejismos y sueños, entre lo maniqueo de la historia y un sentimiento de ser una impronta cultural que gira con vericuetos entre saberse tradicional o moderno; es un fenómeno que oscila entre lo imaginario y lo concreto, entre lo mestizo y lo indio, entre lo folclórico, lo indígena y lo nacional; mientras se evaporan esas disoluciones, el sincretismo de dos culturas se funde en la metáfora y, mientras el axolote de Bartra habla, lo mexicano cuenta, inventa y quiere reflejar insolentemente la necedad de ser uno cuando somos muchos; por tales razones, al evocar este concepto “mexicano” no existe una imagen clara que despierte su alma, ni espíritu que detone sus acciones, ni mucho menos cuenta con una dirección clara para su definición. Por lo tanto, se sabe que es porque se experimenta a diario, pero no sabemos decir qué es.

Parece que lo mexicano es un concepto que se vive a diario, por lo que aparenta contar con vida propia, como si hubiese nacido del caos y siguiera su existencia a los caprichos del desorden que lo generó. Su virtud es el silencio; su grandeza, el ocultamiento y su debilidad, la indefinición. Difícil se vuelve entonces la tarea de encontrar una definición clara del acontecer de lo mexicano. El pensamiento se nubla al aparecerse este concepto, ya que por ser vivencia, todo se agolpa, todo adquiere sentido, pero carece de un orden que permita asimilar el problema que origina el pensarlo. Pensar lo mexicano es encerrarse en el cilindro de un calidoscopio, en donde las cuentas de cristal se mueven generando múltiples formas en el acompasado engranaje de combinaciones que se condensan en colores, sabores y aromas que se sintetizan en conceptos e ideas sin nunca ser las mismas en cada movimiento.

Lo mexicano se inventa y se recrea en cada giro, no se puede estructurar porque es vivencia. Así, lo mexicano se expresa, no se piensa; se vive, no se razona, por lo que podemos pensar que lo mexicano es un llano y complejo sentimiento de vivencias que se vuelcan en un sin fin de figuras imposibles de adherirse en un solo conjunto para explicar la plenitud de su totalidad, no hay aritmética clara en la lógica de sus acciones ni sistema que sustente plenamente su comprensión.

Al ser múltiples sus formas, al ser tan diversas las concepciones que se tiene de eso llamado “lo mexicano”, estamos ante un entramado sistema desarticulado y desmesurado, por hallarse compuesta por infinitas realidades que desordenan la posibilidad de crear y creer en el sustento de una identidad finita o una unidad concreta; por el contrario, lo mexicano es amorfo y eso le da su consistencia, pertenece al mundo de lo antípoda alejado de las acciones vivenciales de Occidente, por lo que hay que aprender a descifrar su particularidad desde el interior mismo de sus expresiones existenciales que se recrean en el mundo antípoda para comprender lo que quiere transmitir, y sólo así, este antípoda mostrará con su salvajismo su civilización.

Al intentar desentrañar y articular su lenguaje, nos encontramos como parte de un mundo alejado de la comprensión y la asimilación

dentro del lenguaje de lo propio. Su palabra es oculta, es sabido que ha sido negada desde el exterior, desde el punto de vista de lo ajeno, sin embargo, permanece afirmado en el exilio silencioso del acontecer diario, desde el vestigio de un ahora y desde el fondo de un aquí. Es un mundo de pertenencia desde el punto de vista de lo propio y de lo íntimo, es un lenguaje que se habla a diario, por lo que será él mismo quien ha de buscar sus acciones para emancipar su mente y formar parte de la universalidad humana con su propia forma y figura. Por lo tanto, hay que desentrañar la lógica de este mundo propio e íntimo que piensa a la inversa, o si se quiere, vive y piensa de cabeza, y sin embargo, razona y está vivo porque se manifiesta desde las expresiones de su propia vivencia. En lo mexicano, lo extraño es lo propio y el asombro su existencia.

Lo mexicano o lo que hace al mexicano ser mexicano se ha buscado por todos los escollos posibles para poder establecer una definición clara y precisa de eso llamado mexicano, bien afirma José Iturriaga:

El alma del mexicano [...] es un alma cargada de dinamicidad que va dirigida a fijarse, a precisarse en un tipo inconfundible. Tan es esto así, que muchos pensadores acuciosos de la realidad mexicana –sociólogos, filósofos de la cultura, psicólogos– consideran que es imposible definir la peculiaridad del carácter del mexicano, precisamente porque ésta no se ha dado aún en contornos tales que la individualicen.¹

Aún con el problema a cuestas, intelectuales y literatos no han desistido en la empresa para definir el alma de este plano humano como un fragmento particular del alma universal de la humanidad, y en un momento dado detonarla como parte de esta humanidad universal. Los estudiosos de lo mexicano han viajado por distintos rumbos para comprender qué es lo que hace ser al mexicano ser mexicano. Lo han

¹ José Iturriaga, El carácter del mexicano. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 612.

hecho desde los trazos del arte;² lo mexicano ha entrado por el oído a través de la música, dentro de la majestuosidad de su arquitectura; desde las profundidades de la psicología³ los mexicanos tenemos desequilibrios psíquicos; en la literatura;⁴ desde la comprensión de la existencia a través de la cultura;⁵ a través de la historia oficial y de historia personal,⁶ etc. Pero todos estos intentos han sido sin duda grandes esfuerzos por reconocer qué es lo mexicano, y en estos viajes no se ha llegado a un puerto firme que permita partir en la comprensión de lo mexicano, o será acaso que lo mexicano, como parte de la humanidad, es tan sólo una hipótesis⁷ y eso sea el motivo por el cual todos se preguntan: ¿Qué es lo mexicano?

Ante lo ya mencionado, queda claro en principio que hablar de lo mexicano se vuelve un problema, porque es en sí un problema nada sencillo de resolver. Nada simple es su desnudez individual, y en su diversidad, su anatomía se torna amorfa, desquebrajando el pensamiento de un ser desfigurado en la creación de su invención, de su mito y de su origen. Mito y origen son los elementos claves para consumir una cosmogonía, un orden del mundo, una cosmovisión y un origen de ser.

² Así lo afirma Julio Jiménez Rueda, quien sostiene que: "...tras un barroco biológico, al fundirse las dos razas se crea un arte nuevo"; y termina afirmando que con ello se instaura un mundo nuevo.

³ Así lo hace constar Samuel Ramos en su trabajo, *Psicoanálisis del mexicano*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992.

⁴ Octavio Paz, por ejemplo, asienta como literato que: "El mexicano siempre está lejos, lejos del mundo y de los demás. Lejos también de sí mismo". Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 32.

⁵ Desde la visión de Antonio Caso: "México sólo es una palabra". Antonio Caso, *¿El indio es mexicano?* En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 264.

⁶ Tal es el caso de Arturo Arnáiz Freg, quien afirma: "A mí —mestizo mexicano—, la historia de la conquista me deja cada vez más tranquilo. Lo mismo como un pleito de familia. Como el requisito indispensable para que una mitad de mí mismo se uniera con la otra mitad".

⁷ Como plantea Jaime Torres Bodet en su ensayo, *El silencio de Cuauhtémoc resuena aún*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992.

Sin cosmogonía no hay cosmos. Sin cosmos no hay mundo. Sin mundo no hay universo. Si no hay universo nada ha sido creado. Si no hay hombre no hay humanidad que piense. Si no hay quien piense el universo, no hay universo que pueda ser humanizado. Por lo anterior, es necesario ubicarse en algún punto del universo, hay que pensarse dentro de la ubicación de ese universo para que el mundo se revele a los hombres y adquiera sentido, de esa manera nos sentimos pertenecientes a algo, nos sentimos como parte de un mundo conocido. En nuestro caso, nos sabemos mexicanos y vivimos como mexicanos y existe una constitución que reafirma el sentido de pertenencia, con lo que esto quiera significar en ambos casos; y “con lo que esto quiera significar” quiero reafirmar que tenemos la afinidad a una pertenencia, sin embargo, no contamos con un significado claro de lo que nos es propio, ni siquiera hemos podido comprender nuestra pertenencia como mexicanos. En esta exploración, se ha vagado en las hipótesis y por lo tanto carecemos de una idea de ser en función de un concepto claro y definido, aunque de todas maneras sin concepto lo mexicano existe, se manifiesta y deambula por el universo:

Porque el hombre no es sólo una reacción frente al lugar donde nace y ama, sufre, piensa y desaparece; ni es tampoco una pasiva entidad, subordinada al rigor de la biología. Contestación vulnerable, y en ocasiones imprevisible, a las exigencias del medio que lo circunda y al llamado del linaje, es el hombre hipótesis sin descanso, invención sin tregua, creación perenne y descubrimiento incesante de los enigmas que le propone su propia esfinge en la ondulación –luminosa y sombría– del universo.⁸

El mexicano es el único que tiene el saber de lo mexicano, y como extensión de la humanidad es una potencia hipotética, es decir, el mexicano es un vector más de la humanidad que anda en pos de su humanidad porque está continuamente reflexionándose en la búsqueda

⁸ *Ibid.*, p. 350.

da de su definición. No porque el mexicano sea una hipótesis y carezca de un lenguaje finamente articulado que lo determine y defina, o bien, al no contar con una definición para desdramatizar este problema que nos inquiere, no quiere decir que no contenga en su ser un lenguaje propio. Claro que lo tiene y lo expresa, tan sólo es que posiblemente se da en la vivencia más que en la reflexión de los actos que nos ligan con el resto de los hombres de otros lares. El mexicano no es tan sólo un ser pensado, también es un ser indeterminado de acción. El paladar quiere endulzarse con la esencia de su existencia, sin embargo, la dulzura en este perenne andar es la penumbra de una amargura que se da en una *preocupación por saberse ser*.

La preocupación del problema parte del temor que tiene lo innumerable, del sentimiento de criatura que produce la carencia de un significado, sin significado no hay definición, no hay existencia clara de lo que se es, soñamos con la definición porque ella será la esperanza que nos defina y distinga; por lo tanto, en lo que respecta a la idea de lo mexicano, no hay aún una definición tajante o limitante de su acción en el plano humano, y sin ella tan sólo es un ser con acciones propias, y seguimos a un mundo ajeno que nos gobierne con su razón. Con esta intromisión pensamos que la definición por medio de la razón nos ha de permitir tener un alma que nos distinga y con la definición está la presencia de un ser. Por lo que, desde el punto del pensamiento occidental, mientras las cosas no sean plasmadas en un concepto preciso, no existen. Por lo tanto, al no ser partícipes de una palabra, en la enciclopedia humana no existimos, y sentimos esa carencia de expresión por negársenos algo que existe por sí en esa enciclopedia, puede ser que con letras minúsculas, pero con un fuerte contenido de definición, ya que lo mexicano es la construcción de una idea poco clara de seres concretos e indefinidos que fluyen en el mundo antípoda, viviendo como antípoda, que es el reino de otra lógica de construcción de seres hipotéticos, y por lo tanto otro tipo de vivencia. Otra forma de ser humanos o reflejar la humanidad con otras consonancias de ser. De ahí que lo mexicano como problema filosófico es la confrontación entre lo que se es, lo que no se es y lo que es ser muchos y

no ser nada en concreto. Es el problema de saberse ser dentro de lo impronunciado. De qué sirve la palabra razonada y bien pensada, si también tenemos el sentimiento y las sensaciones para configurar la presencia de lo que somos. Espíritu en vez de alma, vivencia más que pensamiento, proporción en la forma más que la disposición de una esencia, tal vez y posiblemente esa sea la respuesta.

La carencia de una definición también puede ser una afirmación, lo mexicano no es algo consumado, es un continuo, como bien lo deja entrever Bartra al plasmar lo siguiente:

No es posible dejar de reconocer la impronta profunda del romanticismo nacionalista en esta zambullida en las fuentes primordiales del carácter del mexicano. Para crear el mito del hombre moderno, es necesario reconstruir al hombre primordial y originario; es necesario generar conciencia trágica de la oposición entre el bárbaro y el civilizado; es indispensable crearle al hombre moderno un pasado mítico, para que la propia modernidad pueda –aparentemente– despojarse de mitos y enfrentar racionalmente la construcción del futuro.⁹

O bien, dice Vasconcelos: “Somos nosotros de mañana, en tanto que ellos [occidentales] van siendo ayer”,¹⁰ por lo que somos acausalidad pura en búsqueda de un hombre concreto que se piense desde sí, desde su áurea arquitectura anatómica y desde la danza de su personal desnudez y no en comparación con aquellos que no cuentan con la misma sensibilidad erótica del cuerpo y de la danza. El erotismo es forma agazapada en el cuerpo, es la expansión del cuerpo y la liberación de la mente, es la sensualidad que se desborda, entonces ¿cuál es la entropía de mí ser? ¿Cuál es la manifestación de mi erotismo? ¿Es un problema de conciencia o tan sólo un olvido?

Ante lo mexicano, muchas son las preguntas que se generan y apenas puedo esbozar algunas de ellas, larga es la historia que contie-

⁹ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p. 67.

¹⁰ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe (Colec. Austral), 1992, p. 30.

ne el pensar de lo mexicano y muchas páginas se han escrito para desentrañar la idea, concepto o definición de lo que es lo mexicano, o lo que hace a lo mexicano ser mexicano. El pensar a lo mexicano ha oscilado desde la historia, desde la filosofía, desde la psicología, desde el acometer humano de la cultura mexicana, de su economía, de sus desmesuradas fisonomías, de sus extravagantes veredas geográficas, de la filosofía silenciosa mexicana que a muchos filósofos mexicanos en la actualidad niegan su talante, etc., eso que intentamos plasmar como lo mexicano. Se ha ido desde la pasión, la insatisfacción, la conquista, la mezcla y el sincretismo, y sin reconocer fronteras se ha ido hacia lo cósmico por querer arrancar de las vísceras el corazón para entender la esencia de la figura de lo mexicano.

Al leer a los pensadores de lo mexicano siento la inconformidad de un tiempo que no es el mío. Un retroceso tal vez. Rememoro un tiempo atrás que intenta definirme, pero no me satisface del todo esa historia que me cuentan, no me siento conquistado, no me siento solo, no me siento chingado, ni siquiera melancólico –seguramente un poco olvidado–, no me siento distinto de lo que pueda sentir un chino, africano, francés o alemán ante sí y su vivencia, simplemente me siento mexicano; por esa misma razón al escribir de ello, al intentar expresarlo me acerco y me alejo del mundo mexicano y de lo que siento al ser mexicano, me vuelvo tema de la temática que aquí se plasma. Por tales motivos, la emancipación diaria, cotidiana e imágenes de la memoria de mi presente hacen de lo obtuso del pensamiento una confrontación con una variedad de formas, figuras, colores y sabores que nublan la clara acción por definir aquello que llamamos lo mexicano y que dista en demasía de lo que tanto se ha escrito acerca de mi ser como mexicano.

Al pensar e introducirme en el tema, entro en un gran conflicto para poder definir aquello que llamamos mexicano; porque al adentrarme a las reflexiones realizadas por los pensadores mexicanos al problema de lo mexicano, me identifico en él, pero no me observo reflejado en los parámetros de sus definiciones. La vivencia supera mi pensamiento. En el proceso de reflexionar y establecer la producción

de un *autoconocimiento* sobre el tema, surge en mí una sensación extraña porque existe una mezcla entre lo que observo y lo que vivo como mexicano, y en contraparte, lo que se dice de lo mexicano o del mexicano. En las correrías con los expertos en la materia comprendo lo angustiante de sus preguntas, me siento identificado con ellas y siento el mismo desasosiego, aspectos que no producen con la misma intensidad un Descartes, un Kant, un Marx, etc., que plantean problemas muy interesantes que desvelan a cualquiera por no ser comprendidas desde una primera lectura, porque no son problemas que salgan de la angustia de mi proceder cultural e histórico, es difícil y complicado rebobinar el cerebro ante algo que lleva centurias en este intento de descifrar lo que conforma lo mexicano.

Esas angustiosas preguntas nacidas por una desesperante necesidad de definición han tenido el efecto de producir pensamientos acerca de lo propio de nuestro ser; sin embargo, en esas búsquedas somos mancillados por nosotros mismos por buscar una sola esencia de lo mexicano e intentando con ello encerrarnos en una definición de ser que pueda justificarnos ante *la otredad*, y además, estas definiciones llegan incluso hacer olvidar nuestro amor propio. Todo por querer vernos como universales, ante frases como esta de Jaime Torres Bodet:

Avanzamos por la afirmación de lo nacional, hacia la integración de lo universal [...] México es la razón de nuestro destino. Pero el escenario de ese destino lo constituye la tierra entera. Y queremos participar con independencia en el progreso común de la humanidad.¹¹

Así se generan discursos contradictorios que afirman el potencial de la hipótesis humana de lo mexicano y a su vez niegan su potencial. Dualidad que marca una gran pregunta a la Esfinge, o al Chac mool, o a la Virgen de Guadalupe, por desentrañar el saberse ser en la perte-

¹¹ Jaime Torres Bodet, El silencio de Cuauhtémoc resuena aún. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 349.

nencia de un pueblo que no sabe si camina en cuatro patas, en dos patas o en tres patas. Esta pregunta nos deja aún más en una *indefinición de ser*, en la eterna confrontación entre el ser y no ser de lo mexicano, para encontrar el sello de distinción de nuestras propias creaciones, de nuestro propio exilio y de nuestras propias afecciones y aflicciones. Es la búsqueda de la singular autenticidad de lo mexicano, y por lo tanto, la cualidad que nos hace distintos y parte de la humanidad que nos rodea, sin embargo, en conjunto a la humanidad: “A los pueblos [...]. Su ser se manifiesta como interrogación: ¿qué somos y cómo realizaremos eso que somos?”,¹² siendo en el mundo de lo mexicano la historia de su pueblo donde se inicia esta búsqueda.

Octavio Paz, en su clásico libro *El laberinto de la soledad*, nos dice: “Hay un misterio mexicano como hay un misterio amarillo y uno negro”.¹³ Vasconcelos, en su singular obra *La raza cósmica*, opinaba: “Tampoco es fácil convencer al sajón de que si el amarillo y el negro tienen su tufo, también el blanco lo tiene para el extraño, aunque nosotros no nos demos cuenta de ello”,¹⁴ entonces, ¿cuál es el misterio que no hemos podido comprender?, y ¿cuál es el tufo que no hemos podido apreciar para encontrar nuestra pertenencia de ser y la autenticidad de nuestro *acontecer como individuos*? Los especialistas pasan de lo subjetivo a lo objetivo porque desarrollan la idea de lo mexicano a través de lo que viven y observan concretando en la hipótesis de lo mexicano una *tradición de análisis*: “A fines del siglo xvii comienza a tenerse conciencia de la nacionalidad. ¿Qué cosa es México? Antes habían descrito los paisajes, la naturaleza, el clima de México, los poetas. La respuesta no van a darla estos últimos, sino los hombres de ciencia”.¹⁵ Como hemos estado observando, ni científicos

¹² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe (Colec. Austral), 1992, p. 29.

¹⁵ Jesús Silva Herzog, *Meditaciones sobre México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos xix y xx*, México, PROMEXA, 1992, p. 258.

ni poetas, ni siquiera filósofos y literatos han acertado a los desatinos de lo que están buscando, ya que en un juego vivencial tratan de esconderse a través de la historia por ser lo más palpable y evidenciable, por no querer escribir *justificable*.¹⁶

Para muchos estudiosos de la mexicanidad, la historia es el parámetro de partida y el elemento en donde se encierra el secreto de lo mexicano, por lo que parten de escudriñar el pasado para mostrar la concreción de una definición y carácter de lo mexicano en el presente. La historia en esa dirección se vuelve el movimiento del pensamiento mexicano porque se convierte en el método de análisis perfecto para encontrar el horizonte del edén mítico que hemos perdido en la memoria de nuestra definición y permite determinar el escudo que nos encierra en la burbuja de nuestro origen para demostrar nuestro andar y las cualidades de nuestro ser.

En ese andar en esta *búsqueda del yo*, nos relegan estos pensadores a través del pasado para encontrar la reafirmación de ser en la actualidad. Pasado y presente buscan fundirse en una unidad para encontrar el sentido de lo que somos.¹⁷ Este pensamiento tiene sus antecedentes del constante replanteo de la historia como el continuo de una concepción recurrente en esta incansable búsqueda del yo, porque el pasa-

¹⁶ De ahí que surjan pensamientos como: “En el fondo, hay la creencia de que no puede captarse la realidad mexicana, sino se conoce la antigüedad; para comprender el presente, es necesario sumergirse en el pasado”. En Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra: De la oralidad y los códices mesoamericanos en la escritura alfabética*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 11. O bien, “México está tan solo como cada uno de sus hijos. El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad, histórica y personal. La historia, que no nos podía decir nada sobre la naturaleza de nuestros sentimientos y de nuestros conflictos, sí nos puede mostrar ahora cómo se realizó la ruptura y cuáles han sido nuestras tentativas para trascender la soledad”. En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 97.

¹⁷ Como ejemplo está Bonfil Batalla, quien dice: “He querido mostrar que el México profundo, portador de la civilización negada, encarna el producto decantado de un proceso ininterrumpido que tiene una historia milenaria: el proceso civilizatorio mesoamericano”.

do indígena es el reducto máximo de autenticidad histórica, es el vínculo vivo que nos liga con lo prehispánico, aunque en la actualidad de los actos se reniega del mundo indígena; sin embargo, nos reflejamos con ese mundo por la idea del sometimiento. El resaltar un pletórico pasado prehispánico se debe a la necesidad de producir una historia particular que no se ha vivido en otras partes del mundo como aquí, donde se originó un territorio con muchos pueblos indígenas que aun en su diversidad interactuaban como una civilización, donde además interviene el contacto con otros gestándose el principio a la conquista y el mestizaje; ante esto, el pensamiento histórico e historicista utilizado como la mejor herramienta de la comprensión del ser que puebla este punto geográfico se deja llevar por la historia que parece ser en la visión de los pensadores de lo mexicano, descubrir el método por excelencia para dar cuenta de nuestro significado –y lo peor de ello es que el pueblo en general cree y asume estos resultados– para comprender la esencia de lo mexicano.¹⁸ Así se inicia el círculo de la cuadratura en el pensar del mundo antípoda, colocando los procesos históricos del pasado como centro ideal de nuestro mundo, siendo considerada esta postura metodológica como el precursor del punto básico de nuestras coordenadas existenciales y de ahí que: “La conciencia de la realidad mexicana dará al hombre de México la conciencia de sus posibilidades y, con ella, la conciencia de todo su hacer posible”.¹⁹ Tal parece que la comprensión de lo mexicano enraíza o apuesta con la Historia, la esperanza de la consumación de un pueblo y la utopía de un futuro como un producto del pensamiento de un pasado móvil en el presente de un ahora mexicano para detonar la

¹⁸ “Los rasgos auténticos que conservamos de las religiones primitivas, ya sean vistas como objetos o como suma de vivencias subjetivas, coinciden con las notas esenciales que descubrimos en las artes plásticas y en las formas lingüísticas, fundiéndose unas y otras para dar categórico testimonio de las facultades autóctonas, luego sin duda en mucho trasfundidas –como acto y como potencia o disposición múltiple– sobre lo que hoy constituye la mexicanidad”. En Agustín Yáñez, *Meditaciones sobre el alma indígena*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 419.

¹⁹ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001. p. 41.

conciencia de su realidad y de ahí efectuar la posibilidad latente del mundo antípoda mexicano. La historia, las vivencias pasadas, se convierte ante estas circunstancias en las experiencias del presente. La historia se vuelve el vínculo para rastrear entre las nostalgias, la certidumbre silenciosa de lo propio por lo propio y como una contestación ante lo extraño y desconocido, lo otro que no somos; otro que desecha de antemano las experiencias formales de la existencia de lo antípoda.

Para el pensador antípoda mexicano, que reflexiona antípodas mexicanos, asume que la senda que da cuenta de la definición de lo mexicano es la historia. La necedad de definirnós desde la historia es la médula que desentraña todo misterio que da vida a su propia metafísica y a la especulación que reafirma el característico tufo del alma hipotética mexicana:

En última instancia, de lo que se trata es de la comunicación de la comunión, verdaderos fundamentos de la comunidad. No hay comunidad si no hay previamente comunión, como no hay palabra si no existe la palabra, como no hay paz externa si no existe paz interior. Se trata de encontrar la palabra callada que está en todos y, en ella, el significado de realidad y vida. Entonces, en el perfil de la palabra, el silencio adquiere su verdadero ámbito: es recogimiento, centración de la conciencia para proyecciones reales y seguras al tú que nos constituye tanto como nuestro propio yo. ¿Podríamos hablar de nosotros si en cada uno de nosotros, si en cada uno no existiera ya previamente el nosotros?²⁰

Con el pasado se nos ha enseñado a sentir nuestro *nosotros*, se rinde un culto a la historia y de ahí que la producción de lo mexicano juega con la historia, y los pensadores inventan a espaldas de la Historia una justificación de ser, para alcanzar la añoranza de una búsqueda del yo y una realidad clara de un ser concreto, ya que la historia, por ser la narración de la historia misma, da movilidad y

²⁰ Ramón Xirau, Palabra y silencio. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 667.

orientación a los discursos consumados ancestralmente en la dirección presente, consiguiéndose con ello el estereotipo de un imaginario que se encierra en la construcción de una esencia. En esta construcción se intenta plasmar una realidad, es decir, se aprovecha la historia para adquirir conciencia de nuestra realidad como ser concreto.²¹

Al intentar expresar la existencia de un ser concreto utilizando la magia de *la historia* como la metafísica de lo que nos define y nos hace ser, se indaga en las profundidades de una manera de ser y una forma de vivir para otorgar a lo mexicano un cosmos propio, y por último, limita la configuración de su ser y su ubicación en un tiempo que lo sujeta a un aquí plenamente definido, aun partiendo desde la cronología de una nostalgia imaginada.²² Esta justificación idílica radica en demostrarle al mundo que contamos con una conciencia real en una realidad determinada, es decir, contamos con la identidad de un *hombre particular* que puede determinar la dinamicidad de lo que existe en su mundo y puede *englobar* a los habitantes de una nación en una sola esencia, misma que encuentra sustento en la comunión de la *mismidad que surge de lo semejante con lo semejante*. La voluntad de transformación de la que habla García Cantú en su ensayo *Utopías mexicanas*, denota la importancia de encasillar la diversidad de un pueblo pluriétnico en un sincretismo, es decir, a través de la metafísica de la historia, se intensifica la premisa de unir las diferencias en igualdades para poder producir el sentimiento de pertenencia de *ser un noso-*

²¹ Así lo piensa Leopoldo Zea: “El hombre no es algo hecho, sino algo que va haciéndose... En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, sin más, al único hombre posible, a ese hombre que vive y muere; pero que, en medio de este su vivir y morir va dando diversos sentidos a su quehacer”. Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001, pp. 11 y 12.

²² García Cantú lo hace patente al expresar que: “Vivimos en una tierra en la que alguna vez abundaron maíz, cacao, algodón de mil colores; oro y libros: el país de Quetzalcóatl. De tal crepúsculo de verdad y mentira parten las órdenes que el espíritu de la rebeldía le ha dictado la naturaleza. En la voluntad de transformar la sociedad reconocemos el móvil de nuestra historia”. En Gastón García Cantú, *Utopías mexicanas*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 634.

tros. A su vez, los pensadores de lo mexicano buscan en su abstracción la comprensión de la manera de ser y la forma de vivir de este ser particular. Sin embargo, lo que parecería más idóneo para estos pensadores sería, o es, encontrar los puntos de identificación de un nosotros que den el orden y la coherencia lógica del cosmos mexicano, pero siempre retomando la historia; una historia que se vuelca contra sí en trémulas contradicciones, porque perviven en una dinámica de encadenamientos circunstanciales dentro de los procesos históricos y en todos los ámbitos de la existencia de este pueblo. Su finalidad es determinar la esencia de una identidad homogénea de lo mexicano. Este actuar los convierte en artistas nigrománticos, en prestidigitadores de la historia, bien lo establece Monsiváis: “Si la ‘identidad’ es un producto histórico, ¿incluye también las derrotas, los incumplimientos, las frustraciones?”²³ Y yo me pregunto: ¿La historia es nuestro reflejo que da consistencia al ser que dota de imagen al espejo? Ante tales predicamentos surge otro cuestionamiento: ¿Será entonces la historia quien descifre el sentimiento del inconsciente colectivo y pueda otorgar a lo mexicano el alma de lo mexicano y así obtener por fin el espíritu de un hombre anhelado con acciones concretas, así como sentimientos y pensamientos bien definidos?

Estas preguntas nos invitan a aventurarnos y afirmar que la historia es la trampa de lo mexicano y ha llevado a imaginar, a dotar de calificativos a un mundo antípoda que no siempre corresponde al cosmos que le atañe, por tales razones, lo mexicano sigue siendo una singularidad confusa y sin duda: “México puede sernos cualquier cosa menos aburrido”.²⁴ Con todo lo anterior, no quiero negar la importancia de la historia y comparto la idea de Simpson, quien afirma:

²³ Carlos Monsiváis, La identidad nacional ante el espejo. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, 2004, p. 123.

²⁴ L. B. Simpson, *Muchos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 8.

Los chinos se comportan como chinos; los rusos como rusos; los mexicanos como mexicanos, no tanto porque sus formas actuales de gobierno hayan experimentado cambios recientemente cuanto por el inmenso peso de las costumbres adquiridas durante incontables centurias. El estudio de las costumbres nos ayuda a comprender nuestra historia, y ésta nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos, y en este caso, a esa fascinante abstracción que llamamos México.²⁵

Ello pretende expresar que en efecto somos parte de un pasado, pero ese pasado no puede definirnos como la totalidad de un acontecer actual y definir a un ser desde el pasado, ya que limita la vivencia de lo mexicano en un solo estigma de ser, es decir, la historia como método del estudio de lo mexicano, lleva a lo mexicano a una *particularidad totalizante* partiendo desde la idea como el **productor del ser**, y no desde **el ser que produce una idea**. De tal forma, el mundo de lo mexicano se mueve y el eje central de la historia se vuelca en la abigarrada angustia de establecer desde la idea un arquetipo y un perfil del mexicano. Para detonar el centro del problema de lo mexicano se dicen muchas cosas de él, con el objetivo de encontrar la definición última del imbricado código de lenguaje de lo que hace a lo mexicano ser mexicano.

A través de la historia se pretende reconocer la esencia del mexicano; así, los precursores del pensamiento de lo mexicano buscan en ella el estigma de una unidad de ser. Es así como, a través del proceso de pensamiento de lo mexicano, lo que se pone en juego es por un lado **la idea** y por el otro **el ser del Antípoda mexicano**. Estos dos elementos se interrelacionan para configurarlo en una expresión de fuerte contenido de existencia.²⁶ La historia mexicana altivamente se

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ Para muchos, como el caso de Arredondo, el asunto de pensar lo mexicano: “Alude al proceso de pensamiento, pero no es esto lo que buscamos, sino el producto de ese pensamiento”; o en la visión de Bartra al querer percibir lo mexicano, menciona que: “El carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros y discursos que lo describen y exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e ins-

yergue. La muy astuta enarbola una bandera que ondea a los cuatro puntos cardinales de este cosmos mexicano y parece dirigir con su pecho descubierto el alimento de lo que somos. Los pensadores de lo mexicano se dejan seducir con su presencia, palman y escudriñan la parte etérea de una negación para conformar un cuerpo de autoafirmación, cuyos huesos sostengan la esencia de una unidad que signifique y le brinde la estética exacta a lo mexicano.

Sin embargo, lo mexicano –hasta lo aquí expuesto– es ante todo un pensamiento que intenta erigir y dar sentido a la presencia y esencia de un ser, pero ¿de dónde parten los pensadores de lo mexicano para erigir esa esencia de unidad que signifique a lo mexicano? Lo mexicano es el pensamiento del mundo de lo propio y de la afectividad hacia una pertenencia del alma mexicana que quiere ser explicada. Los primeros trabajos en este ámbito manifiestan la existencia del acontecer mexicano, partiendo de la idea de un mundo particular, con posibilidades de fluir en el universal del género humano.

La historia ocupa un poder explicativo y resolutorio que determina lo mexicano; es así como estos pensadores forjaron con la historia una cadena de articulación, fundamentando así la explicación última de la esencia misma de lo mexicano con la finalidad de otorgar al ser mexicano la idea de ser mexicano. Por lo tanto, la historia se inserta en el pensamiento antípoda como un método de pensamiento que funciona de manera epistemológica, *anteponiendo la idea al ser*. Ante tal acontecimiento, el mundo particular del Antípoda mexicano es la búsqueda histórica de su ser en los parámetros de su reafirmación o su identidad. El pensador de lo mexicano utiliza su reafirmación o su identidad manejando como premisa principal la historia. Esta premisa que nace de la historia transfigura y trastoca lo que está buscando en una ficción, y en este espejismo la imagen histórica que se presenta recae en múltiples intentos por desentrañar al ser y hacer

titucionalización del Estado moderno capitalista”. En Martha Luz Arredondo Ramírez, *Mexicanidad versus identidad nacional*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos, 2005, p 29; y Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p.17, respectivamente.

trascender a este sujeto mexicano, consumando un orden en el mundo desordenado donde vive. Esta actitud intelectual desordena, porque dependiendo de la historia que se piense será la realidad que es pensada, y dependiendo la realidad pensada será el sujeto pensado; ello provoca la invención de un sujeto posible, desordenando aún más el rebusque de un alma extraviada que quiere encontrar su ser. La historia, como se ha mencionado, juega con el tiempo y los acontecimientos, juega con las palabras y los sucesos vividos para estructurar las narraciones de su pueblo, de su gente y de su nación, y en consecuencia, interpreta una manera de ser, ratificando con la historia particular en cada momento histórico para justificar la identidad mexicana en el mundo o en el cosmos de este universo mexicano; es decir, la historia revive siempre un particular mexicano, buscando sin percibir una crítica a la idea misma que produce.

Lo que se observa de lo mexicano es una misma idea redundante en la definición de ser, es a grandes rasgos la participación de lo público y lo privado lo que nos conforma.²⁷ Con estas narraciones se inventan realidades en las que intervienen sujetos, vivencias y paisajes en el esclarecimiento de una manera de ser para adquirir conciencia de lo que somos, porque: “Sin confianza en el alma de lo que somos, perdería sentido nuestra existencia; pero sin los conocimientos y los métodos necesarios para defender nuestra libertad y nuestro progreso perderíamos igualmente, junto con la piedra que esculpimos, el alma que sustentamos”,²⁸ y, sin embargo, se ha llegado a afirmar que el

²⁷ Pérez Taylor, en su libro *Entre la tradición y modernidad*, afirma: “Entonces, la tradición se convierte en el sujeto que mantiene vivo el recuerdo de los hechos sucedidos en otros tiempos, haciendo resaltar e inventando, inclusive, los eventos que se necesitan en el presente, siendo así que la tradición se manifiesta de lo privado hasta lo público y su construcción está orientada por las exigencias que se tienen, en el presente, de rescatar los hechos del pasado”. Y más adelante comenta: “...la tradición intercambia sus saberes entre el saber privado de los hacedores de la tradición y el saber público de la comunidad, y es en el intercambio que se nutre para sobrevivir y mantenerse vigente”. México, Universidad Autónoma de México, 1996, p. 12.

²⁸ Jaime Torres Bodet, *El silencio de Cuauhtémoc resuena aún*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 351.

mexicano es un ser contradictorio.²⁹ En la indagación de lo mexicano nos podemos percatar de que sufre de incoherencia en los discursos, y en cuestiones del ser, nos abigarramos a “somos o no somos” y “somos y no somos”, o bien, “jugamos como nunca y perdemos como siempre”. Ante las contradicciones nace el vacío de lo mexicano, una vaguedad en la concreción de un ser. De ahí que surja la imperante necesidad de una definición exacta que dé sentido a la manera de ser de lo mexicano, con la finalidad de explicar esa concreción de saber-ser para dar marcha atrás a la vaguedad del vacío que sentimos.

Se necesita de una definición que permita descifrar la lógica del lenguaje de este ser mexicano, que vive en las amarguras inclementes de una incompreensión en el mundo de lo racional-occidental que lo observa, pero niega lo que observa, siendo nosotros mismos quienes les damos la razón de nuestra sinrazón. Los pensadores de lo mexicano, ante la indefinición de su humanidad que ha sido encerrada claustrofómicamente y cuestionada desde el exterior por la historia, la cultura y la filosofía, consideran de vital importancia luchar con las mismas armas extranjeras para alcanzar una definición que nazca desde las tórridas profundidades de la razón, porque la razón se antepone a la vivencia, la razón todo lo explica, goza del privilegio de la lógica y la verdad.

Existe un culto a la razón, se piensan sujetos, no sus expresiones, por lo cual los pioneros de lo mexicano consideran necesaria esa definición si es que se quiere tener una conciencia de ser, y ello les permita poder de dejar de ser una la posibilidad de una hipótesis. Ellos, en esa indeterminación de ser, entrevén en la historia la razón de apaciguar su sentimiento y gritar de manera racional la presencia de su existencia y su pertenencia en este mundo humano, sin nunca considerar que:

²⁹ Como lo llega a mencionar el axolote: “Mi cráneo [...] es el cráneo del indio; pero su contenido de sustancia gris es europeo. Soy la contradicción en los términos...”. En Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p. 28.

Lo más notable es la lección que nos da esta suerte de prehistoria del individualismo occidental: la otredad es independiente del conocimiento de los otros. Fue necesario buscar en la historia antigua y medieval los hilos esenciales que bordaron al salvaje en la tela de la imaginación europea; sólo así fue comprender que la historia moderna del hombre salvaje [...] es también el desenvolvimiento de un antiguo mito: *el salvaje sólo existe como mito*.³⁰

Ya que “esta obsesión occidental por el otro, como experiencia anterior y como forma de definición del Yo, ha velado la presencia de otras voces: *el otro ha ocultado al otro*”.³¹ Mientras tanto, en el cosmos del mundo antípoda mexicano, el intento por transcribir su salvajismo envuelto en santidad de modernidad, u hombre de razón, o hombre sin más, ha venido a constituir una ficción histórica que acarrea la creación de distintas realidades del sujeto que está siendo idealizado, como si esto se tratara de una representación teatral, provocando con esta acción lo que llamaría yo una **virtualización de representación de lo mexicano**, cuya función consiste en ser un catalizador útil para establecer la esencia de lo mexicano como un complejo y sobrecargado sistema de mitos enarbolado en una sola definición de lo que busca: lo mexicano, o bien, la identidad de lo mexicano.³²

³⁰ Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, Universidad Autónoma de México/Ediciones Era, 1992, p. 190.

³¹ *Ibid.*, p. 193.

³² Esto último lo entrevén algunos conocedores del tema: “Inquirir sobre lo que entendemos por México y en torno a lo que aquí y ahora, puede sentirse como mis-midad, como mexicanidad, nos enfrenta al problema de la representación que se hace de ello y que es consecuencia de otras representaciones acumuladas a través del tiempo [...] Esto implica tomar distancia en relación con las fuentes en que habremos de apoyarnos y que han de alentarnos respecto de lo que imaginamos fue esa identidad. Desde ese primer distanciamiento se trata de interpretar cuál fue el sentido dado a la forma simbólica que permitió imaginar México y reconocer cuáles elementos aparecen como propios y permanentes, y que consolidan la mexicanidad”. En Martha Luz Arredondo Ramírez, *Mexicanidad versus Identidad Nacional*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos, 2005, p. 35.

No sólo se trata de esencias y símbolos, sino de intereses ante la definición de una propia historia y coloca sujetos a su antojo: “Una cosa por la otra: la nación [mexicana] (las élites que la monopolizaban) no aceptó parias y ellos hicieron la suya a trasmano; la nación jamás les solicitó su punto de vista, y ellos apenas si se enteraron de los mitos de la cúpula”.³³ De tal forma, la *virtualización de representación de lo mexicano* sustentada en la historia mexicana transforma lo mexicano en la elección de esas partes de la historia que pudieran matizar las recónditas expresiones de este ser mexicano y su identidad; por lo tanto, la historia deja de ser suceso y se convierte en circunstancia, como lo plantea Zea; por lo que al ser la historia una reflexión, se vuelve un objeto pensado y por lo tanto es dirigida esa historia hacia el interés de la reflexión misma que detona el interés por describir el objeto. Así, la historia en esta parte del planeta virtualiza las representaciones del reencuentro con lo mexicano, porque la invención de la historia no solamente juega con el tiempo, las narraciones y las realidades, sino también con las definiciones de una sola cosa, por lo que lo mexicano en la búsqueda de su esencia desarrolla un sistema descompuesto y desmesurado por hallarse compuesta de infinitas realidades provistas de un mismo objeto, sin embargo, todas esas realidades del sistema ambicionan dar con la esencia mexicana, el arquetipo, el perfil o –vulgarmente dicho sea de paso– encontrarse con el típico mexicano. En suma, es un vasto adentrarse con el estereotipo de un nosotros que vaga en el sentimiento de su propia mismidad.

La vaguedad, el vacío y el sentimiento de la carencia de una supuesta razón de ser empujan con justa razón a los pioneros de lo mexicano y sus precursores a dejar el espejo, y por lo tanto, a renunciar al reflejo de su forma de vivir; y por libre elección prefieren reflexionar en el desierto para comprenderse y verse desde una triste y lánguida soledad, como la que propone de manera timorata Octavio Paz:

³³ Carlos Monsiváis, *La identidad nacional ante el espejo*. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, Plaza y Valdés / El Colegio de la Frontera Norte, 2004, p. 124.

Soledad y comunión, mexicanidad y universalidad, siguen siendo los extremos que devoran al mexicano. Los términos de este conflicto habitan no sólo en nuestra intimidad y coloran con un matiz especial, alternativamente sombrío y brillante, nuestra conducta privada y nuestras relaciones con los demás, sino que yacen en el fondo de todas nuestras tentativas políticas, artísticas y sociales. La vida del mexicano es un continuo desgarrarse entre ambos extremos, cuando no es inestable y penoso equilibrio.³⁴

En el devenir de la búsqueda de lo mexicano, la reflexión del sí mismo se piensa desde el espejismo, desde la alucinante y desbordada creación de una ilusoria imagen de su manera de ser, lo cual sólo manifiesta la indagación de sus cualidades, es así como el espejo se desvanece y su reflejo se olvida, porque definir lo mexicano desde proyecciones históricas permite inventar una imagen más allá que percibir una imagen de sí mismo ante sí mismo. Pensar al sujeto no es lo mismo que dialogar con él, adjetivar a través de hechos históricos para llenar un contenido y formar un contexto. Mientras nos vemos timoratos, Artaud nos platica:

He venido a México para entrar en contacto con la tierra roja. Es el alma separada y original de México lo que me interesa sobre todo. Pero antes de enfrentarme con esta alma, y para estar seguro de tocar el fondo de ella, quiero estudiar la vida real de México en todos sus aspectos. He llegado aquí con un espíritu virgen, lo que no quiere decir que con ideas preconcebidas. Pero las ideas preconcebidas pertenecen al dominio de la imaginación; así pues, me las reservo.³⁵

En estas diferencias metódicas de análisis de lo mexicano entre occidentales y mexicanos, los pensadores de lo mexicano se alejaron

³⁴ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 179.

³⁵ Antonin Artaud, México eterno. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 101.

de su sujeto y se acercaron a la idea de su sujeto; es ahí que se inicia el precedente de la conexión a una definición de un ser que se busca en la historia y que en la visión de Silva Herzog: “La historia es confundida con la leyenda y la leyenda con la historia”.³⁶ Esta confusión clarifica la actitud de los pensadores de lo mexicano, y más que una confusión, es la forma en que tradicionalmente se lee la historia de un pueblo y el sentimiento que dicha lectura produce en la indefinición de un ser en búsqueda de la explicación de una identidad que respalde el ánimo de una manera de ser. Lo que acontece es que la historia en el pensamiento de lo mexicano tiene una lectura distinta a la de Occidente, ya que la historia deja de ser un continuo devenir, relega los procesos históricos y traspasa el mundo del pensamiento al orden de la pertenencia.

La Historia es insertada en el mundo de la identidad para personificar la idealización de un ser y así asumir el pasado como un acontecer y la explicación de la vivencia. El presente y el pasado se hacen algo común, algo que une y religa religiosamente una posición en el mundo. La historia en el pensamiento de lo mexicano se vuelve compañía y no se observa como pasado, sino como la configuración de la esencia del presente dejando de ser historia para transmutar en leyenda. El tiempo en este rincón del mundo se traspapela, el pasado y presente se confunden en la memoria y atolondra el pensamiento. El sujeto extraviado y codiciado por los pensadores de lo mexicano sigue perdido en el destello de la historia, en las desavenencias de un futuro incierto y en el fulgor de los anales vivificadores de los recuerdos.

La historia en la lectura de lo mexicano es una historia leída de atrás hacia adelante y de adelante hacia atrás, porque en ella se da el encuentro con el edén mítico que sustenta al sujeto en una historia que vale la pena ser contada, narrada, memorizada y apropiada como ordenador del cosmos mexicano; así, la historia se asume como pertenencia y se apropia de una personificación idealizada de este ser mexicano,

³⁶ Jesús Silva Herzog, *Meditaciones sobre México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 217.

ya que por su vaguedad, el sujeto mexicano es colocado como héroe, astuto caudillo, valiente guerrero, en ocasiones como mártir, en otras estafado, inferior, mancillado, etc. Así, el pensador mexicano anda en pos de la huella de su definición, por lo cual el sujeto mexicano o lo que caracteriza a lo mexicano no tiene lugar ni cualidad fija, tiene lugares y cualidades, se sustenta en la visiones de una historia que se inventa y se reinventa en la lucha por alcanzar la tan añorada esencia de lo mexicano y con ello la verdadera libertad de conciencia en un reencontro con su ser;³⁷ por lo tanto, eso de lo mexicano ni siquiera es una idea preconcebida, es una narración ficticia porque la historia al ser leyenda se narra de muchas maneras, con distintos sujetos y espacios que cambian, porque en las narraciones de las leyendas se da importancia a la magia de la narración y permite improvisar; la explicación es tan sólo un complemento, por lo que la ficción de la historia mezclada con la leyenda marca las características del pensamiento antípoda, que tiene la facultad de vivenciar el erotismo de la memoria repleta de fantásticas narraciones que hacen de su existencia pretérita la mitificación de la prosa y de la leyenda que hace resurgir la esperanza. Entre ambas esferas de la historia y las leyendas se espera impasiblemente el nacimiento de las alas de un alma mexicana que permita expandir racionalmente el sentimiento de su ser, y Ramón Xirau reflexiona: “Filosofía y arquitectura, ¿no andan conjuntamente en busca de las ‘moradas’ íntimas del alma, de los ‘castillos del alma’ para que sea posible nuestro habitar completo, nuestro habitar personal que es cosa del alma y del cuerpo al mismo tiempo?”;³⁸ así los pensadores de lo mexicano tratan de construir un alma a eso mexicano, en donde el pretérito se vuelve presente en esta búsqueda del yo, del yo a la maximización que atrape entre sus manos la estrella de la comunión

³⁷ Ya lo plantea Usigli: “En realidad, es difícil pintar al mexicano por la imponente pero fatal constancia con que él mismo se despinta —en todas las acepciones del vocablo—; por la fidelidad con que se tacha, se borronea y huye de su propia pintura”. En Rodolfo Usigli, *Ontología del mexicano*. En Roger Bartra (Ed.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004 p. 137.

³⁸ Ramón Xirau, *Palabra y silencio*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 661.

de su mismidad y generar con el pensamiento el despertar la estampa del presente mexicano. Mito y leyenda configuran el cuerpo del método del conocimiento de lo mexicano y manifiestan las características identitarias de los mexicanos.

Los pensadores de lo mexicano vociferan una necesidad desafortunadamente hasta quedar sin aliento, por la necesidad de una existencia e intentan brindar a lo mexicano la integración de un ser concreto con el exterior o el mundo que le ha negado su existencia. Ante esa necesidad de otorgar la existencia a un alma que integre a los individuos mexicanos en una sola esencia, los pensadores de la identidad de los mexicanos se desvanecen en no acertar claramente la concepción misma de la esencia mexicana para poder observar su alma; es decir, establecer las características de la identidad, para separarla o integrarla como parte de la identidad humana.

Tanto pensadores como investigadores se ahogan por poder particularizar la diversidad de lo mexicano en una sola proyección de identidad, por lo que otorgan la salvación de este sujeto buscando una definición que los rescate de la ambigüedad de este ser mexicano, cuya esencia misma no quiere ser comprendida, y prefiere gestar juguetas a quien se le acerque. Es la simbiosis del axolote (una autoafirmación de existencia) y del camaleón (una variedad de explicaciones de esa existencia). Así, entre desdibujados mitos y alentadoras leyendas que se van gestando en la conformación de la existencia de lo mexicano, Carrión asienta y se pregunta desde la psicología:

La pregunta no es nueva. Tiene ya numerosas respuestas más o menos cercanas a la realidad si no es que a nuestros distintos y personales gustos, criterios y opiniones [...] Así, la pregunta ya no será: ¿qué es el mexicano?, sino ¿cómo es?, y hasta, apurando un poco los términos, ¿por qué es de tal o cual otro modo?³⁹

³⁹ Jorge Carrión, *De la raíz a la flor del mexicano*. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 187.

El problema acerca de lo mexicano no es tanto si es un asunto de gustos y criterios para ubicar una manera de existencia, sino en acertar con respuestas que superen la especulación de esa indefinición de lo mexicano; por tal motivo, los iniciadores del tema de lo mexicano y sus seguidores penetran a los hondos inframundos de un ser del cual se ha afirmado muchas cosas, pero sólo a través de su historia, porque es un ser que existe y se mueve por el mundo, pero aún no encuentra sobre la tierra la autocomprensión de una manera de ser enmarcado dentro de un enunciado que clarifique el ¿qué es? o el ¿cómo es? Estos pensadores piensan encontrar las respuestas en las profundidades de un ser no manifiesto por la palabra, mas se le dota de existencia, como lo menciona José Revueltas:

Afirmar *a priori* que el mexicano existe no nos dice mucho, o nos dice bien poca cosa, en virtud de que tal afirmación deja pendientes el porqué y el cómo de dicha existencia y aun los grados de relatividad de esa misma existencia. Sólo a partir, entonces, de estos porqué y el cómo de dicha existencia. Del mexicano pueden derivarse los demás rasgos y determinarse a su vez el particularismo a tales rasgos.⁴⁰

Con lo anterior se demuestra claramente que para los pensadores de lo mexicano no les es suficiente saber que existe eso llamado mexicano para darle presencia y autenticidad, no les es suficiente observarlo en su ambiente cotidiano y caminar a su lado y cargar con él, a ellos les inquiere pensarlo, percibirlo desde el pensamiento.

Los pensadores de lo mexicano, desde su ser, desean quitarse lo antípoda de la cabeza, quieren ser una unidad humana auténtica de la múltiple humanidad. Quieren dejar de ser un ser desvalido y salir de su ser para mostrarse al mundo con una existencia definida para ser partícipes en la *expansión* del planeta, y todo ello dentro de una *expresión* a la manera del mundo occidental. Ya no les apetece ser una fracción humana sin definición para no ser vistos como extraños, aun

⁴⁰ José Revueltas, Posibilidades y límites del mexicano. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 216.

en su propia tierra. Esta indefinición que se vislumbra desde dentro con concepciones del exterior ha producido dolor a su ser, al movimiento particular de su fisonomía y al tiempo embrollado en múltiples sucesos y matices socioculturales, a fin de cuentas, la definición de lo mexicano se identifica como un problema y quiere ocupar una esencia para dejar de ser un problema.

La existencia humana para el Antípoda mexicano, desde la visión de sus pensadores, es un drama de existencia, pertenece a un personaje que anda extraviado por el universo, que quiere encontrar la peculiaridad de una eterna esencia que muestre la *estética de la manera del ser de un yo* y la pertinencia de lo que es ser mexicano. Quieren encontrar el guion de la obra y quieren ser los directores del drama que represente la maroma del antípoda. Desean un yo del cual partir para desarrollarlo como una humanidad propia con características racionales, tal y como lo han realizado los racionales occidentales.⁴¹

Doloso y triste se muestra el camino y poco satisfactorio es el trajar de este andariego personaje llamado mexicano que no encuentra sombra en el desierto ni oasis donde pueda chapotear en el regocijo de su recreación; mucho menos en este árido desfallecimiento. El espejismo quiere desnudarse, es decir, *la ilusión de lo mexicano* para sus seguidores no quiere concretarse y se pone en duda la existencia de este ser y la articulación de los sonidos que gesten las palabras de su definición. Los grises fantasmas de lo mexicano recorren el mundo, zopilotean alrededor de un cosmos pensado por pensadores mexicanos, se posan en sus cabezas cual musas y ellos fieles a sus desatinos dotan de cualidades posibles a un ser que existe sin saber plenamente la razón de su existencia. Ello ha logrado que lo mexicano sea ante su

⁴¹ Carlos Fuentes expresa: “Nuestro drama es que hemos accedido a la sociedad urbana e industrial sólo para preguntarnos si el esfuerzo valió la pena; si el modelo que venimos persiguiendo desde el siglo xix es el que más nos conviene; si a lo largo del pasado siglo y medio no hemos seguido actuando como entes colonizados, copiando acríticamente los prestigios materiales de la sociedad capitalista; si no hemos sido capaces, en fin, de inventar nuestro propio modelo de desarrollo”. En Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 265.

mirada una esencia amorfa con alas detenidas por el plomo del pensamiento y su acción;⁴² por lo tanto, los pensadores de lo mexicano reconocen la existencia de un cuerpo, pero no saben cómo describirlo y afirmarlo, por lo cual se han preocupado en darle una dimensión justa.

La premisa del pensamiento mexicano se acciona para dotar al cuerpo de un ser carente de una supuesta razón de ser, con un alma que lo distinga, y caracterice y concrete la conciencia de ese cuerpo. Ante un cuerpo amorfo, sólo puede existir un alma amorfa, por lo que los pensadores de lo mexicano han querido rodear a lo mexicano de realismo y figura, materia y forma, alma que piense en espíritu y sea el espíritu por el que hable la raza, pone en marcha la virtualización de lo mexicano para definir la esencia o el alma de mismidad de la mexicanidad. En este intento de dar alma a lo mexicano, los pensamientos acerca de lo mexicano desvanecen y anulan el sujeto que viene a buscar Artaud. Los discursos mexicanos que se producen viven del autologos recurrente y redundante por determinar al típico mexicano y por ende la esencia del alma de la mexicanidad.

El vórtice del pensamiento mexicano encuentra en la articulación de las narraciones pasadas las posibilidades de la definición, la historia se injerta como el vínculo propicio para dicho encuentro de pertenencia, ya que la historia, como el método de pensamiento para la definición de lo mexicano, tiende a ser una historia destinada al uso de la pertenencia, tiende deliberadamente a enaltecer o minimizar la mexicanidad, ya sea al unísono, ya sea voluntaria o involuntariamente, ya sea para una u otra cosa; así, el conocimiento de lo mexicano se llena de adjetivos que lo cualifiquen, gira hacia la manifestación del sentimiento encerrado en una jaula melancólica;⁴³ un sentimiento que se gesta

⁴² Ya que Antonio Caso menciona: “Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda. ‘Alas y plomo’; tal ha de ser el lema de nuestra redención ambicionada! La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento. ¡México: Alas y plomo!”. En Antonio Caso, *Unidad e imitación*. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 61.

⁴³ Tal y como opina Bartra: “Se llega a creer firmemente que, bajo el torbellino de la modernidad —exacerbado por la Revolución—, yace un estrato mítico, un edén inun-

desde la soledad,⁴⁴ también se le piensa como la penumbra de las profundidades oscuras de México.⁴⁵ Octavio Paz, no bastando con hacer sentir sola el alma mexicana, se complace en narrar la edad de esta alma mexicana con dolencias propias de la edad de un pueblo adolescente;⁴⁶ hay quienes opinan que ni siquiera hemos nacido.⁴⁷ Mientras tanto, Luis Villoro vaguea en el cuerpo antípoda y suma otras partes al

dado con el que ya sólo podemos tener una relación melancólica; sólo por vía de la nostalgia profunda podemos tener contacto con él y comunicarnos con los seres que lo pueblan: pues esos seres edénicos son seres melancólicos con quienes es imposible relacionarse materialmente, y sin embargo, son la razón de ser del mexicano...”. En Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, pp. 44 y 45.

⁴⁴ Esto se puede apreciar en la propuesta de Octavio Paz: “México está tan solo como cada uno de sus hijos. El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad, histórica y personal. La historia, no nos podía decir nada sobre la naturaleza de nuestros sentimientos y de nuestros conflictos, si nos puede mostrar ahora cómo se realizó la ruptura y cuáles han sido nuestras tentativas para trascender la soledad”. En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 97.

⁴⁵ Ello se expresa con Bonfil Batalla: “Algunos mueren en la lucha; pero han muerto muchos más neófitos adoctrinados. Sin que medie juicio alguno sobre las motivaciones personales de los distintos misioneros, una cosa queda claro: la conciencia de los mexicanos del México profundo, sus convicciones y sus creencias, siguen siendo negadas y se ven como papel en blanco en el que cada cual siente que tiene derecho y la obligación de escribir su propio lenguaje”. En Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Conaculta/Grijalbo, 1990, p. 183.

⁴⁶ “Pero así como el adolescente no puede olvidarse de sí mismo –pues apenas lo consigue y deja de serlo–, nosotros no podemos sustraernos a la necesidad de interrogarnos y contemplarnos. No quiero decir que el mexicano sea por naturaleza crítico, sino que atraviesa una etapa reflexiva”. En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13.

⁴⁷ Como piensa Arredondo: “Es el México capital cuyo nombre no es ya producto del sonido fonético; es el aparentemente olvidado símbolo que se oculta y que en el inconsciente colectivo se nos devuelve como ‘el ombligo de la Luna’ que nos permite vernos reflejados como embrión, como el no-nato, siempre protegido en el seno materno, que contiene aún un centro más, el último de la concéntrica espiral, en él la protección paterna del gran Tlatoani extiende su centrífuga fuerza protectora a través de la espiral en que subyace nuestro sentido de mexicanidad y que es causa probable de la irresponsabilidad mexicana. El nonato no la tiene; es protegido por madre y padre: Traspola al gobierno la obligación y justificación del no ser corresponsable”. Martha Luz Arredondo Ramírez, *Mexicanidad versus identidad nacional*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos, 2005, p. 65.

corpus del alma mexicana: “El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento”.⁴⁸ y afirma: “Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo”.⁴⁹ Y hay quienes nos recuerdan que: “Dentro de la ley, los indios son mexicanos y tienen los derechos de un mexicano. Empero, basta salir de nuestras ciudades para darse cuenta de que la discriminación existe”.⁵⁰ Antonio Caso se suma a la discusión de Benito Jiménez diciendo:

Pero hay más. El indígena que vive en su comunidad aislada no puede sentirse mexicano; sabe sí que hay una especie de fuerza natural llamada “Gobierno”, cuyas disposiciones hay que acatar porque utiliza la fuerza para hacerse obedecer. Sabe que “Gobierno” se presenta [...] y sabe que “Gobierno” exige que se cumplan una serie de requisitos [...] y ahí se acaba su concepto de la patria; no se siente mexicano, no tiene sentimiento de que forma parte de una identidad más vasta que su pequeña comunidad. Fuera de ella, todo le es hostil. Sólo dentro de ella encuentra simpatía, calor y comprensión.⁵¹

Entonces, ¿una fracción del Yo de la esencia del alma mexicana es discriminada, sin patria y está muerto? Tal parece, por lo que indican estos últimos pensamientos, que existe un elemento imprescindible que forma parte y no forma parte, que aparece y desaparece en la construcción de lo mexicano: lo indio.

⁴⁸ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica (Colec. Lecturas mexicanas, No. 103), 1987, p. 227.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁰ Fernando Benítez, Los indios de México. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 557.

⁵¹ Antonio Caso, ¿El indio mexicano es mexicano?. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 264.

El indio vivo o muerto, el indio del pasado o del presente es el ingrediente secreto que se utiliza para dar cuenta de la bipolaridad de la mexicanidad que ayuda a definir y particularizar sin discusión el alma mexicana, e intenta con lo ajeno del mundo indígena integrarlo al discurso de lo propio para hacer del lugar lejano de la diferencia cultural un lugar cercano y emancipar el discurso de una unión que dé igualdad a las diferencias socioculturales y políticos en el marco de lo propio y de la identidad.

La presencia de lo indígena permite al método histórico del conocimiento de lo mexicano articular en la mente de sus pensadores una historia de leyenda que se vuelve contexto, se vuelve apropiación y los hace vivir y ser partícipes en su interior. Esta leyenda de la historia es la coyuntura ideal para asumir una pertenencia que conceda la particularidad del mundo antípoda, y de tal manera encabeza la definición del alma mexicana que dé sentido de humanidad particular a la mexicanidad. Lo indígena ha sido y es un elemento constante en la vida de la mexicanidad, es un elemento que dista de las costumbres de los mestizos y de las estructuras de la razón formal de occidente, pero además, aún hoy en día forma parte de nuestra vida y no nos es tan incomprensible; es así como surge entonces con la presencia indígena la necesidad de acudir a un sentimiento de similitud y solidaridad, ya que debe existir una consonancia entre lo indio y lo no indio. Sin embargo, lo indio es constantemente negado, pero es parte de la esencia que da autenticidad a nuestro cosmos y surgen propuestas de análisis como un pasado vivo.⁵²

⁵² Así lo hace constar Julio Jiménez: “En el fondo, hay la creencia de que no puede captarse la realidad mexicana, sino se conoce la antigüedad; para comprender el presente, es necesario sumergirse al pasado.” En Julio Jiménez Rueda, México en búsqueda de su expresión. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 28. Y de ahí Agustín Yáñez afianza aún más la idea al afirmar: “La actitud indígena comprende todos los planos del mundo –internos y externos, reales e ideales– y los expresa conjuntamente. La plástica, pese a su manifiesto poder para expresar lo externo con sus múltiples complicaciones, difiere de los cánones occidentales; concibe y realiza por modos peculiarísimos de originalidad absoluta en relación con las formas que aquí, para mayor claridad, llamaremos europeas. Y lo mismo podemos decir de las muestras litera-

En este encuentro con lo indígena y con un pasado que se manifiesta como algo diferente, pero a su vez es apropiado como parte integrante de este mundo con alma mexicana, ha participado intensivamente en la reflexión y los procesos de la búsqueda de la mismidad de un pensamiento de lo propio, provoca una sensación nuevamente timorata de humanidad y humildad, como lo afirma Arnaiz: “El estudio de la Historia es ante todo una gran lección de humildad”.⁵³ Esta sensación de humildad genera en los pensadores de lo mexicano un sosiego o paz interior ante su pueblo, haciendo que las diferencias de almas –indígenas y no indígenas– no sean tales, sino que compartan un alma común llamada mexicana. Un sueño sin duda que tranquiliza la presencia de los opuestos, conformando en las estructuras mismas del pensamiento de lo mexicano la idea del sincretismo, una idea que viene a disolver las diferencias y que permanecerá en el inconsciente del pueblo mexicano.

La idea del sincretismo que da vitalidad, particularidad y esencia a lo mexicano es producto histórico que nos viene por herencia, siendo Garcilaso de la Vega quien inicia este proceso en el pensamiento, de quien se dice: “El inca encarnaría al nuevo hombre americano no sólo por la indudable mezcla de sangres española e india que corre por sus venas, sino por la fusión de dos civilizaciones”.⁵⁴ Con la intromisión de una fórmula mágica, los opuestos dejan de pelear para los pensa-

rias que la tradición hizo llegar a conocimiento de los españoles, quienes las conservaron escritas con caracteres fonéticos y a las cuales rigurosamente no conviven las clasificaciones de la retórica occidental”. En Agustín Yáñez, *Meditaciones sobre el alma indígena*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 424. Y concluye ante lo indígena en el pensamiento de lo mexicano: “Ha llegado a padecerse un cierto género de absurda vergüenza por lo indígena, signo de una de nuestras mayores miserias y de ignorancia en cuanto lo indígena fue y es; en cuanto subsiste dentro del alma nacional”. *Ibid.*, p. 426.

⁵³ Arturo Arnáiz y Freg, *Panorama de México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992. p. 634.

⁵⁴ Bonfil Batalla, *Sobre la ideología del mestizo*. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, 2004, p. 79.

dores de lo mexicano, quienes tranquilamente se regodean en un *topos urano* y platican con paz espiritual.⁵⁵ La añoranza de la esencia de un alma de lo mexicano en el sueño sincrético de un mestizaje, que da solución al problema de lo que es el ser mexicano y le quita por fin el dolor de cabeza con esta respuesta, sin embargo —cuando las aguas estaban tranquilas y los dioses se encontraban dormidos cansados por encontrar su ser concreto—, surgen las incoherencias y contradicciones de lo mexicano; Luis Villoro arremete en la conversación de este sueño del ser mexicano creado por los pensadores redentores de lo mexicano, afirmando que:

El intento por encontrar el propio ser, el movimiento reflexivo es patentemente de raigambre occidental. Occidental es su lenguaje, su educación y sus ideas occidentales, incluso sus métodos de estudio e investigación. Lo indígenas, en cambio, no aparecen reflexiva y nítidamente a la conciencia. Permanece oscuro y recóndito en el fondo del Yo mestizo.⁵⁶

La razón, como una cuenta más de vidrio, engañó nuevamente al antípoda y a su pensamiento, que por andar buscando lo propio encontró en lo ajeno la manera de pensar su ser. Sin embargo, aunque concordemos con Villoro, a los estudiosos de lo mexicano no les interesaba desde sus inicios si su método o sus investigaciones eran o no de tipo occidental, nunca cuestionaron o plantearon un método propio, porque eso se daba por antonomasia. No cuestionaban el método para la comprensión de lo mexicano y no se preguntaban por el sujeto; al

⁵⁵ Como lo hace constar Arnáiz: “Cuando ya instalados dentro del estimulante calor de vuestros hogares os pongáis a reflexionar sobre la vida mexicana, es muy probable que lleguéis a la conclusión de que con más o menos recursos económicos, con mayor o menor número de máquinas, a pesar de las diferentes lenguas y los diversos matices de organización social, los hombres de nuestras naciones resultan fundamentalmente idénticos en sus más ondas inquietudes”. En Arturo Arnáiz y Freg, *Panorama de México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 635.

⁵⁶ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica (Colec. Lecturas mexicanas, No. 103), 1987, p. 226.

contrario, se cuestionaba al ser mexicano desde la esencia del ser mexicano como una unidad identitaria, por lo tanto, su meta era proveer de un discurso coherente que diera una proyección a un ser concreto y sin contradicción, sin considerar al sujeto que porta esa esencia. Para estos estudiosos, la contradicción que genera la presencia de lo indígena y lo rural en la tradición, ante la urbe y la industrialización de la modernidad, se suaviza con la historia que da sentido al ser antípoda.

La historia es la torre protectora del rey en un tablero de claroscuros, así, la historia matizada en la leyenda es la justificación perfecta de una pertenencia de ser y de lo que somos, es decir, provee a este ser mexicano la esencia del alma, que lo distingue de los otros grupos humanos. Así, con el fundamento de la historia se contrarrestan las inconsistencias del ser, que se articulan con un método ontológico proveniente del exterior a este ser. De tal forma, lo mexicano y lo que es ser mexicano pareciese que se haya localizado con exacta medida en la historia. Arredondo lo confirma al explicar:

Con esto se genera un conflicto interno que permanece de forma subliminal, el que afirma que somos lo que más se desprecia: el derrotado. En reparación, se actúa con un marcado rechazo y desprecio hacia lo que, materializado hoy (el indígena), ha provocado quizá la imposibilidad de que ni gran parte de los ciudadanos ni quienes gobiernan hayan encontrado la forma de comprenderlos y respetarlos.⁵⁷

Y continúa con su reflexión: “Ese ‘nos’ que lleva a representarnos como parte derrotada impide introyectar y poder representarse como el otro, el extranjero, el que triunfó, y así, el mexicano (de hecho mestizo) presenta, ante éstos, una actitud de inferioridad y *a priori* se asume derrotado”.⁵⁸ Ante la desalentadora explicación de Arredondo del ser de lo mexicano, ante la desgracia de la derrota de una conquis-

⁵⁷ Martha Luz Arredondo Ramírez, *Mexicanidad versus Identidad nacional*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos, 2005, p. 77.

⁵⁸ *Idem*.

ta, hay quienes enaltecen el hecho histórico de la conquista como si debiéramos sentirnos orgulloso de ello, porque la Historia para ellos no es historia, es la pertenencia de lo que somos,⁵⁹ y que somos un fino y un simétrico mestizaje que no es contradictorio.⁶⁰ Y con este pensar de la historia como herramienta de la identidad mexicana se construyeron ideas esencialistas de lo que conforma a lo mexicano,⁶¹ y Zea se olvida de lo prehispánico y de los símbolos, se dirige específicamente a la Revolución mexicana como el momento de la adquisición de una conciencia de ser.⁶² Esta situación histórica manifiesta el eje de la consistencia necesaria para llenar de adjetivos al ser mexicano y, por ende, la esencia de lo típico mexicano en distintas esferas, pero a fin de cuentas surgen muchas definiciones en la búsqueda de la defini-

⁵⁹ Por ejemplo, Silva Herzog: “Pasó el tiempo. La maldad resultó una vez más victoriosa. El héroe fue asesinado, y se hizo estatua. Pero el choque en la ruda contienda, nació en la distancia el germen de una nueva nacionalidad”. En Jesús Silva Herzog, *Meditaciones sobre México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 219.

⁶⁰ Torres Bodet asienta que no hay contradicción en el ser mexicano al decir: “Sangre de España corre también por las venas de millones de mexicanos. Es fuerza en nosotros el mestizaje [...] Nuestra vocación no se encuentra desfigurada por prejuicios étnicos y geográficos”. En Jaime Torres Bodet, *El silencio de Cuauhtémoc resuena aún*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 349.

⁶¹ Para Arredondo, quien afirma: “La nación es la sustancia de la historia, ya que en ella se encuentra contenido el pueblo con una mismidad, surgida del interior del mismo a través de significados comunes, que en México se sustenta en tres símbolos: el guadalupanismo (que hermana), el centralismo (que protege), la muerte-viva (que eterniza)”; para Carrión, la esencia de lo mexicano: “Nace del asombro y del silencio. Asombro del español, enfático, autoritario y paternal, y silencioso fecundo –por primitivo e inédito– de lo mexicano, retraído al pasivo y cóncavo del seno materno”. En Martha Luz Arredondo Ramírez, *Mexicanidad versus Identidad nacional*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos, 2005, p. 107.

⁶² La historia como la condición del ser mexicano expresándolo de la siguiente manera: “Este movimiento tuvo su raíz en la entraña misma del hombre de México. No le movieron teorías ni filosofías importadas. No se habló del hombre, el humanismo o la humanidad, pero se refirió al hombre concreto, a lo que cada mexicano quería en particular”. Y además: “La Revolución mexicana le descubrió al hombre de México una serie de facetas que con anterioridad los grupos dominantes se habían empeñado en ocultar”. En Leopoldo Zea, *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001, pp. 157 y 158, respectivamente.

ción de un ser que no escapa de su historia y que busca a un solo ser, es decir, surge la virtualización de lo mexicano a través de la observación de cualidades con cualidades que le brindan los adjetivos que hacen el ser mexicano ser lo que es; así, somos los hijos de la chingada, y por ser hijos de la chingada somos los chingados y además usamos máscaras para Octavio Paz; somos la síntesis de la inferioridad en el personaje del lépero para Samuel Ramos; somos la catarsis de la negación en el relajado para Jorge Portilla; somos en las profundidades de México un ser negado; en gestación tímidos y sin conciencia de patria, sobrio, imprevisor y pobre para Iturriaga; micrómano para Jorge Carrión; mito para Bartra; no obstante, en la cotidianidad salen otros tantos adjetivos conocidos por todos, como el caso del conformismo.

En este pensamiento esencialista de lo mexicano, parece que en México el antípoda es una especie de lotería; y por ello, López Velarde, que ha guardado silencio hasta el momento, al final de la conversación abre la pluma y concluye:

Hijos pródigos de una patria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observarla. Castellana y morisca, rayada de azteca, una vez que raspamos de su cuerpo las pinturas de olla de silicato, ofrece –digámoslo con una de esas locuciones pícaras de la vida airada– el café con leche de su piel.⁶³

Es así como ahora podemos entender la razón que justifica el fallar los penaltis en un partido de fútbol en donde jugamos como nunca y perdemos como siempre; existe una razón para sentirse y saberse en el mito del axolote, mito al fin, con axolote o sin él. Los pensadores de lo mexicano se convierten –por la razón de un método occidental impropio para la comprensión de lo que no es occidental– en lo que no quieren ver en su ser: el menosprecio y la minimización por parte del mundo occidental. Cuál Narciso mexicano propuesto

⁶³ Ramón López Velarde, *Novedad de la patria*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 139.

por Paz, ni que nada. Los pensadores de lo mexicano tienen el síndrome de Quetzalcóatl, que huye de su propia imagen y de su rostro que le muestra un espejo de pirita, conocida también como el oro de los tontos. Imagen sin sujeto es el pensamiento de la mexicanidad o de lo mexicano.

Nuevamente sustento y afirmo lo ya dicho anteriormente, entiendo el problema pero no me veo ni me siento reflejado en las definiciones que han propuesto estos personajes. No sé si este deseo de ser un ente particular (desde el punto de estos pensadores) sea producto de una herencia criolla que finge en una fiesta la presunción de un abolengo de esencia racionada y dominante que no tiene tal abolengo, ni cuenta con tal poder, esto lo hace con la finalidad de participar en una sociedad occidental que no lo entiende ni lo entenderá, tan sólo se burlarán de él a sus espaldas. Tampoco sé si es el deseo imperante del mundo indígena lo que nos distingue como pueblo, y sea su mundo el que nos brinde esa distinción tan buscada como lo plantean las ideas de estos pensadores y sean ellas las que dirijan a un pueblo, para que el pueblo que piensan sea el sujeto gobernante de su mundo social y cosmogónico. Muchos podrán afirmar que esta carencia o confusión de conocimiento de mi parte sea producto de la colonización por ser ahí donde se encuentra el apego de una negación que proviene de aquellos otros que niegan nuestro talante y se burlan a nuestras espaldas, o quizá simplemente no lo entiendan.

La colonización es la mejor explicación para entender como sentirse mancillado, eso me hacen entender los escritores de lo mexicano. Yo he nacido en mi cultura y no me siento mancillado, antes de asistir a la escuela no sabía que se había conquistado a un pueblo prehispánico, al iniciar mis estudios me enseñaron que teníamos que sentirnos orgullosos de nuestros ancestros que han dado a México el esplendor de su pasado, pero lamentablemente no pudieron defenderse, dando la idea de que nuestros ancestros fueron inferiores, pero dignos en la derrota; y además teníamos que representarlo en obras teatrales en el momento de rendir honores a la bandera y me enseñaron a recitar “LA RAZA DE BRONCE” a la par de “si un extraño enemigo

profanar con su planta tu suelo”. Esto lo aprendí desde el momento en que fui a la escuela, y lo aprendí con otros niños en la primaria. Esa es la educación que se enseña y esa es la historia de pertenencia que nos transmiten, no la historia sino la Historia de una Nación que llegó a ser, ¿será que así podemos ser parte de la historia universal? Se nos enseña a asumir esa postura de ser, para configurar la esencia de una manera de ser, pero vale la pena pensar que poseo una forma de vivir, por medio de la cual pueden surgir mis pensamientos de lo mexicano; por lo que utilizar como pretexto la conquista y la historia de leyenda para justificar nuestra negación, nuestra falta de afirmación y de definición es una infamia injusta, porque considero que eso no es un verdadero amor a la patria, tan sólo es un amor inventado por la idea de una Nación que nos llama con cariño sarcástico: *los hijos de la patria*.

En este mismo talante de ideas, cabría mencionar que ante esta idea del pensamiento de lo mexicano, en donde lo indio aparece como enaltecido y minimizado –sin enaltecer a lo indígena–, qué pensarán y sentirán los grupos indígenas de que sus antepasados fueron conquistados y que deben vivir como conquistados, tal vez sientan algo más fuerte de lo que se puede sentir cuando se nos dice que perdimos la mitad del territorio, y escribo “tal vez más” porque ellos aun rinden culto a sus ancestros y la tradición que les dejaron y en ese, nosotros ¿qué defendemos? No lo sé, lo único que sé es que esa historia de pertenencia que se nos enseñó es la que narramos y platicamos a nuestros hijos y a los extranjeros, comenzando no con un *Era que se era*, sino con un *En un tiempo pasado fuimos conquistados*.

Reitero en tercera ocasión, y por última vez, no me veo y no me siento identificado con los adjetivos con los que nos proveen los intelectuales del pensamiento mexicano en su idea del ser mexicano, porque son antólogos del autólogos redundante de una misma idea que nos mancilla a nosotros mismos y que nace de una locura frenética por buscar una sola esencia que no existe en lo mexicano.

Somos mezclas de mezclas, somos una vida repleta de vivencias llenas de múltiples vivencias; y en la búsqueda de la Gran Esencia de lo mexicano que tanto han planteado los investigadores de lo mexica-

no, arrastramos el alma de lo mexicano por querer encerrarnos en una definición de ser que nos justifique ante la otredad, sin iniciar a pensarnos desde la mismidad. Con la justificación ante la otredad y con la historia como el eje central de la pertenencia, se nos otorga una conciencia con una definición maltrecha, por lo que no se ha encontrado aún la Gran Esencia del alma mexicana con la cual despuntar el espíritu mexicano.

No se ha sabido defender lo propio por culpa de falsas expectativas llenas de adjetivos, y por no saber defender lo propio. Todo esto tiene una consonancia de origen por querer ser occidentales, por querer vernos desde una razón que quiere encontrar el camino de su emancipación como ser, siendo que el antípoda no sabe de autopistas, él camina por veredas. Hemos dejado atrás la substancia para pensar la esencia y esa ha sido nuestra ruina. Me encierran en un orden que se piensa y no se vive.

Existe un antecedente del pensamiento de lo mexicano, cuyos ejes intentaron darle tranquilidad a un alma que se ha visto adjetivada con una tendencia negativa, quizá mancillada, chingada. Pero dicen también que debe enaltecer el ego porque dentro del alma mexicana, sus sujetos chingados son chingones, valientes y machos, según Octavio Paz; José Vasconcelos piensa que la raza latinoamericana, y por ende mexicana, alcanzará su gloria y exaltación de ser.⁶⁴ Aun, con esta salutación de exaltación de este ser mexicano, el idealismo del conocimiento de lo mexicano sigue una expresión esencialista, colocando el alma mexicana en la dicotomía de ser algo extraordinario y el no ser algo social concretamente humano, aspecto que no satisface la voli-

⁶⁴ “Para acercarnos a este propósito sublime, es preciso ir creando, como si dijéramos el tejido celular que ha de servir de carne y sostén a la nueva aparición biológica. Y a fin de crear ese tejido proteico, maleable, profundo, etéreo y esencial, será menester que la raza iberoamericana se penetre de su misión y la abrace como un misticismo”. Además, propone como parte de su reflexión: “En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes”. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe (Colec. Austral), 1992, pp. 30 y 27, respectivamente.

ción de un ser que quiere emancipar su alma para encender el espíritu y significarse dentro de una estirpe mundial.

No hay definición clara de lo que se es, y ni siquiera se expresa el cómo es en realidad el ser mexicano no porque no se hubiese definido, sino porque sigue presentándose como una hipótesis, esta ambigüedad nos coloca en el mismísimo puesto de elotes donde los vendedores preguntan a los compradores: ¿Lo quiere preparado con chile del que pica o del que no pica?, este ejemplo es similar al pensamiento incrustado de lo mexicano porque nos coloca ontológicamente como el chile que pica o no pica, eso es como estar a medios chiles, y lo que se pierde de vista es que lo hecho en México está hecho en casa. De tal forma, el sueño por lo mexicano enclaustrado en la búsqueda de la definición de una esencia tiene su vaguedad en la contradicción misma de su pensamiento. Entonces, la contradicción es nuestra esencia, como plantean estos pensadores que mantienen la esencia de una identidad en la contradicción misma por rescatar del problema de una contradicción en la cual encuentran el poder de lo mexicano.⁶⁵ Ante tales circunspecciones mentales, el antípoda es mancillado y exaltado, es sueño y realidad, es nimiedad y es expansión, es un proceso envuelto en circunstancias de su situación y de un pensamiento del sujeto, pero no de la observación misma del sujeto. El Antípoda mexicano es la esencia humana de la ruptura, de la concreción y finura de la indeterminación que da sentido al reencuentro de su alma.

La dualidad de ser que se conforma en una sola esencia es la bandera con la que estos pensadores de lo mexicano ensanchan sus corazones para redimir el anonimato de su ser, ante la vista de los occidentales, y construir un moderno guion sobre la visión de los vencidos, y con esta

⁶⁵ Tal es el caso de Iturriaga, quien al analizar el carácter del mexicano concluye que: “Y pese al balance formulado aparentemente desfavorable, hay que afirmar con énfasis una cosa: el mexicano esconde una gran fuerza espiritual; a veces la desdenamos o no la vemos; más ella nos permitirá seguir siendo nosotros mismos, y es que rescatará nuestra vigorosa personalidad nacional y la que nos empujará a ascender hacia un sitio de mayor jerarquía en la historia”. En José Iturriaga, *El carácter del mexicano*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 624.

esencia afirman haber encontrado el guion perfecto de este drama teatral de lo mexicano y del encuentro con la utopía⁶⁶ de un hombre nuevo y un hombre concreto, por lo menos así se afirma:

Y para descubrir los senderos que conducen a esa meta, sueño secular del hombre atribulado, es para lo cual ha menester de los amplios ventanales en el espíritu. La utopía, que puede en el futuro dejar de serlo, consiste en construir una sociedad nueva con individuos distintos a los de ayer y de hoy, en cuanto a su personalidad interna. Don Quijote y Sancho forman la más perfecta dualidad humana. Si se pudieran mezclar sus ingredientes psicológicos y crear con ellos un hombre nuevo, ése sería el superhombre; no el de Nietzsche, sino el de todos los subyugados por un anhelo de superación.⁶⁷

La idea de un hombre nuevo, como una utopía de ser, es la ideología sustentada por la historia de leyenda y en consecuencia la pertenencia o pertinencia de un ser mexicano, por ser ella quien ajusta la coherencia de la idea y la esencia de una razón del ser mexicano que pretende con acciones propias, participar como integrante de la Historia Universal de la humanidad con la autenticidad que le provee esta reiterativa forma de pensar la historia mexicana, y de ahí que:

México es la razón de nuestro destino. Pero el escenario de ese destino lo constituye la Tierra entera. Y queremos participar con independencia en el progreso común de la humanidad [...] Lo auténtico puede contribuir a

⁶⁶ Mientras tanto, Cantú manifiesta que: “Para nosotros la utopía no es resultado de haber puesto a prueba un juego de la imaginación, sino respuesta a la barbarie contra la cual se ha organizado nuestra vida colectiva”. En Gastón García Cantú, *Utopías mexicanas*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 636.

⁶⁷ Jesús Silva Herzog, *Meditaciones sobre México*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 234.

lo universal. Y solamente lo que contribuye a lo universal acrece en verdad el legado humano.⁶⁸

Al observarnos en estos pensamientos llenos de utopía en la búsqueda de la humanidad del Antípoda mexicano, se puede llegar a afirmar entonces que lo mexicano en cuestión temporal, es un ser de futuro. En su gramática, la esencia de lo mexicano es un adjetivo que quiere ser el producto de una acción llevada al verbo. Ante este supuesto sueño de utopía cabe preguntarse: ¿Por qué siempre debemos sentirnos subyugados y ajenos al mundo?; ¿por qué insistir en sustentarnos en discursos mesiánicos nacionales de tipo *quetzalcoatlleanos* o *aztlaneros* para alcanzar nuestra redención?; ¿por qué preocuparnos por nuestra autenticidad para formar parte de la universalidad humana, si siempre hemos sido auténticos y hemos sido parte integrante de la historia de la universalidad humana?, aunque el occidental, como Artaud afirma que: “He venido a buscar en el México moderno la supervivencia de esta nociones o a esperar su resurrección”.⁶⁹ Siendo que en respuesta al occidental podemos apoyarnos en Villoro, quien afirma que:

Lo indígena sería un símbolo de aquella parte del espíritu que escapa a nuestra racionalización y se niega ser iluminada. De ahí todas esas comparaciones de lo europeo, con un traje que no se encuentra cortado a la medida, con una realidad inadaptada, incapaz de captar exactamente nuestra propia realidad inadaptada, incapaz de captar exactamente nuestra propia realidad. Con ello se simboliza la labor infructuosa de la reflexión (de raigambre europea) para cubrir perfectamente el espíritu, para adaptarse a todas sus sinuosidades, para analizar todos sus trasfondos. Se califica entonces a lo europeo de “inadaptado” o “cismático”,

⁶⁸ Jaime Torres Bodet, El silencio de Cuauhtémoc resuena aún, En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, pp. 349 y 353.

⁶⁹ Antonin Artaud, México eterno. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 105.

cuando es en el fondo la reflexión del mestizo la que se da a sí misma ese apelativo, ante el fracaso de su intento.⁷⁰

Sin embargo, considero que el problema del pensamiento de la mexicanidad que da la verdadera envergadura a su vaguedad para alcanzar la definición de su esencia, y en consecuencia de un ser concreto con utopías cósmicas, no se encuentra localizado en la exaltación de su alma mexicana, porque en este eufórico contenido reina un derecho de principio, porque existe en todos los pueblos una *voluntad pasional* por querer ser y saberse ser, de ahí la necesidad imperante para reconocer su ser como parte del mundo, y la consonancia a una manera de ser en un cosmos particular. Es decir, no basta con reconocer a su propio ser, sino también cómo representarse en el mundo y en un cosmos particular.

El problema central en el pensamiento de la esencia mexicana, pienso, radica en crear una falsa imagen de ser sustentada en una introspección ajena bajo los ingredientes de una realidad ajena, porque si partimos de las ideas de los fundamentos y discursos creados por los esencialistas mexicanos, se encontrará la configuración que dota al cosmos mexicano de un idealismo; a su vez, se pondrá de manifiesto querer ser a toda costa el reflejo de una humanidad distinta para poder justificar a lo mexicano como una cualidad de hombre y una proyección personal que nos distinga del resto de la humanidad. En estas acciones, el método del conocimiento de lo mexicano se inclina por lo que no es, porque se observa en un espejo distinto o ajeno que distorsiona el reflejo de un ser, inventando un ser mexicano con otras connotaciones a las proporciones lógicas del mundo al que pertenece, y así se trastoca una imagen del cosmos íntimo que bien pueden ser proveídas por su propio espejo, por su propia *voluntad pasional*.

En el cambio de espejos se niegan las experiencias de lo mexicano, su derecho de principio y se olvida de lo que es por sí mismo, para navegar en una lógica del mundo y en un lenguaje que no es el

⁷⁰ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica (Colec. Lecturas mexicanas, No. 103), 1987, p. 230.

suyo. Este olvido de ser algo concreto y con conciencia propia se disuelve en el pensamiento, se habla con la traición, se da la negación de un yo que se estructura en el paso vacilante de la duda de su ser; el pensamiento de lo mexicano abjura de su yo y por cuenta propia consiente sumisamente su negación. La intencionalidad es querer ser lo que no puede ser, no puede comprender lo que no ha podido comprender desde su mirada interior, y ahí radica la traición al alma mexicana, porque se busca pensando en su contradicción, viéndose desde la diferencia y pensándose con la razón de una lógica formal que no puede revertir el mundo del revés antípoda. En el mundo del revés en el que vivimos, pero no lo vemos al revés sino como realidad concreta, no sirve esa lógica del mundo por provenir de una explicación de un mundo claramente distinto; pero el pensamiento mexicano tiene el deseo de participar en el mundo ordenado por las reglas racionales de los occidentales.

El mundo antípoda pensado por los escritores de lo mexicano antepone el mundo de la otredad al mundo de lo propio, quieren que el movimiento de lo propio sea empático al movimiento de lo impuro (que es otro término utilizado como sinónimo de extranjero). Bajo estas premisas, los pensadores de lo mexicano se comparan con lo impuro, imponiendo las inconsistencias de la definición de lo mexicano. Octavio Paz nos habla de la soledad del mexicano y de su laberinto, por la soledad que sentía estar en el extranjero, escribe desde el exterior y contrasta su ser desde el exterior y afirma con honestidad lo siguiente:

Y debo confesar que muchas de las reflexiones 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 la más profunda de las respuestas que dio ese país a mis preguntas.⁷¹

⁷¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 14.

Y dice posteriormente: “Si la soledad del mexicano es la de las aguas estancadas, la del norteamericano es la del espejo. Hemos dejado de ser fuertes”.⁷² En otro orden de ideas, Iturriaga considera como parte de sus conclusiones que: “El mexicano es micrómano, como sagazmente lo ha hecho notar por primera vez Jorge Carrión, es decir, tiene predilección por lo pequeño, al revés de los norteamericanos, quienes, por oposición, serían macrómanos”.⁷³ No se ha podido asimilar lo mexicano en toda su fuerza y vigor, el problema de ¿qué es o cómo es lo mexicano? se ensancha a un problema de ¿cómo se asimila o se concibe lo mexicano? Quizá sea un tanto mejor ubicar lo que es este ser mexicano, porque el problema principal es un asunto de cómo se piensa o es pensado lo mexicano; de esa manera, los pensadores de lo mexicano al anteponer en el pensamiento de lo mexicano una idea al sujeto antes que a las cualidades y acciones del sujeto mismo del que se habla, el sustantivo de lo mexicano adquiere una tonalidad adjetivizante como forma de distinción, y aún más, si se antepone a la esencia de lo mexicano, el pensamiento de las concepciones de ser y la manera de ser desde las posturas occidentales se inventarán en el sustantivo los adjetivos de estereotipos del ser mexicano. Esos adjetivos desde los pensadores mexicanos o desde la idea de lo mexicano que han generado, no serán nada halagadores y crearán una serie de estereotipos que nacen de la comparación con el exterior, desde el otro punto de vista, desde una vivencia estética de otro yo y no de la propia visión del yo que habla de sí con su manera de ser. Ante estas situaciones, lo mexicano contiene un sustantivo con cualidades que llegan a minimizarlo y mancillarlo, el mexicano se vuelve flojo, conformista, incivilizado, etc. Porque la comparación se desequilibra al anteponer al otro como el *paradigma ideal de ser*. El proceso de estos pensamientos no es grato en la mirada de los pensadores de lo mexicano, no les gusta lo que observan dentro de su en sí

⁷² *Ibid.*, p. 30.

⁷³ José Iturriaga, El carácter del mexicano. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 624.

y gestan endebles soluciones.⁷⁴ Los pensadores de lo mexicano, por lo tanto, utilizan como fuente de referencia al otro y el mundo de la otredad para encontrar su significado. Así, entre lo tradicional de las costumbres, entre los avances tecnológicos y urbanos de lo moderno, los pensadores de lo mexicano han intentado ordenar el desorden de su mundo con la intención de estructurar lo mexicano y, en consecuencia, situarlo dentro de un mundo moderno que fluya en el universal humano, estableciendo una idea clara de lo que somos, valiéndose en la manera en que piensan y articulan la historia para generar el estereotipo de lo que es su ser y justificar el hacer de lo mexicano implantando un pensamiento amorfo de un sujeto que se observa en la lejanía de un espejo que no es suyo y con él admira las características de su belleza, mas no las cualidades que surgen de una imagen que muestran las características vivenciales y espirituales de esa belleza, porque los pensadores de lo mexicano no se han percatado del proceso en el que han configurado lo mexicano. Ellos articulan una intención propia, con estructuras de pensamiento que provienen del exterior, sin embargo, habrá que decir que nuestra lógica del mundo

⁷⁴ Samuel Ramos afirma que: “Somos los primeros en creer que ciertos planos del alma humana deben quedar inéditos cuando no se gana nada con exhibirlos a luz del día. Pero, en el caso del mexicano, pensamos que le es perjudicial ignorar su carácter cuando éste es contrario a su destino, y la única manera de cambiarlo es precisamente darse cuenta de él. La verdad, en casos como éste, es más saludable que vivir en el engaño. Adviértase que en nuestro ensayo no nos limitaremos a describir sus causas ocultas, a fin de saber cómo cambiar nuestra alma”. Samuel Ramos, *Psicología del mexicano*. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*, México, PROMEXA, 1992, p. 296. Octavio Paz trata de enmendarse: “Los mexicanos no hemos creado una Forma que nos exprese. Por lo tanto, la mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta: es una oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados e impuestos y todos hoy inservibles. La mexicanidad, así, es una manera de no ser nosotros mismos, una reiterada manera de ser y vivir otra cosa”. Por lo cual, intenta salvaguardar el problema diciendo: “La reflexión filosófica se vuelve así una tarea salvadora y urgente, pues no tendrá nada más por objeto examinar nuestro pasado intelectual, ni describir nuestras actitudes características, sino que deberá ofrecérsenos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra”. En Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 183 y 182, respectivamente.

es otra, hemos nacido si se trata de circunstancias –como opina Zea– de nuestra circunstancia, nuestra elección como pueblo y elección circunstancial como proceso histórico y somos antípodas. Pensamos al revés. Al buscarnos por esta vía de conocimiento nos negamos, nos *adjetivizamos*, y ¿cómo podemos accionar el espíritu si no hemos podido embellecer nuestra alma? La razón no siempre tiene la razón.

El conocimiento racional y esencialista de la mexicanidad se inserta en la colectividad del pueblo mexicano por dos razones: la primera porque los pensamientos del conocimiento de lo mexicano y sus definiciones se han convertido y asumido como una imagen tradicional de pensamiento en el pueblo mexicano; a la par, ha sido el complemento de los discursos políticos y sus instituciones oficiales que han sido guía en la conformación de la nación mexicana, con la intención de manifestar y hacer constar el potencial humano de este pueblo en una unidad esencial que refleje la razón de ser de un solo pueblo como una humanidad que comparte en igualdad de circunstancias los elementos de una mismidad; por lo tanto, la imagen tradicional de pensamiento y su definición es integrar a todos los mexicanos, para bien o para mal, en un mismo sentido de dirección de ser en lo que se ha denominado la *identidad de lo mexicano*. En un segundo plano, este pensamiento construido por intelectuales y literatos plantea sus resultados de la expresión de lo mexicano considerando como eje rector: el cómo es pensada la propia historia para la configuración del sujeto mexicano. Esa interpretación histórica es transmitida a todos los mexicanos por igual para generar un *sentimiento de pertenencia*. Se vuelve a demostrar con esto que la historia es el elemento conector de ambas esferas, la identidad y la pertenencia, para producir la construcción del lenguaje y la lógica del ser de lo mexicano desde la visión esencialista que lo ordena bajo un código de lenguaje. La construcción de este lenguaje o percepción de lo antípoda por parte de sus intelectuales es la invención ideológica de una manera de ser. A través de esta invención en el colectivo mexicano, han señalado que: *lo mexicano es el pensamiento del mundo de lo propio con la imagen de lo ajeno, y es el pensamiento afectivo hacia una pertenencia*

cia que quiere ser explicada para configurar la estética de la manera de ser un yo para formar parte del mundo humano pensado occidentalmente.

Todo parece indicar que lo mexicano es tan sólo una expresión respaldada por una manera de ser en la que se intenta reconocer la esencia misma de eso que se quiere representar. A estos estudiosos de lo mexicano, desde los inicios en el cuestionamiento y en las respuestas generadas del problema de lo mexicano, no les preocupó la vivencia o forma de vivir del mexicano, eso no era de vital importancia, ellos se cuestionaban la esencia del ser mexicano, por lo que buscaban la proyección de un ser concreto, con conciencia propia y sin contradicción con el ser pensado en una identidad universal, mas no con las expresiones vivenciales del sujeto como identidad particular; por lo tanto, eran por excelencia los “muralistas del esencialismo de lo mexicano”. Para explicarlo llanamente, estos “muralistas del esencialismo mexicano” son los iniciadores del problema de lo mexicano como universal, por ello, así como sus seguidores, continúan en la búsqueda de la esencia de lo mexicano; en conjunto, han reconocido en la historia o la historicidad mexicana el puente de comprensión para que se dé el diálogo aprehensible de una mismidad sustentada en la manera de ser, siendo esta la explicación de la manera de desenvolver su comunión o sentimiento de comunidad particular, y distanciarse con esta actitud, pero sin consumir la total separación del universal humano. Ellos han deseado ordenar un desorden que ha nacido desordenado, que va desde las más variadas coyunturas de procesos históricos contruidos desde nuestro propio mundo, hasta la intromisión de un marco referencial *descuadrante* que proviene de un mundo ajeno que interviene en el mundo de lo propio, siendo lo ajeno quien dirige con alevosía y ventaja lo que no comprenden, una forma de vivir que no entienden por estar fuera del orden de las ideas que intenta imponerse como el orden máximo de humanidad. Dicha acción complejiza más las situaciones de las supuestas circunstancias de lo mexicano en la búsqueda de un nosotros en una sola esencia; por lo que los pensadores de lo mexicano han intentado ordenar el desorden

de su mundo con la intención de estructurar lo mexicano, y en consecuencia, darle un lugar en el mundo moderno, estableciendo una idea clara de lo que somos, valiéndose del pensamiento y articulación de la historia para generar el estereotipo de lo que es el ser mexicano; con ello se justifica el hacer, la proyección de este hacer y ser en el mundo de lo mexicano. Con esta actitud nace una mexicanidad tambaleante, criticable.

En la situación en la que nos encontramos se puede observar que la idea ajena y la idea propia se contraponen en la balanza, dos ideas en la definición de una sola experiencia apuestan su lugar, esto nos recuerda las experiencias de la ideología mestiza y la idea de igualdad ante la diferencia en la construcción de lo mexicano. Una disyuntiva de búsqueda eterna que vive en las estructuras del pensamiento mexicano que cree asiduamente en el sincretismo como salvaguarda de su auténtica manera de ser, sin embargo, logra situarnos en un nuevo dilema similar a lo que comenta Rivas al hablar de las concepciones religiosas de los pueblos mesoamericanos y cristianos:

Una distinción fundamental entre la religión prehispánica y la cristiana consiste en que la segunda hizo énfasis en la salvación del alma humana, con un enfoque en el bienestar ultraterreno de cada individuo. En el contexto de la religión mesoamericana se buscaba la convergencia del orden cósmico, en la que el individuo es importante por sus actividades de carácter colectivo; tal actitud tenía como objetivo la conservación del orden cósmico, de modo que la ética prehispánica se orientaba a reproducir el bien colectivo, más que el individual.⁷⁵

Universal y particular, en el sentido de representaciones de la vida humana, son dos concepciones distintas del mundo y no pueden articu-

⁷⁵ Francisco Rivas Castro, Sincretismo de la deidad ocelote-tortuga (prehispánica) con San Bernabé (colonial), Magdalena Contreras, D.F. En Patricia Fourier y Wiesheu Walburga (Coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005, p. 94.

larse como unidad, tan sólo pueden complementarse a través de sus diferencias. La distinción hace la diferencia.

El problema de pensar a lo mexicano como una esencia es haber dejado de pensar en la substancia para pensar en la esencia del *arquetipo mexicano* en una tipificación de ser; el problema está en vernos como el otro para quitarnos lo bárbaro de la cabeza, cuando el asunto es pensarse desde la mismidad para saber qué se siente ser un salvaje y ahí encontrar nuestra definición.

Andamos en pos de un hombre, más allá de un concepto, un hombre universal que aún en su diferencia sea hombre del universal humano. Libertar a ese hombre es la pregunta, es el espíritu de una humanidad que no sólo quiere hablar, también quiere abrazar al mundo. En el momento en que dejemos de ser andamios, cuando nos percatemos que somos en verdad la sutileza de una obra, estaremos en la sincronía con nuestra realidad. Los dioses están lejos y bien hacen, porque los dioses se acercan cuando los hombres se unen porque aprenden del hombre. Por tales motivos, en el mundo esencialista mexicano lo mexicano no existe, solamente existe la idea de lo mexicano, porque han sido muchas las búsquedas y muchas las intenciones por determinar la definición clara de lo mexicano. Tanto búsquedas como intenciones han denotado en adjetivos, es decir, la idea de lo mexicano ha devenido en adjetivos llenando el sustantivo llamado mexicano en un sin fin de categorías que lo cualifican, lo dotan de cualidades y el sustantivo de lo mexicano se extravía en un sujeto que parece impersonal. En la pugna entre la idea de lo mexicano y el ser del mexicano se han creado muchas realidades de lo mexicano que tan sólo lo *adjetivizan* en una esencia, sin embargo, al dotar de cualidades a un sujeto impersonal se olvida que el origen de lo antípoda no se da por carreteras de asfalto, sino por veredas; recordemos que somos un país diverso en muchos aspectos, que van de lo geográfico a lo cultural, el pueblo mexicano es pluricultural y todos los grupos humanos que comparten el territorio comparten a su vez un encuentro vivencial de semejanza y mismidad que oscila entre lo público y lo privado.

Es un equívoco resolver el asunto de la identidad y la pertenencia de lo mexicano buscando lo típico mexicano porque existen muchos típicos mexicanos, por eso, a través de las diversas maneras de ser de lo mexicano los esencialistas intentan desentrañar una esencia con tintes occidentales, siendo que en la manera de ser no está la esencia de lo mexicano, sino que ella se encuentra contenida en las formas de vivir, es decir, en lo diverso cada forma de vida es parte intrínseca de la mismidad. En lo diverso de cada forma de vida se haya una esencia, por lo que lo mexicano como expresión es la interacción de lo múltiple y eso le provee de una esencia indefinida y compuesta de varias sustancias que hacia el interior de su sí son esencias que dan sentido a la acción de lo mexicano; en un momento dado, la esencia de la mexicanidad es la indefinición, mas no la consecuencia de una contradicción. Lo que interesa desentrañar de lo mexicano no es la idea, sino el sujeto que quiere saberse desde la semejanza y la mismidad desde sus propios ojos y valores. Nuestra lógica del mundo es otra, otra es nuestra razón de ser. Al buscarnos desde la razón occidental nos negamos y adjetivamos la invención de una imagen social de nosotros mismos. No debemos hablar con la razón, porque al utilizarla nos perdemos, porque en el mundo antípoda mexicano nos sentimos desde el sentimiento y expresamos con la razón nuestra desazón, por esos motivos somos vistos desde el exterior como seres incoherentes.

La imagen del mexicano que intento desentrañar es por medio de la expresión y el significado de sus acciones, es partir de la vivencia porque ahí se configura una imagen que es concepción y sentimiento que nos identifica, en la cual esta imagen se consolida con la manera de ser y una forma de vivir para brindar desde lo cotidiano la colectividad de un lenguaje en el que podamos cohabitar con lo semejante y la mismidad que no son lo mismo en el plano pluricultural. La identidad de lo mexicano, en tanto no es un adjetivo, es una verbalización; la pertenencia es acción, no el pensamiento de una historia. La identidad, como la pertenencia, es una verbalización de acciones particulares por lo que no puede adjetivarse, porque el verbo es acción y el

adjetivo cualidad. Lo concreto de su indefinición es su esencia, pero al ser una esencia indefinida no podemos otorgarle una determinación que lo concrete en un solo ser, por lo que hay que buscarlo en su forma, en su acción que es el verbo, ya que siempre se ha buscado lo mexicano en el adjetivo o en las cualidades para demarcar su unidad interna y su diferencia hacia las formas de ser del exterior. Así, al centrarnos entre la manera de ser y las formas de vivir, el ser se vuelve indefinido y la vivencia resurge colocándose como el marco referencial en la comprensión de su acción que la defina y aun así queda la pregunta: *¿Qué es lo mexicano?*

Ante tales desavenencias, no queda más que preguntar: ¿Qué es eso que hace a lo mexicano ser mexicano?, ¿es un adjetivo o un verbo? porque el sustantivo ahí está mirándonos y preguntándonos cuándo entraremos en acción. Sea cual sea la respuesta, queda la duda de una *pertenencia de ser* que aún falta por definir.

Al hablar de lo mexicano no queda claro si estamos hablando de un ser concreto o de un ser imaginario. Debemos acaso buscarlo y encasillarlo en un estereotipo como Samuel Ramos, quien sintetiza lo mexicano definiéndolo por medio de los personajes del pelado o el lépero como síntesis última del alma mexicana. Debemos buscar la existencia de lo mexicano en el mito de Quetzalcóatl, quien se asustó de su propia imagen, de su ser blanco y barbado, migró por Oriente y se espera su llegada por ese mismo punto cardinal, y así debemos esperar a que los blancos lleguen para definir lo que somos como mexicanos. Tendremos que iniciar la ritualización de un peregrinaje a Comala para encontrar entre un sin fin de relatos que nos expliquen el origen de nuestra ancestría y por fin conocer al padre desconocido, ¿tal vez aquello llamado patria? Así como ese personaje *rulfiano*, debemos transmutar en tlacuache para adentrarnos al inframundo para robar el fuego fatuo de los dioses para inflamar nuestros corazones, sin importar que se nos queme la cola como signo del estigma, todo con la finalidad de alcanzar por fin nuestra existencia en una pertenencia de ser. ¿Debemos esperar la llegada de los otros para que podamos

definirnos o debemos buscarnos nosotros mismos?, ¿de dónde hay que partir del mito o del rito?

La pregunta está marcada, lo único que queda decir por el momento es que, en la representación del drama de lo mexicano y su esencia, está en el aire el problema de cómo debe concebirse lo mexicano. Comparto, aun después de mis quejas, la idea de la importancia de la construcción de una historia de pertenencia, pero no es suficiente para aclarar el problema de lo mexicano, ya que se cuenta con una idea más, mas no con un sujeto que dé cuenta de su ser mexicano. Si lo mexicano es un drama teatral, participemos de la obra en la que estamos inmersos, participemos con la transformación del guion y desconfiguremos la obra que vivimos, improvisemos y si el fin no se alcanza por lo menos respiraremos el sentir de nuevos aires que refresquen la recreación de un ser que quiere ser y que siempre ha sido. Vivencemos el pensamiento, la sensaciones y las emociones, y por lo menos sabremos qué es lo que nos es propio, e intentar distinguir lo que nos es ajeno. El mundo de la otredad afirma que los mexicanos somos penumbra, porque no hemos podido identificarnos en una definición propia, ante esto nada más puede pasar, sin embargo, hay que intentarlo, porque sí existe la fortaleza mexicana y el sujeto mexicano.

V.2. Flores a la mexicanidad: la verbalización de lo antípoda

Será esta parte del trabajo catalogado por muchos como idealista y de tintes románticos, sin embargo, es deprimente que me definan como agachado y la mayoría de mis congéneres se nutra con la afirmación de este supuesto; y además afirmen que por esas formas de ser nunca llegaremos a ser como el país zutano o perengano. Me siento fastidiado de sentirme olvidado en una imaginaria *jaula de la melancolía* en donde supuestamente soy proveniente de *la raza cósmica*, y sin embargo, estoy recorriendo el *laberinto de la soledad* de esa jaula, que suelen definir como un *México profundo*, en donde *el relajo es el carácter y la psicología del mexicano* que se localiza en *la catarsis del*

mexicano nacida de una *unidad e imitación* de un *México eterno* que vive una *identidad nacional ante el espejo*, cuando no puedo escribir nada, me queda la esperanza de hacer una *posdata* de estos *muchos mexicanos* que constituyen este *México bárbaro* que da sentido al *perfil del mexicano* y la *anatomía del mexicano*.⁷⁶

Ya me cansé de estar sentado en la *sombrita*⁷⁷ sintiendo cómo pasa el tiempo, esperando a que un viajero de otros lares se presente y me defina; y tenga yo que consentir en la definición que le venga en gana, aunque me desagraden sus palabras que nacen de su particular punto de vista; aun sintiéndome insultado y transgredido en mi propio hogar. Ya estoy aburrido de observar sentado como envejezco y veo crecer a mi hijo. Observo cómo mi esposa me mira amorosamente con ojos cansados afirmando en el silencio ser cómplice de mi pensamiento; entonces la pregunta girará en torno a ¿cuándo cambiará la concepción de esto para ser otro sujeto? Todo esto se agolpa cuando acompaño algunos alimentos con una tortilla de maíz amarillo o morado, o bien tortilla de harina; otros alimentos los acompaño con pan, sea bolillo o telera, porque no todos los alimentos que se elaboran en esta casa, que es la suya, saben igual. Una cosa con otra. No todo tiene que ser parejo, hay que saber combinar los sabores de aquellos aromas que salen de la cocina. Algunos nacionales y otros importados.

Ahí estoy con un sentimiento acongojado, esperando a que se acuerden de mí. Mientras tanto, como mis alimentos, observo cómo la mente de los intelectuales de antaño y algunos de ahora buscan en la historia mi razón de ser, condimentada con el sabor de una sola esencia de nuestra manera de ser. Por esas razones he decidido proponer otra perspectiva desde la cual se pueda observar, sentir, pensar, repensar y *reflexionar lo mexicano, comprender mi identidad y entender mi pertenencia*.

⁷⁶ Estas metáforas no son tales, son el título de obras o capítulos que hablan de lo mexicano y nos acercan desde el mismo título a lo que se piensa de lo mexicano.

⁷⁷ Sombrita es la forma en que los otomíes del semidesierto queretano conciben la casa donde habitan.

A grandes rasgos, quiero descubrir nuevas formas de concebir el saber de un quién soy y a qué mundo pertenezco, ya que los discursos que se han realizado al respecto refieren una esencia penosa de ese cosmos en donde feliz me regodeo cotidianamente y me pregunto: ¿Dónde está nuestro amor propio? Por otra parte, los discursos históricos me hablan de un ser siempre conquistado en búsqueda de su ser no conquistado, como si la esencia del mexicano fuera producto de la derrota y el triunfo; es decir, es importante reconocer que aun cuando somos seres históricos, la definición del mexicano no necesariamente deberá construirse a partir de los valores y representaciones de esta dicotomía. Esto me motiva a preguntar: ¿Será la historia quien pueda descifrar el sentimiento colectivo de lo mexicano bajo los referentes ya marcados?

Me siento confundido porque ya no sé si soy un ser concreto o imaginario; Zea me susurra quedamente entre dientes: “El mexicano es, por esta razón, visto, simple y puramente, como un hombre en una determinada situación. Esta situación es la que determina y concretiza, la que hace ser un ser un hombre concreto y no una simple abstracción”.⁷⁸ Bartra me platica que:

Me parece haber encontrado el punto débil, una resquebrajadura, por la que es posible penetrar provechosamente en el territorio de los fenómenos nacionales. Este punto débil está formado, curiosamente, por los estudios sobre el carácter de lo mexicano (y, especialmente, las reflexiones sobre “lo mexicano”). Me interesan dichos estudios porque su *objeto* de reflexión (el llamado “carácter nacional”) es una construcción imaginaria que ellos mismos han elaborado, con la ayuda decisiva de la literatura, el arte y la música.⁷⁹

Y Vasconcelos aparece en mis sueños diciéndome que “nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser elegida para asimilar y

⁷⁸ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001, p. 13.

⁷⁹ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996, p. 15.

convertir a un nuevo tipo a todos ellos. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la humanidad”;⁸⁰ sin embargo, lo que parecía un bello sueño se vuelve tortuosa pesadilla: “Nuestros valores están en potencia a tal punto, que nada somos aún”.⁸¹

Idea y ser, o ser e idea, son los menjurjes que desatan esta pasión por desentrañar los arcanos de lo mexicano. Idea y ser. Lo mexicano. ¿Cómo se construye y bajo que parámetros de definición? ¿Cuál es el nivel y a qué profundidad de penetración deben formularse las reflexiones sobre lo “mexicano” para asirlo en una comprensión de ser? Los antecesores del pensamiento de lo mexicano buscaban la esencia desde la idea, algunos de los seguidores que continuaron con la idea de la esencia de lo mexicano volcáronse a proponer la esencia de lo mexicano como la búsqueda de una civilización, para informar al mundo propio y al mundo de Occidente que no somos salvajes, que somos producto de una áurea y floreciente civilización jaujiana o edénica compuesta por varios grupos, pero a fin de cuentas una sola civilización, como ejemplo de estos pensadores esta Bonfil Batalla, quien opina que:

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que nos une y lo distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tiene su origen en la civilización mesoamericana [...] La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer.⁸²

Con ello se pretende generar una idea de nuestro ser civilizado, aunque negado, es civilizado; sin embargo, este argumento pareciera que intenta contrarrestar las definiciones de aquellos pensamientos

⁸⁰ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe (Colec. Austral), 1992, p. 26.

⁸¹ *Ibid.*, p. 46.

⁸² Bonfil Batalla, *México profundo*, México, Conaculta/Grijalbo, 1990, p. 21.

que nos niegan la posibilidad de ser una civilización. Pero al mismo tiempo, caemos en la trampa del pensamiento occidental y su idea de civilización porque salta a la vista la pregunta: ¿Y los pueblos nómadas o seminómadas del norte de México que han resistido las inclemencias de la conquista, igual o más que los pueblos mesoamericanos, dónde quedan?, no aparecen en esta búsqueda de la esencia de la identidad mexicana porque eran considerados por el pueblo mesoamericano y español como grupos bárbaros chupasangre, sin agricultura, sin asentamientos y por ello eran conocidos con el término genérico de “chichimecas”, esas características contradicen el discurso de la civilización de la gente bonita, *nice*, inteligente, del mundo mesoamericano y mestizo, es como si fuese una mancha de la ideología nacional, porque refleja nuestros rastros de atraso, barbarie y salvajismo, o quizá porque no encaja dentro del pensamiento civilizado. Entonces, anteponer lo mesoamericano como civilización, y a su vez utilizarla como discurso de pertenencia y de choque ante la concepción de la civilización occidental, manifiesta un discurso cuya finalidad intenta contrarrestar el pensamiento occidental bajo los mismos términos de pensamiento; ello se convierte en una falacia, es en principio negar la otra parte de lo que somos.

No es necesario obviar lo bárbaro que portamos para reconocernos como civilización, si eso también ayuda a enriquecernos, a fortalecernos y complementa el sentido de eso que somos; en segundo término, nos afirmarnos sin tomar todas las formas que podemos representar en nuestro ser y sólo retomamos lo más conveniente por encajar nuestra diferencia en un contexto unitario, en una sola esencia ¿por qué negar el salvaje que también conforma lo que somos?

Estoy cansado de las definiciones que justifiquen mi ser desde una esencia única creada por una idea y reforzada por una historia en donde el sujeto es olvidado y permanece como un sujeto de cualidades y no de acción. No cabe duda de que es necesario repensar lo mexicano. Se habla de un sujeto y un mundo que llego a entrever, pero no observo, ubican a ese sujeto en una totalidad que lo envuelve, pero no me siento perteneciente a ese sujeto del que hablan, ni participe de esas

tonalidades del cosmos universalista de lo mexicano. Soy mexicano y no me siento indígena, ni criollo, ni mestizo como dice la historia, tan sólo me siento mexicano. Sin embargo, existen matices de pertenencia en México, soy y me siento guanajuatense, y otros chilangos, chihuahuenses, yucatecos, mayas, chinantecos, chichimeca-jonaz y de estos últimos, que si son el pueblo de arriba o del pueblo de abajo; mientras otros son de la capital o de la provincia, pero esa variedad de matices impide utilizar el término genérico de mexicano. El término nace cuando nos vemos con los del exterior o nos englobamos en un sentimiento nacional de pertenencia, es la presencia de pertenencia ante la otredad. Mientras tanto, cuando me identifico con un fuereño encuentro la semejanza y cuando veo algún paisano me encuentro ante la mismidad.

Cuando camino por las calles y escucho las historias de vida que se cuentan en lo cotidiano, no me queda claro el sincretismo del que tanto se ufana la mexicanidad, hay indígenas que son indígenas, que viven bajo el prejuicio del resto de la población bajo el eslogan de conveniencia e interés: nos reservamos el derecho de admisión, pero también los indígenas saben aprovechar su desventaja y saben vender su cultura. Hay mestizos que son mestizos, biológicos o de pensamiento, y sacan a colación el abolengo indígena y español, o sólo lo español, que recitan genealógicamente miembro por miembro la historia de origen de cada ramaje, ocultando por lo general las balas perdidas de pérdidas conciencias familiares, y complementan su pertenencia observando lo indígena desde el pasado glorioso y lo exótico de su presente.

Los ojiazules criollos siguen en la consigna de la pureza de sangre, pareciéndose a los indígenas que llamaban hace tiempo patas rajadas, y sienten con esa sangre ser crema y nata de la civilización, que además comen nata y crema extranjera. Hay gente de costumbre que quiere ser razón, y gente de razón que quiere ser costumbre. Somos distintas formas de pensar, distintas ideas, diversas experiencias, somos un conjunto de varias formas de vivir, somos distintas vivencias, distintos relatos, multiplicidad de historias; somos a grandes rasgos

un agolpado conjunto de partículas vivenciales que brindan el lenguaje a un todo por sus partes, más que por la integración del conjunto que lo define.

Se discurre diariamente en la vivencia, porque ahí se obtiene la *experiencia de la pertenencia*. Saber vivir aquí en México se trata de vivir el contacto de individuo a individuo que platica desde lo cotidiano su propio acontecer, aunque estos diálogos parezcan chismes o se conviertan en ello. Desde el acontecer diario se delatan los paisajes, colores, aromas, sabores que no sólo se paladean, sino que se respiran. Lo mexicano es sabor y aroma, es plástica y arquitectura llena de colores matizados desde la vegetación hasta sus construcciones y en ocasiones se funden y se confunden. De las manos artesanales surgen las combinaciones de *las formas* de lo mexicano. México, a su vez, es vivir con el tintineo de las campanas, algunos tintineos parecen de tepalcates, otras de agradable timbre, otras tan sólo suenan. Pero todas las campanas llaman la atención y hacen ruido. El sonido también es copal y caracol, las calles son colores y aromas de manzanilla, con eternos peregrinajes, procesiones y visitas de santos; las avenidas, veredas y carreteras se sacralizan revistiendo el paisaje y la modernidad se “salvajiza”. Sus danzas van desde la conchera, la pascola, de guerra, etc., aprehendida de manera práctica y oral, hasta el baile folclórico suele estar presente que se basa en tiempos y ritmos marcados. Hay estilos de movimiento en el cosmos de la mexicanidad como los hay en sus muertos que pueden ser de azúcar, pan y fruta. La fiesta es el jolgorio, que ni siquiera los padres de las muchachas en edad de merecer se percatan de su ausencia, el robo es común y acrecienta la rama familiar, mientras que las parteras (que cada vez son menos) ven la posibilidad de poner en práctica su conocimiento ancestral y comienzan a calentar el temazcal; mientras que en otros lugares el anillo de matrimonio entregado en familia lleva implícito el secreto de un íntimo robo y en cuestión de nacimientos se espera que los padres posean como mínimo un Seguro Social. Sus fiestas dan presencia, por lo que en las tradiciones en México se distinguen por ser las *figuras vivas* que lo conforman. Combinaciones de *formas* y

distinguidas *figuras vivas* son las cualidades de lo mexicano, lo que unidas brindan su contenido, cualidad de sus dinámicos adjetivos, mas el contenido de sus pasiones construyen las emociones de saberse ser en *la acción de su forma de vivir*.

La narración es nuestro éxtasis, la palabra es memoria, es una íntima y peculiar memoria que discurre en el lenguaje de nuestras acciones. Difícil se torna concebir lo mexicano desde lo propiamente mexicano, ya se señalaba desde el inicio del capítulo, y lo menciona Valdivia:

Cuando uno mismo se pregunta por su forma propia de contemplar la realidad, le resulta ocasionalmente algo difícil de responder. Las complicaciones se multiplican al avanzar la cuestión hacia cómo ve el mundo otra persona. Y en especial cuando esa otra persona es un talento superior.⁸³

La dificultad al intentar rastrear el hilo conductor de una mirada a lo propio para configurar la concepción de lo mexicano y lo propiamente íntimo, relación que radica en la existencia de distintos sujetos implícitos que dan cuenta de la realidad y las distintas miradas narrativas que se dirigen a un mismo objeto con distintos enfoques, intereses, gustos, placeres, *displaceres*; hasta los credos intervienen de manera importante para el análisis de lo mexicano, sin considerar los gustos particulares que se inmiscuyen en la esfera estética, en la letra, la figura y en las formas. Todas esas miradas, credos, percepciones y estéticas de lo mexicano se empalman hacia el interior con la mismidad y la semejanza, pero también desde el exterior con la mirada ajena del otro, para concretar la definición misma de lo que se está concibiendo. A tono de guasa y seriedad, el problema puede identificarse claramente en las palabras del huapango veracruzano que dice: *Ya lo dijo el Santo Papa: Chingue su madre Xalapa que sólo Veracruz es bella*.

En la concepción de lo mexicano, parece que las miradas narrativas complican su asimilación y la forma de establecer el vínculo so-

⁸³ Benjamín Valdivia, *Márgenes y horizontes*, Ed. Azafrán y Cinabrio [en prensa], p. 4.

cial de su experiencia en el mundo, confundiendo también su relación actuante con él, sin embargo, no es así, todas esas miradas narrativas involucran a distintos sujetos y el otro se vuelve pretexto por no vivir la acción desde el interior de lo íntimo que él observa, define y cualifica desde fuera de su ser. Ante el otro, el antípoda es contraste. El otro no puede decir más por ser un actuante parcial.

Por su parte, lo semejante y la mismidad producen los discursos óptimos que en conjunto dan matiz y vitalidad a lo mexicano; aún con las similitudes, discrepancias y distanciamientos de las miradas y las concepciones de lo mexicano, ahí se localiza lo íntimo y lo propio. Esto es así por algo que nos viene de herencia: *la diversidad*. La diversidad es complemento de la forma y la figura, es la manera de asumir la diferencia no tan diferente, y es posible que por eso la mirada de lo mexicano desquicia a sus pensadores en su comprensión, y permite pensar como salida fácil el asumir una contradicción en lo mexicano, ya que somos producto de una humanidad sustentada en una diferencia interactuante. Una diferencia que no nos hace distantes y nos permite dialogar como pueblo, porque aunque es muy sabido que México es un país pluricultural, que somos mezcla de mezclas que confluyen espacio-temporalmente en una región planetaria, eso no significa que pueda concretarse lo mexicano en una sola esencia, porque su carácter distintivo está en esa misma pluriculturalidad.

Somos diversos, no en todo el país se piensa, se vive y se actúa de la misma forma. Existe y se acepta la particularidad, por eso Reyes Heróles menciona que:

En las próximas décadas deberemos empeñarnos en encontrar siempre ese punto de intersección entre identidad particular, individual y colectiva y las categorías universales que debemos hacer nuestras. El carácter multicultural de las sociedades viene hermanado de un enriquecimiento provocado por la diferencia.⁸⁴

⁸⁴ Federico Reyes Heróles, *Entre las bestias y los dioses*, México, Océano, 2004, p. 53.

Aunque Reyes Heróles plantea la situación de una multiculturalidad, en asuntos de lo mexicano es una cuestión de pluriculturalidad, porque aquí existe un pasado común con particularidades presentes que fragmentan la idea del universal, y se particulariza en universales para producir un universal: *lo mexicano*.

Cada ser mexicano es su mirada, de cada uno es la expresión y contenido del objeto de lo mexicano. Cada uno de los mexicanos asume el acercamiento de las experiencias en relación y conformación del objeto y su sentimiento de pertenencia, porque la diferencia se comparte. Difícil es la asimilación en la concepción de lo propio por descubrirse en diversas experiencias vivenciales. Concebirse es acercarse al objeto, que en nuestro caso y en el caso de lo mexicano es nuestro ser mismo. Sea donde sea que se produzcan las palabras, lo importante es la comprensión, la articulación y el sentido de las mismas palabras en la experiencia de la vivencia.

La diversidad interactuante unifica, produce la semejanza y no divide. La semejanza es compactar lo distinto y lo igual en una misma *sensación de ser*, que proporciona de manera individual y colectiva una *experiencia de pertenencia*, que se estructura en una memoria, donde su expresión es íntima por ser lo más cercano en la esfera de lo más hondo de lo propio. Ante lo expuesto, el método de conocimiento del pensamiento de lo mexicano propuesto por los primeros pensadores del tema flaquea, y se inicia el bosquejo de lo que se intenta proponer. No es necesario para la comprensión de lo mexicano partir de la idea para producir un ser, sino lo que se propone es partir del sujeto para concebir una idea de ser de lo mexicano.

Nuestra negación para concebir lo mexicano radica en la operante incapacidad de observar la intimidad de lo mexicano. Esta intimidad debe ser contemplada por ser lo mexicano una vivencia, y de la contemplación surge su explicación, mas no debe ser por la búsqueda incansante en la idea de la historia y en los planteamientos de la razón occidental. La intimidad de lo mexicano estructura su lenguaje no desde la conversación y la argumentación de una filosofía clásica, al contrario, se platica y se ejecuta cotidianamente. Debemos aprehen-

der a citar desde la memoria, desde el erotismo de nuestro cuerpo para encontrar en las distintas miradas esa tan deseada estética del yo, que ha sido negado, pero que siempre ha existido.

Partiendo desde el análisis de la mismidad y de lo semejante, desde lo íntimo de cada uno, así, el otro se desvanece y surge *el pensamiento de lo Antípoda* (con mayúscula porque pertenece a un sujeto con características propias), que se respalda bajo las premisas del ser y de lo íntimamente propio, más que de la idea y el ser una esencia de ser. La vivencia es lo que configura el lenguaje de lo mexicano, bien lo expresa Anita Brenner:

Sin la necesidad de ser descifrado o tener una interpretación histórica, México se explica así mismo armoniosamente y con brío como una gran sinfonía o una pintura mural, coherente consigo mismo, no como una nación en desarrollo, sino como una imagen con temas dominantes y formas y valores en permanentes y variadas relaciones, siempre en el presente como los códices aztecas que eran historia pero también calendario y texto sagrado.⁸⁵

Somos experiencia y lenguaje propio. Somos parte del mundo por ser organismo vivo del género *homo*, somos particulares por nuestra diversidad conformada por nuestras situaciones y no por las circunstancias, somos una civilización por sí y *per se* porque somos un ser coherente.

En México todo está junto, mas no revuelto; sensaciones y emociones son nuestra lógica de vivir, aquí sabemos y consideramos más importante las formas y figuras de lo cotidiano. No partimos de las maneras de ser (aunque los antropólogos mexicanos se ufanan de ello). Somos producto de las lógicas de lo amorfo de las distintas formas de vivir, mas no de las maneras de ser. En lo mexicano somos acción y no cualidad. La cualidad es un estereotipo, que al querer ser uno se extravía de la vida misma, de su existencia particular. Somos

⁸⁵ Anita Brenner. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza Janés, 2004, p. 77.

Antípodas, Monstros, Quimeras, que nacen de la fusión de una historia vivida que amalgama el pasado, el presente y el futuro. Lo mexicano es acción, no cualidad, es verbo, por eso debemos dejar atrás la idea de lo mexicano o mexicanidad que nos estandariza en una sola idea, en una sola esencia y mejor verbalicémoslo y utilicemos la palabra *MEXICANEIDAD*, entendida como la polisemia de la identidad, en donde lo particular se vuelve diversidad y el sujeto mexicano es un ser plural. Así propuesto, lo mexicano sería la idea de lo nacional, la mexicanidad entonces sería la imagen de un sentimiento de figuras vividas y formas de vivir.

El Antípoda mexicano es a fin de cuentas una lógica que se fomenta por una metáfora de lo cotidiano, sin embargo, no hemos podido asimilar lo cotidiano, porque no hemos podido expresar esa vivencia cotidiana que nos hace ser, por ser tan común y tan afín de las acciones mismas, por lo que nuestra realidad se oculta y se paladea. En cuestión de sensaciones, la mexicanidad es el sabor de la experiencia antípoda, lo que dificulta definirnos desde nuestra propia mirada.

Uno de los engranajes que configuran una *imagen* de lo mexicano, más que una *esencia* de lo mexicano, es la que se concibe desde las profundidades culturales, por ser el mejor lugar donde se marca la acción, ya que la cultura es vivencia mientras que la historia es pensamiento. La cultura se materializa en la *memoria íntima* de la mirada propia que quiere reconocer en su imaginación o fantasía, la imagen que sustenta al ser mexicano, la cual no puede hablar de una realidad última, porque México es un escenario con múltiples actores que interactúan, produciendo distintos dramas sociales en donde no siempre participan todos los personajes en conjunto.

El *poder imaginativo* de la imagen de lo mexicano es acción creativa que nace de la realidad y nos permite hablar de nuestro íntimo mundo que se comparte con la semejanza, generando la mirada o un diálogo en la contemplación interactuante de la identidad de un nosotros mexicano. En el transcurrir de esos recorridos por la memoria íntima, se da el punto exacto en donde la sinapsis trasmuta en

manifestaciones visuales dirigidas a la esfera de la experiencia propia. La imagen trasciende la figura, la memoria trasciende la historia, toma su cauce en la forma de la vivencia misma que da comprensión y explicación del ser mexicano. Es, a fin de cuentas, entrar en contacto con las figuras y formas que danzan inseparablemente en la sutileza de una forma de vivir para constituir en figuraciones un cuerpo con las tonalidades estéticas de un alma propia; ella, por ser sustento de la mexicanidad, adquiere un lenguaje muy particular debido a una herencia guardada y transmitida por la *memoria íntima* para engarzarse en las múltiples metáforas de la experiencia de la cotidianidad que da coherencia a la existencia de ese cosmos mexicano. De ahí se da nacimiento o manifestación de la imagen en movimiento del ser mexicano, el origen estético del alma mexicana, en la cual se genera la conformación de los rasgos peculiares de su identidad y por ende de su imagen social.

La memoria íntima –mal llamada historia de los vencidos– es la reivindicación de la historia, que se palpa desde el sujeto mismo que la produce y se reproduce como dirección que orienta; es decir, la memoria al ser vivencia rehabilita la historia, pero no es la historia la que dirige esa memoria del sujeto y ni siquiera lo define, porque somos fabuladores de la realidad y recreamos las formas del acontecer que revolotean en el juego de imágenes sociales que se posan en la imaginaria colectiva sustentada en una coyuntura dicotómica entre “civilización” y “barbarie” que tanto aqueja a Latinoamérica. Esta dicotomía nos aproxima a la condición exacta del ser el Antípoda mexicano. El término antípoda lamentablemente lleva implícito la definición del otro, sin embargo, es otra la manera de percibirse la mirada de la otredad en una definición que se genera desde la definición de lo propio. Para nosotros, lo antípoda es otra significación, es otra forma de vivir que nace de la metáfora y no de la razón, de la mezcla que no antepone lo igual. La propuesta gira en torno de buscar otra forma de adentrarse a la comprensión de lo mexicano, para poder plantear un método distinto en el conocimiento de lo mexicano, porque mientras no cambiemos la manera de concebirnos como un sujeto

definido desde las inclemencias de nuestra realidad, con base en elementos contruidos como reflejo del exterior, seguiremos replicando el lenguaje de nuestros errores que han ensuciado nuestra alma y han dejado maltrecho nuestro espíritu con discursos dolorosos para el ánimo y el corazón de este pueblo.

Para acercarnos a entender la identidad mexicana, hay que advertir que aquí la cultura es diversa, y que esta cualidad genera una identidad que se sistematiza en las múltiples formas de la vida diaria marcadas por las costumbres y tradiciones que dan orden a nuestro tiempo; este tiempo se trasmite por la materialización de personajes que forman parte del paisaje verbal de la vivencia como: la madre, antepasados, santos, héroes y caudillos, políticos, la familia, lo indígena, el mestizo, el maestro, el cura y todos aquellos que aparecen catalogados en las imágenes calaverescas de Posada. Lo caricaturesco de las imágenes produce el poder de sabernos dentro de su obra, porque la caricatura de este dibujante es una representación que no posee rostro definido y todos cabemos en el ambiente que se nos muestra. Con esas calaveras, el rostro se pierde en la empatía de saberse de aquí y formar parte de la obra que se presenta. Es una caricatura que podemos cotejar con la realidad y puede ser de algo que hemos visto y vivido. En contraste, la caricatura de Posada es más alegre y metafórica, en comparación con las finas litografías costumbristas de Occidente que son visualmente poco agraciadas; es así que a través de esta mirada a lo mexicano podemos observar un Occidente que intenta constituir una identidad homogénea; que es sistematizada, gestada y pensada por los intelectuales, y es ejecutada por una ideología que sustenta su identidad basada en la relación Estado-sujeto, donde la historia es el eje rector que minimiza el poder de su memoria, reflejo que nos ha causado tanto menosprecio. Por tales motivos, si consideramos que la identidad es más que un aspecto pensado por la razón o elección de ser en una definición, y la observamos más como un sentimiento de pertenencia que nos sitúa en el mundo, estamos ante una acción que nos permite sabernos como un algo que otorga a lo mexicano una dirección y una orientación en la conjugación de los tiempos

verbales del devenir, y por lo tanto, la ubicación de un contexto delimitado que nos brinda el respeto a las cualidades íntimas, para producir el saberse de aquí y no de allá en un tiempo y espacio ajeno. Es el vuelo en el lenguaje de lo propio para sabernos pertenecientes a algo.

La pertenencia da el placer de sentirse perteneciente a algo, y ese algo es la identidad, es así como la pertenencia se vuelve la sensación de la identidad de un nosotros, más que la explicación de una manera de ser para alcanzar nuestra identidad. Por lo tanto, la *mexicaneidad* es el verbo de sus acciones, producto de las sensaciones de las figuras que representamos, somos las formas por lo que hacemos, somos por lo que trasmitimos al interior y somos lo que sentimos al observarlos; mientras que la *mexicanidad* es adjetivo, es la construcción de la identidad desde el nacionalismo e intelecto de los pensadores mexicanos que proveen los símbolos que sustentan al Estado y buscan su emancipación, manipulando la “verdadera” historia, es el ensueño de una historia oficial que intenta englobar el conjunto de la diversidad cultural en un discurso que orille a su diversidad a una unidad difícil de concretar desde los parámetros occidentales en la búsqueda de una universalidad —una imagen de la imagen—, es decir, se fraterniza un sentimiento del pueblo en la unión nacional. De esta forma, se puede considerar que la identidad de lo que es ser mexicano, o mejor escrito de vivir en lo mexicano, se encuentra escondido en el sentimiento de la mexicaneidad.

Este sentimiento toma fuerza de su negación a lo finitamente determinado. El sentimiento de la mexicaneidad juega con los mortales mexicanos porque permanece en una identidad que no vive de lo homogéneo y no es necesariamente la fundamentación ideológica de un Estado, sino al contrario, es un sentimiento que encuentra su concepción en las vivencias sumadas a las contradicciones que produce la diversidad en la que vivimos y que tanto nos confronta.

La mexicaneidad es la característica de un alma antípoda que no se razona por especialistas, ni bajo preguntas y respuestas elaboradas desde los parámetros occidentales, al contrario, se gesta con disimulo, porque se piensa a través de una racionalización vivencial, es otra

su condición y otra es lógica de su existencia, la vivencia puede ser pensada y por ende apropiada. La mexicanidad con su identidad propia tiene sustento en la relación entre un sujeto mexicano y otro común a él; que comparten un mundo sin razón aparente, diversa, pero empáticos en el sentimiento, la plática y el silencio. La mexicanidad encuentra así, en su diversidad, la unión y afinidad más que su igualdad. En consecuencia, se ejecuta por el común de los mexicanos a través de su hacer cultural. Esa característica parece negar su talante, su esencia, sin embargo, la identidad mexicana niega una identidad finita en toda la extensión de la palabra, debido a que su diversidad cultural brinda la propia personalidad de su imagen.

El mexicano es el reflejo de lo mexicano. La mexicanidad se ofrece a la identidad mexicana como el sentimiento cultural que da sentido al alma de una imagen invertida e inconclusa por su diversidad; que es distinta al mundo racional de una identidad homogénea, elaborada por Occidente. Entonces, la imagen de la mexicanidad tiene sustento en la apropiación de su ser, su sentimiento de ser y de un conocimiento vivencial que se trasmite por medio de una ideología consuetudinaria y no por una ideología de Estado, por lo que el foco rector está en la identificación y proyección de un nuevo lenguaje, porque al establecerse esa imagen se comienza a reescribir la historia desde el interior de los sujetos, con un lenguaje propio en donde se articulan sin distinción la dicotomía “bárbaro-civilizado” en la definición de un sujeto latinoamericano y caso concreto el de mexicano. A su vez, otorga un quehacer a ese sujeto para encontrar las líneas de acción claras en su propia definición y así dirigir su propia historia y la consonancia de su ser.

Hablar de un México concreto es imposible, la diversidad compartida que lo sustenta en las acciones de sus habitantes remarca su imposibilidad de ser compaginada en una unidad propia propuestas por los occidentales, en un estado total que engloba los distintos conceptos políticos y culturales a través de un Estado-sujeto que se sustenta con “la ideología, como la lógica, cumpliéndose totalmente (y proviniendo de una voluntad del cumplimiento total), de una idea que ‘per-

mite explicar el movimiento de la historia como un proceso único y coherente”⁸⁶. Mientras que en el mundo antípoda no existe una lógica totalizadora, sin embargo, no deja de ser coherente.

V.3. Lo mexicano un organismo con alma viva

En esta región del mundo la identidad es inagotable para la vista y el análisis en la constitución de su peculiaridad universal. Es una diversidad compartida porque en México se puede consumir en un solo plato una carne seca, una cochinita pibil acompañada con una chalupa en una chalupa de Xochimilco. Esa diversidad suele ser compartida por un amontonamiento de formas e historias que permiten un sentimiento de lo propio, al cual hay que darle un contexto, pudiéndose llamar mexicanidad a lo mexicano.

Lo mexicano o la mexicanidad van más allá de los horizontes de un encuentro de fútbol, se palpa en la pasión de lo que se porta, el amor a la camiseta se traslada a un símbolo de lo que se es devoto por herencia. Al manifestarse la esencia en sentimiento, las explicaciones de las ciencias o los científicos son llanamente un complemento, por eso, si de almas extraviadas se trata, el mundo hispano y en caso particular el alma de México se oculta como mendigo para sobrevivir de las miradas indiscretas de aquellos otros que no forman parte de su etéreo organismo vivo. El alma mexicana nace de un mundo mezclado, teñido en el Barroco, ya que “el Barroco se manifestó como el modelo novohispano que halló justificación en dos hechos trascendentales, a saber, la etapa final del proceso de integración de dos culturas y el orgulloso nacimiento del sentimiento de la mexicanidad”⁸⁷. Este Barroco es el momento de un tiempo mexicano, es un tiempo con un exceso de representaciones masivamente vividas que

⁸⁶ Philippe Lacoue Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, España, Anthropos, 2003, p. 20.

⁸⁷ Carlos Chanfón Olmos, *El Barroco de México*, Banco Nacional de Comercio Interior, s./d., p. 13.

niegan toda la vacuidad de un vacío. Así, esta alma por surgir en lo novohispano no es pasado indígena, ni es España, ni Occidente,⁸⁸ es algo nuevo por lo que el alma mexicana no se encuentra desencantada, tan sólo ha sido inocentemente olvidada. Sin embargo, esa alma rica y caritativa aguarda con esperanza ser reconocida y dirigida por las miradas propias a las que anima en el continuar del tiempo a través de esa herencia del tiempo nuevo. En este sentido, la historia se vuelve sobre sí dándose la espalda pensada desde una historia provista de cultura y no desde el pensamiento, es decir, es una historia vivida más que una historia genealógicamente razonada para configurar un yo. Por lo que ese arte barroco por su composición, más que por su historia de nacimiento, compagina una infinidad de lecturas que se escabullen de su aspecto material y se interna en su narrativa que intenta decirnos algo.

El observador con su mirada quiere intimidar con esta obra barroca, desea adquirir el secreto de un conocimiento de lo que quiere transmitir el entramado diverso y difuso de la gran variedad de símbolos que encontramos en sus retablos, o no será acaso ¿sus relatos? Cada símbolo una significación, y la suma de símbolos es una interpretación, depende de la articulación, de la forma en que se clasifiquen, la orientación de la mirada, la ubicación del observador y la idea de los constructores materiales de los retablos por ser ellos quienes nos introducen al intérprete en una confusión que no haya ninguna Ariadna que otorgue un pedazo de cuerda que nos oriente, porque ella es mito de otro costal, por eso, es ahora el momento de establecer si es que lo mexicano debe buscarse en el mito o en el rito, o en ambos y cómo es que se vive en un tiempo nuevo.

La levedad del mito es desvanecida por aquellos que no creen en él, sin embargo, el mito induce a la búsqueda, el Santo Grial, la fuente de la eterna juventud, las minas del rey Salomón, son algunos de los elementos claves que llevaron a viajeros a incursionar fuera de su

⁸⁸ Hoy en día, “occidente” se usa universalmente para referirse a lo que se le solía denominar cristiandad occidental. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*, México, Paidós, 2002, p. 52.

mundo y en esta búsqueda de oro y objetos mágicos tuvieron que pagar su osadía al enfrentarse a nuevas realidades que rompían los límites de lo conocido y de lo nombrable. Así, el mundo se ensancha, existen otros y con ellos una nueva definición de aquellos, de éstos, del mundo y del mundo de la utopía. El resurgimiento del mito de las edades en donde los occidentales siempre se marcaron como los custodios del oro, de la cúspide de la civilización, siendo lo otro, sólo escorias impuras que buscan su transmutación para alcanzar el grado de civilizados como última meta, tal vez, sean problemas de ajuste en los programas de la evolución, o será que Dios hizo varios intentos en la creación. De manera similar surge una antropología occidental que habla, principalmente, de salvajes, bárbaros y civilizados.

Hoy en día, en un imaginario mundial se establece a la humanidad en los rubros de primeros, segundos y terceros mundos, tal parece que esa mitología ancestral de las edades sigue perdurando en un inconsciente bien consciente de los occidentales para indicar y clasificar los caminos de la civilización, que intenta ponderar con afirmaciones reductoras la marca de su universo como verdadera razón de ser, y de ahí la imposición de ser en una universalidad de la humanidad. La antropología nace en Occidente y, por lo tanto, las categorías definen de manera categórica lo que el otro es desde la obra de sus creadores y la utilidad de los mitos que traen en su cabeza, como plantea Bartra en su libro *El salvaje en el espejo*. Si consideramos que Huntington define a la civilización como una entidad cultural, pero además afirma: “Una civilización es la entidad más amplia [...] es el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más elevado más alto de identidad cultural que tienen las personas, si dejamos aparte lo que distingue a los seres humanos de otras especies”.⁸⁹ Por otra parte dice que “la gente utiliza la política no sólo para promover sus intereses, sino para definir su identidad”.⁹⁰ Con base en lo establecido en las afirmaciones de este politólogo occidental, tenemos que toda entidad cultural es una civilización, entonces cómo se puede afirmar que exis-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁰ *Idem.*

ten grados más altos de identidades y culturas más elevadas, sí cada civilización como ente cultural permanece a la par de las otras civilizaciones, ninguna de ellas es más ni es menos civilizada, solamente son civilizaciones particulares.

En ese sentido, México se expresa como una civilización que no tiene nada que ambicionar de Occidente; además, en México no son indispensables las locuciones políticas para definir su identidad, ni la presencia de intelectuales que construyan la identidad desde la razón y no desde un parámetro cultural; por ello, también es importante dar realce e importancia al orden vivencial. Si bien la identidad es un discurso que disimula un sentimiento de lo que se es en el mundo, entonces el mundo humano no parte de la razón, ni de los componentes políticos, sino de sus propios componentes culturales que permiten pensar al hombre y accionar su humanidad, es decir, la cultura da la identidad porque permite pensarnos y no al revés, no podemos pensar la identidad para forjar cultura. Lo propio se manifiesta y se reconoce a través la cultura y no por identidad. Esa es la ventaja de ser antípoda y pensar como antípoda. Lo mexicano *no puede ser limitado* y explicado por renovadores mitos ideológicos y de retorno que surgen de la ciencia o el Estado para establecer un vínculo común.

En México es insostenible intentar dar un orden a lo que nació desordenado, como el caso planteado por Monnet:

La renovación contemporánea del mito de Aztlán y el destino de Mexcaltitlán, lejos de ser peripecias, hacen estos lugares unos símbolos federadores centralistas que centran a la nación en torno a su único denominador común el Estado [...] Decretada “la cuna de la mexicanidad”, Aztlán, lugar de origen de los aztecas-mexicas, se convierte en el punto de partida de todos los mexicanos, sean de origen maya, mixteco, tarahumara, español, libanés o barcelonette. Así, Mexcaltitlán, hipotético “lugar de los mexicas” se convierte en “la casa de los mexicanos”.⁹¹

⁹¹ Citado por Jesús Jáuregui, Mexcaltitlán-Aztlán. Un nuevo mito. *Rev. Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 67, México, mayo-junio 2004, p. 56.

En esta medida, sería insuficiente explicar que Aztlán está en todos lados; al mexicano no le interesan lugares geográficos porque no se deja engañar con mitos totalizadores de una ideología, al contrario, el mexicano por origen es mitotero, de eso hemos de tratar, lo mexicano encuentra su ser en sus vivencias, en su historia verbal y en las actuaciones de sus rituales. Lo mexicano vive en las condiciones e inclemencias de su costumbre y sus tradiciones. La ideología mexicana se sustenta en la costumbre, por ello es consuetudinaria.

La aparición del pasado en el presente mexicano dista mucho con la visión del mito del eterno retorno o esa idea de que el mito nos narra una situación determinada acaecida en el tiempo, que nos transporta a los orígenes mismos del tiempo de nuestro nacimiento que nos liga a un pasado para la reconstrucción de un presente. En el mundo antípoda el tiempo está constituido por ciclos que son renovaciones, mas no retornos. La razón de esa aparición del pasado se establece en el macrosistema que sustenta el sentimiento de la mexicanidad que puede explicarse a través de López Austin como:

La construcción de los macrosistemas no requiere necesariamente reflexiones formales o sistemáticas de los creyentes o de la conciencia de éstos para alcanzar un alto nivel de coherencia, pese a que el ejercicio consciente y reflexivo de los sabios puede depurar sus componentes. Tampoco es necesaria la existencia de una élite intelectual que intente la comprensión global del macrosistema, pues la coherencia holística de la cosmovisión deriva de la prolongada comunicación en el nicho social donde se produce el ensamblaje de sus partes. Impregnados por la idea de causalidad que deriva de las prácticas cotidianas en los distintos niveles de la existencia, tanto los sistemas particulares como el macrosistema unificador pueden alcanzar considerable eficacia en su carácter de guías de acción, y su uso implica más el juego de las razones que el ejercicio de la fe.⁹²

⁹² Alfredo López Austin, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Era, 2015, p. 16.

La historia se envuelve en la parte cultural, y así la historia se expresa por la memoria que se hace cosmos, visión del mundo dejando de ser una ideología de Estado, por lo que al parecer, el contexto de lo mexicano nos lleva a la comprensión de una cosmovisión que nos adentra al cosmos de lo propio, a la explicación de nuestra realidad social como individuos que conforman un mundo de un mundo aparte.

En este mundo antípoda cada ente cuenta con su ecosistema discursivo, su mundo cultural, manifiesta una comunicación en la que se hayan inmersas las experiencias recopiladas desde la cotidianidad. La mexicanidad es vivencia. El oro del mito de las edades está caduco en este plano terrestre, porque dentro del contexto de esta civilización el oro no deslumbra, a diferencia de las diversas piedras semipreciosas, es así porque nos gusta observar los colores, la solemnidad de los claroscuros no nos va, por eso sólo en México se pudo inventar la televisión a colores y engalanar a la muerte en la sonrisa de una catrina coloridamente vestida. En esta civilización se innova porque transformamos lo que viene del exterior, pero da miedo la diferencia, a pensar diferente, a encerrarnos en el cuadrado de las cuentas de vidrio de las comunidades científicas extranjeras negando la posibilidad del sujeto hispano.

Las civilizaciones del oro parten de una identidad muerta que debe renacer constantemente, por eso en Occidente se cree en la existencia del fénix, y aquí el águila es símbolo de libertad para los chichimecas-jonaz, está bien erguida sobre un nopal, o bien como dice la canción: “El águila siendo animal se retrató en el dinero”. Lo animal cobra vida y sentido. Lo anterior implica vivir el mito, y vivenciarlo en el ritual; sólo hace falta interpretarlo en nuestra vida diaria. Así, nuestra ideología es un temperamento, una idiosincrasia que dista de Occidente, somos una civilización que gusta verse impura porque en esa impureza encuentra su pureza y no puede ser pensada por aquellos extranjeros de este contexto. Ellos suelen afirmar que no somos nadie, sin embargo, somos muchos, y “sin nos echan... regresamos”, como dirían los migrantes en Estados Unidos. El mundo su-

rrealista nos queda bien porque podemos vivenciar y no sólo admirar lo que el extranjero observa como curioso e incomprensible.

El origen de lo mexicano se centra en el eterno movimiento, en el continuo peregrinar que se fundamenta en una historia “imposible” de comprender desde la filosofía de la historia occidental. Esta historia del origen mexicano lleva en sí misma una historia truncada, una historia que perdió la linealidad de su continuidad por una conquista, en donde, a diferencia de la tragedia de la identidad alemana, lo épico y lo sagrado se vuelven indisociables y se lleva en las venas de lo mexicano. Por un lado, el cero que envolvía el Todo en un mundo prehispánico constituido por distintas civilizaciones antiguas que no consumaron su desarrollo y bien pudieron constituir países diferentes: la nación chichimeca, maya, azteca, purépecha, zapoteca, etc. Por otro lado, el número uno, que habla de unidad que fue instalada en el mundo antípoda por los españoles que intentaron darle otra alma a lo que ya tenía alma. El cero y el uno es la interacción de ordenar algo que se encuentra desordenado por esa interrelación, o como diría Valdivia: “Así, la diferenciación inicial de la configuración de un *tempo* americano reside en la pervivencia indígena y la subsistencia española ante una realidad que busca cauce en la fusión o mezcla (o al menos, roce)”,⁹³ lo que permite entrever que la mexicanidad se da en su diversidad articulada por sus dos componentes “civilizado” y “bárbaro”, aspectos independientes y relacionados que provocan las contradicciones que dan sustento a su estructura o comprensión dentro de un orden particularmente lógico:

Se entiende un orden lógico derivado de la reducción secular de la experiencia cotidiana a sistemas que explican el cosmos y orientan la acción de los hombres. La racionalidad es el producto de las reflexiones nacidas de las continuas relaciones de los seres humanos con su entorno, de la comunicación social –principalmente de carácter verbal– que es el vehículo de tales reflexiones y una prolongada acumulación de experiencias

⁹³ Benjamín Valdivia, *Márgenes y horizontes*, Ed. Azafrán y Cinabrio [en prensa], p. 17.

que se van decantando en principios a los que se otorga valor universal...⁹⁴

Desde esta perspectiva y considerando que todo mito de origen es ideológico, dicta la manera de ser y comportarse socialmente a un individuo y cómo debe fluir una sociedad.

Para nuestro caso, nuestra ideología está articulada por nuestras experiencias que distan de las de Occidente, para ellos el mito es ideológico, y totalizador en ello busca su unidad. Nuestro mito no puede ser establecido como una unidad ideológica, porque es el producto de una disyuntiva entre el pensamiento “bárbaro” y el pensamiento “civilizado” que se contraponen, pero a su vez se mezclan para formar un nuevo discurso que se vive, se platica y se contempla en las experiencias diarias de lo que se puede hablar, de lo que puede acontecer y en lo que se puede acometer; esta disyuntiva se une asimétricamente produciendo una idiosincrasia que defiende nuestra ideología basada en leyes consuetudinarias y no bajo un régimen del derecho romano. De ahí, nuestro valor universal que imposibilita pensar una sola definición de lo mexicano, llevarlo a esos extremos sería su muerte. Después de la conquista, lo “civilizado” y “lo bárbaro”, el cero y el uno encontraron entre sí un diálogo o puente de comunicación a través de los mitos como el siguiente caso:

⁹⁴ Alfredo López Austin, La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Revista Arqueología Mexicana*, Núm. Esp. 68-70, 2016, p. 14, Ed. Nuestras Raíces/INAH.

Mito católico de la Torre de Babel	Mito prehispánico del Tollan
<p>Toda la Tierra tenía la <i>misma lengua</i> y usaba las mismas palabras. Los hombres en su emigración desde Oriente hallaron una llanura de Senaar y se establecieron allí. Construyeron una ciudad e intentaron edificar una torre que llegara hasta el cielo. Yáve se enojó, descendió a la Tierra confundió la lengua y los habitantes dejaron de entenderse. Así, Yáve los dispersó por toda la faz de la Tierra.</p>	<p>En un origen, <i>ciudad y gobernante pertenecen al ámbito divino</i>, Tollan como centro cósmico irradiador de la luz de la aurora y punto de dispersión de los pueblos.</p> <p>Los habitantes de Tollan pertenecían a la totalidad de las razas humanas y hablaban la <i>misma lengua</i>. Los toltecas pecaron. Como consecuencia tuvieron que abandonar Tollan. Los habitantes salieron en grupos y se distribuyeron poco a poco sobre la faz de la Tierra. Al dejar la ciudad maravillosa fueron diferenciándose entre sí, adquiriendo cada pueblo su lengua, su dios patrono, sus imágenes divinas, sus bultos sagrados.</p>

Desde ese momento se empezó a construir un contexto propio, totalmente nuevo, generando otra cosa, no es sincretismo, no basta con colocar una iglesia encima de una pirámide y expresar tributo a una imagen, se trata más bien de un nuevo mundo en donde en un solo espacio unos oran o predicán con una actitud de devoción, y otros, con actitud festiva de veneración, van a adorar la misma imagen; y aun con sus diferencias se identifican en similitud de sentimiento, construyendo entre esos dos contrastes un mundo nuevo muy distante al pensado por los criollos, que al final querían gobernar un país sincretizado a la forma occidental buscando su uno eterno.

El fracaso de la independencia y su política radica en que su planteamiento filosófico de identidad surgió por la razón, no por los rasgos culturales que se forjaron. Esa independencia era una encomienda libertaria imposible, porque las experiencias de este universo marcaban la visión de otro cosmos que no era criollo, mestizo o indígena. No supieron intercambiar las estampitas de las significaciones propias. Ese universo incomprendido es la continuidad de lo mexica-

no que contiene en la diversidad su tiempo, su vivencia y su propio rostro estampado en el más puro barroco de la palabra, de sus mitos, figuras, alegorías y dobles sentidos que se expresan en múltiples formas que dan cuerpo a la vastedad del alma mexicana.

La mexicanidad es un alma vasta que cuenta en su haber un sin fin de percepciones porque nutre a muchas civilizaciones en una sola, un alma que se construye en la diversidad para denotar lo antípoda, una diversidad que escapa del mundo político como referente de esto y como parte innegable del sustento de pertenencia dentro de nuestro acontecer cultural se aprecia desde tiempos prehispánicos, aquí el oro no era tan valioso a comparación de la turquesa que era para dar rostro eterno o verdadero rostro a los altos jefes, la obsidiana utilizada en cuchillos para el sacrificio, que a su vez se humanizaba con sonrisas, las cuentas de jade eran mucho más importantes que el oro en los grupos prehispánicos del norte; que decir de la piel humana, los plumajes de ciertas aves y las pieles de animales como el jaguar.

No se trata de engrandecer el presente a través de un pasado que para muchos es efímero porque eran otros pueblos, dejaron rasgos materiales que sirven de contraste, como por ejemplo, las pirámides que son realidades materiales que se observan con presuntuoso orgullo, pero no por la magnificencia de un pasado que nos da origen, sino que esas piedras nos hablan en el silencio de un susurro parte de lo que somos, por lo que dejan de hablar de un origen totalizador por algo que se gestó aquí, a diferencia de los occidentales que se buscan en un algo que no es de ellos propiamente dicho como aquellos que crean de los griegos el origen de su civilización, o que decir de esas tierras libertarias que tienen ejércitos que se inmiscuyen en libertades que no son las suyas.

El aquí importa al aquí. En la rebusca de lo mexicano se ha olvidado el aquí por el querer trastocar el allá. Al olvidar o por no querer afirmar nuestro ser antípoda, seguimos viviendo vivencialmente en el ritual cotidiano como se realizaban las guerras floridas, en donde “se buscaba la sumisión voluntaria del oponente, sólo se volvían guerras de exterminio y de conquista cuando fallaban las demostraciones milita-

res”.⁹⁵ Así volvemos al principio, el pasado de grupos distintos culturalmente distantes en el tiempo, espacio y concepciones del mundo, pero que forman innegablemente un fragmento del presente mexicano, sin embargo, nosotros seguimos siendo sumisos voluntarios del mundo occidental por no tener la capacidad de defender nuestra diferencia.

La comprensión del sujeto, de la cultura y de la tradición mexicana es el pilar de lo mexicano, la consumación no se da en un ser puro, en una definición última del mexicano, hay que buscarlo en las connotaciones de su figura que conforman el contexto y el texto de la mexicanidad, es hacer del mito acción, porque intentar consumir la impureza por la pureza ajena, es negar nuestro talante; sin embargo, lograr esa anhelada pureza es imposible de consumir mientras no aceptemos que las figuras de la mexicanidad son los ejes reinantes de lo que somos: ***la identidad de lo diverso***.

Dicen que somos surrealistas porque no comprenden la lógica de nuestro mundo, surrealista es el mundo occidental que no sabe cómo acercarse a comprender este mundo lleno de coherencia irracional y emocional, con el desenvolvimiento sensual de un erotismo estético muy propio, porque en lo que los occidentales miran contradicciones nosotros miramos afirmaciones. El pensamiento y orden del otro se insertan en el cuerpo como un demonio chocarrero, por eso estamos esperando un exorcismo en el movimiento continuo de la aparición del quinto sol que nos oriente para pensarnos como auténticos antípodas, la renovación de un nuevo hombre que nazca del anterior que ha vivido en laberinto de la soledad, en la jaula de la melancolía y en la mediocridad de un discurso minimizante.

Hay que resurgir y plasmar interés en la mexicanidad, porque en la mexicanidad el complejo de Edipo no existe, los hijos no ensucian a la madre con falsos edipos psicológicos, al contrario, los hijos de este hemisferio se nutren de ella y perdura en nuestra memoria a través de esa diosa Mayahuel de cuatrocientas tetas que alimentaba a sus hijos, una penca de maguey son los rayos solares de una virgen

⁹⁵ Hassing Ross, Los sacrificios y las guerras floridas. *Rev. Arqueología Mexicana*, vol. xi, núm. 63. México, septiembre-octubre 2003, p. 50.

morena que de cariño le decimos “Lupita”, además se le apareció a un indígena diciéndole: “No tengas miedo. No estoy aquí que soy tu madre”, y recuerda al símbolo del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) que es una madre que amamanta a un niño y detrás las alas de un águila que los cobija. La madre mexicana da tranquilidad a su hijo, no el placer erótico de un hijo que se saca los ojos, porque aquí los ojos sirven para observar en toda mujer una “mamacita”.

Mal correspondemos con llamar patria a lo que es patria, como los matriarcados oaxaqueños o matriarcados informales en un lugar de machos que lloran el amor de una mujer cantando “la chancla que yo tiro no la vuelvo a levantar”. Por eso en los ríos se aparece la llorona lamentándose la pérdida de sus hijos, una malinche que para muchos ha sido mancillada por el español como símbolo de lo otro, sin embargo, es nuestra madre indígena que se fecundó comprendiendo lo otro y llora porque sus hijos están perdidos porque han olvidado la comprensión de su ser. En el momento en que comiencen sus hijos a comprender que su unidad y su riqueza está en el fomento a su diversidad y en el cosmos de los acontecimientos diariamente íntimos, podrá hasta entonces descansar en paz y erguirse como la Malinche conchera, altiva y fuerte que porta el sahumador purificador de los cuatro puntos cardinales.

Esa ha sido la historia de la mexicanidad; estar sentada en la butaca de una arena de lucha libre viendo combatir al Santo y Blue Demon, una dualidad entre un ser y un no ser que combaten para quitarse el rostro en una batalla de máscara contra máscara. Eso es lo que sustenta esta alma. Día y noche es la ritualización en la arena, como la lucha entre Tezcatlipoca contra Huitzilopochtli y en las pastorelas se enfrentan Luzbel y el arcángel Miguel. Gusta el ritualizar, de ahí mojigangas y judas con rostros de personajes que ayudan a nuestra catarsis que en el otro lado del mundo llaman carnaval. En este entramado de ritualizaciones hay quienes pueden afirmar que el arjé mexicano es Pedro Infante, Jorge Negrete y una pizca de Tin-Tan y sentados en el rincón de una cantina, José Alfredo Jiménez, Agustín Lara, Chava Flores, Chico Che y los Tigres del Norte, sus precursores.

Que le vamos a hacer, nos gusta el culto que nos viene de herencia, los santos son seres vivos y con movimiento en las fiestas indígenas, se les ofrenda y la comunidad se une en ellas a través de cofradías y mayordomías, nada que ver con la comunión que nos une en comunidad, aquí no se mata a Dios porque los dioses están vivos y hay que dar el corazón para que no mueran. Santos con ritos paganos y ritos impuestos sin paganos. La realidad de lo mexicano oscila entre lo uno y lo otro entre interacciones disímiles en donde se vive lo diferente como parte de lo propio sin ser iguales, lo mexicano interactúa en particularidades. El asunto de la mexicanidad no es político ni económico, ni mucho menos de sangre y raza idílica, es culturalmente mezclada, es de costumbre y tradición, es la ritualización de la vida y el mito de las emociones.

La verdadera América, y por ende el verdadero México, se da por pobladores no por colonizadores, así lo afirma Paul Rivet al decir: “Cuando se descubrió el Nuevo Continente, el hombre americano, considerado en su conjunto, no había rebasado la cultura neolítica...”,⁹⁶ por lo que se desecha: “las inmigraciones de judíos, tirios, fenicios, cananeos, carios, tártaros, egipcios, babilonios, etcétera”.⁹⁷ Eso incluye también a Estados Unidos (a excepción de los grupos étnicos que ahí habitan). El mundo antípoda se puebla peregrinando y en el andar se van fundando contextos originales con una variedad de matices culturales.

El peregrinar es vital para lo mexicano, eso es un sello de distinción, pasando desde los orígenes de América, la época prehispánica, hasta la actualidad. El peregrinar es el vínculo de lo común y la diferencia, es lo que mantiene unido a los pueblos de este país. En el peregrinar se dan los encuentros con lo semejante y resalta la mismidad, son los encuentros de las comunidades indígenas, es el encuentro con la ancestría y lo divino, es el pretexto de un subcomandante Marcos para iniciar la camita del Ejército Zapatista que reencuentra un mun-

⁹⁶ Paul Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, 12ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica (Colec. Popular No. 20), 1987, p. 70.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 71.

do indígena olvidado por los indígenas, y a su vez, toman la palabra en el Congreso de la Unión para hablar con quienes los han olvidado. La tribuna habla y encuentra. Que decir de la historia, en una independencia los libertadores que iniciaron el recorrido libertario en Dolores, Hidalgo, una reforma con una capital hecha carroza y una revolución llena de caudillos que iban y venían por este territorio con sus ejércitos, trenes llenos de adelitas y revolucionarios, cucarachas sin marihuana que fumar y adelitas que se van con otros. En su aspecto mítico-ritual, que no el único, está el de Aztlán, el peregrinaje de una tierra prometida, un *locus* ameno en el que podamos vivir cómo y placenteramente desde nuestra visión del buen vivir.

Si hemos de ser bárbaros y salvajes, Ixtlilxóchitl en sus crónicas de la nación chichimeca nos muestra claramente que el salvaje tras-humante también puede constituir imperios. De esa manera, el alma de la mexicanidad es chichimeca porque el peregrinar de lo salvaje, de lo antípoda, también es un viaje del espíritu; por lo tanto, es una búsqueda, ya hablaba Vasconcelos de una raza cósmica. El asunto no es esa constante formación de identidad constituida por la historia, sino de la búsqueda del sentimiento mexicano que enarbole su historia truncada en la comprensión de su sujeto en vez de un encuentro con el sujeto mexicano y utilizar la Historia como un pretexto de negación del sujeto. Más que su sujeto, su razón cultural y tradicional, porque vivificamos en el diario acontecer de nuestras acciones la idiosincrasia de lo mexicano. Veneramos a Pedro Infante al igual que al presidente, sino es que más; se le rinde culto al narcotraficante y se le hace santo, portador de milagros como los Santos Patronos y Santos Fundadores. Comemos de los mismos alimentos que se obtienen en ritualidades y festividades ligadas al ciclo de cultivo que brindan el sustento de lo que nos nutre. Como todo acto ritual, es necesaria la presencia de personajes, de ahí la chaperona, la madre, el maestro, el político, el campesino, el bracero, el anciano, etc. Todos estos personajes ejecutan las acciones culturales en un diálogo que busca y encuentra la lógica de la posesión vivencial, en el cosmos que le

corresponde, en un tiempo marcado por otro tipo de actividades que se resumen en la ya olvidada frase de: “A qué hora vas por el pan”.

Los personajes dan dinamismo a la mexicanidad al efectuar la interacción del pensamiento propio con la vida diaria que discurre en la interacción de sus personajes rituales, personajes que sin duda dan figura a la palabra de lo que se vive en lo cotidiano. La identidad mexicana de esta forma adquiere otras características, ya que, como menciona Monsiváis: “El sentimiento variado y profundo de ‘mexicanidad’ es la diferencia específica que carece de género propio”.⁹⁸ Y más adelante expresa:

Al margen de la interpretación gubernamental, la mexicanidad deviene en las masas la vía de comprensión del mundo. Al fundirse crecientemente con la cultura urbana, la “identidad nacional” ya no es el corpus de tradiciones, sino la manera en que el instinto colectivo mezcla realidades y mitologías, computadoras y cultura oral, televisión y corridos, para orientarse animadamente en un mundo que, de otra modo sería todavía más incomprensible.⁹⁹

Con base en lo establecido por este autor, la identidad mexicana es como estar absorbiendo una variedad de tufos en el metro en hora pico; también se nos advierte que de ninguna manera se puede afirmar que el pensamiento de la civilización occidental no nos ha afectado. Ese pensamiento se plasma en la sociedad misma que se manifiesta en el México contemporáneo en donde el ñero, el naco, el pobre y lo indio como representantes de lo “bárbaro” son arremetidos por los representantes de lo “civilizado” encarnado en el fresa, el yupi, el mestizo, el lindito, etc. Sin embargo, en contraparte, nos cuesta trabajo además definir lo que es una india bonita (como menciona Monsiváis en una de sus crónicas), porque el Estado, patrióti-

⁹⁸ Carlos Monsiváis, *La identidad nacional ante el espejo*. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés, 2004, p. 127.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 128.

cos intelectuales y literatos resaltan una raza de bronce con cuerpos de fisiculturistas y mujeres que muestran onírica figura de artista de Hollywood que no existe en los pueblos indígenas del país.

Los concursos de belleza como el de Miss Universo opacan la estética mexicana, sin embargo, la flor más bella del ejido nos afirma que muy en el fondo debe existir una connotación estética y erótica del mundo antípoda que aún no hemos podido ver. Padecemos de esa mirada que nos indique el gusto estético de lo propio, podría parecer que Occidente nos ha conquistado, pero no es así, calentamos en el horno de microondas los tamales, los supermercados se adecuan a un sistema de mercado tradicional para ofrecer sus productos, el *mol* (mall en inglés) se integra a la vida cultural en donde la familia va a pasear y comprar como si fuese al mercado, la hamburguesa y el *hot dog* siguen perennemente en su unidad gastronómica y no pueden competir con los tacos y las tortas de variados sabores. Lo que ha acontecido es simplemente que el diálogo, el puente que unía a su forma lo disociado, se ha roto, y es suficiente ver a los ceros en el abandono de los pueblos indígenas y un uno que se separa del cero en la búsqueda incansante de políticas que nos den el título de civilizados a la usanza occidental. En este proceso del devenir cultural, también hemos aprendido a aceptar lo extranjero como acto normal que asimilamos y luego transformamos para hacerlo propio; por tales motivos, no nos han podido aún conquistar. Esa asimilación y transformación son los recursos adaptativos que han logrado la permanencia de la mexicanidad, porque no nos han atacado en los aspectos íntimos de la cultura. En el momento en que se vean afectados seremos realmente conquistados. Por ahora, desde el punto cultural y en tono de ironía podemos decir que ritualizamos Occidente, mas no lo sacralizamos, aunque parezca lo contrario, diría Cantinflas.

El encuentro con la mexicanidad es estar en el centro del mercado de la Merced en la Ciudad de México, en donde un remolino de aromas llena nuestra vista de nutridos colores, de incursiones de distintos personajes que interactúan entre alimentos coloridos de distintas partes del país, cada uno con su sabor; en las cocinas de las fondas, los

huaraches con suela de maíz que lleva por piel bistec que se combinan con el agua de horchata. En otro punto geográfico, el mercado de Sonora se eleva al nivel de un jardín florido y nos hace partícipes del chamanismo urbano, neochamanismo, chamanismo clásico, cada quien a su manera de entender y cada cual a sus necesidades, es cuestión de adquirir la pócima del amor eterno traída de Catemaco elaborado con la receta secreta ancestral, o el jabón de *no me olvides* empaquetado en una caja de cartón con elementos decorativos que hacen alusión a la desesperación que produce el alejamiento del amor. Del copal y el ocote a la estrella de David y un rezo para Pancho Villa, bueno para solucionar los difíciles casos jurídicos.

La mexicanidad cimbra en sus contrastes, y todos estos contrastes nos pertenecen, no hay que alejarnos de nuestro ser porque lo que se intenta es obtener las más variadas y distantes miradas que nos dan el sustento para exaltar lo propio en nuestra identidad diversa. La diversidad divergente es lo que nos define. Los aromas y saberes lejanos hay que acercarlos sin tapujos ni taparrabos lingüísticos. No hay que negarnos, por eso hay que olvidar a Quetzalcóatl, que negó su pertenencia por algo que rechazaba su mirada, se alejó de lo suyo para buscarse en otro lugar para pertenecer en el mundo de lo otro, sería mejor ser un tlacuache, arrancar el fuego interno de nuestro tórrido inframundo para quemarnos la cola, es acercarnos nuestras oscuras pasiones y voliciones. Lo mexicano vive y se trasmite en lo oculto; por esas razones, la mexicanidad es en ocasiones imperceptible ante nuestros ojos porque se enseña en el calor de la cocina, o ante un chocolate que lleva por nombre “Abuelita”. Las mujeres mazahuas heredan los malacates de generación en generación, los hay que tienen 150 años de pasar de mano en mano, los hay que cuentan historias en los decorados que lo acompañan y así los mitos cobran veracidad ante un lenguaje sagrado. Todo esto se compagina en el Barroco, que es la médula o centro de la expresión de la mexicanidad, es un doble sentido puesto en figuras, un arte europeo que fue creado por manos indígenas que daban características propias, mensajes secretos que po-

demos encontrar en sus frontispicios, altares y fachadas de las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro.

El albur es el lenguaje que nos caracteriza en dos relatos vueltos figuras, en donde del lenguaje no se dice claramente lo que se quiere decir, pero se dice lo que se quiere decir realmente. Por tales razones, estamos acostumbrados a los mitos, leyendas e historias, vemos figuras en donde otros no las ven, como por ejemplo: el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl que narran una leyenda. Un Popocatepetl que le decimos *Don Goyo*, y un volcán que se humaniza compartiendo con los hombres la mesa de los rituales. O aquella canción que dice “Venadito, venadito y niña iguana amigos de la montaña y de la orilla del mar”, son discursos que nada nos extraña por ser parte de nuestra esencia que se trasmite de manera cultural y nuestra comprensión de la metáfora.

Si realmente se quiere hacer una filosofía mexicana, habrá que regresar a pensar en figuras y expresarlas utilizando la metáfora, ésa es nuestra razón de pensamiento, no podemos escaparnos de nuestra cultura, bien podemos utilizar pensamientos del otro mundo, pero el mundo antípoda dará la dirección a esos pensamientos haciéndolo desde un punto muy mexicano, donde la pregunta filosófica parte del contexto mismo, a través de dos preguntas de las cuales partir y construyan su propio contexto: ¿De dónde provengo? Y ¿Cómo es que soy por lo que vivo? Preguntas diferentes a las del ser de Occidente que se cuestiona al ser en el tiempo. De ahí, la antropología filosófica mexicana ante el ser, será respondida de manera diferente por cada habitante como producto de la diversidad; y de todas las respuestas estará la mexicanidad en pleno, por lo tanto, *la infinitud de lo mexicano*. Tales son las preguntas que hemos dejado de formular, hemos olvidado pensar en figuras y poesía, en naturaleza y en un orden cósmico, hemos dejado marchitar la quinta flor del Tollan. Hasta que no dejemos de pensar por otros dejaremos de abjurar nuestro yo y no se llegará al tiempo nuevo mexicano.

Lo que se propone es dejar de pensar en mexicanidad porque no resuelve nuestro problema, y se replica al ser como una idea que se

enarbola como un sueño áureo de alcanzar el ser que no somos; es un discurso que al continuar repite los sentimientos de un ser que siempre ha sido concreto en su indefinición. Pensar en mexicanidad es concebir al ser desde el contexto en donde manifiesta su identidad, en la acción de lo que nos distingue y nos indica la premisa de nuestros particulares universales. La mexicanidad no puede ser lo nacional que integra muchas formas de vida en una sola dimensión, la mexicanidad es la comprensión de la diversidad que da sentido a lo mexicano desde múltiples dimensiones, porque así es nuestro universo cultural. Un universo lleno de cosmos que interactúan, pero sin ser iguales, pero sí semejantes. Ello nos permite dialogar en el encuentro.

En efecto, compartimos una historia, o la ficción de una nación inventada por la elección de sus relatos. La educación y connotación de lo mexicano debe fomentarse en el conocimiento de la cultura, no desde la historia, a fin de contrarrestar los sentimientos dolosos que produce la invención de la historia de leyenda que tanto nos desgasta y minimiza, con ello se lograría encontrar los puentes de comunicación extraviados con el tiempo y reafirmaríamos un diálogo de comprensión que sustente y dé sentido a una identidad interactuante que tenga como base la comprensión de lo propio a través de la mismidad y la semejanza.

Lo que compartimos es un territorio que no es humanamente homogéneo, al contrario, este territorio es un pedazo de tierra humanamente fragmentado, que cuenta a su vez con varias fracciones hacia el interior de las fracciones, de tal suerte nos debemos comprender y aprender a buscarnos desde la comprensión de la diversidad, nuestra diversidad, saber que somos mexicanos por nuestras diferencias. La negación a una identidad homogeneizante es nuestra identidad. Así, al conocerse las fracciones que lo delimitan es aceptar que existe un mundo mestizo, urbano, rural, indígena, etc., y que a su vez no sólo hay una forma de experimentar cada uno de los fragmentos, sino que se fraccionan porque los indígenas no son una sola forma de vivir, también son muchas formas de vivir. De esta manera, retornaremos al lenguaje barroco que le da fortaleza al sentido de la acción de la

mexicanidad y como en cada retablo barroco, cada símbolo tiene un significado propio, pero que se comparte con otros significados distintos, a fin de dar coherencia a la obra en su totalidad, pero con muchas interpretaciones. Lo mexicano es amorfo e indefinible en una unidad, se comprende y se actúa en las diferencias compartidas, e incluso en las distantes porque de alguna forma interactuamos.

El exterior es el exterior, como lo es el interior, pero el exterior son lógicas distintas de comunicación, son palabras que no existen en nuestro vocabulario. Lo antípoda no puede ser buscado ni transmitido por la mitificación de la Historia nacional; al contrario, por lo mitotero que se encierra en las acciones vivenciales que se guardan en la memoria de lo íntimo, con sus figuras y sus formas que se ritualizan, más que con sus ideas y sus esencias. El alma antípoda produce sentimientos antípodas, razones antípodas y acciones antípodas; no almas, sentimientos y razones occidentales. Los occidentales son ciegos porque niegan nuestra existencia humana por su falta de comprensión ante lo que siempre ha existido, un orden del mundo distinto, que tiene supremacía sobre ellos como ellos sobre nosotros. Sin embargo, en la comprensión del yo mexicano no se necesita del exterior porque su fuerza es interior. Por tales motivos, si un occidental afirma que también tiene su ritualidad, su cultura, que es mitotero, etc., no lo dudo, todo grupo de hombres es producto de la dinamicidad de la vivencia proveída por la experiencia; sin embargo, al afirmar su contenido es mejor que comiencen a buscar el antípoda que llevan dentro de su civilización. El secreto para los mexicanos está en sabernos antípodas mexicanos.



VI

CONCLUSIONES

Encontrar una definición del Hombre es en verdad una gran hazaña, al igual que hallar la identidad que le otorga una definición de ser, como un ente particular que habita en este mundo y en el universo. Al buscarse la definición del Hombre, los sonidos de las palabras se desorganizan en un torbellino de formas y combinaciones, porque se asoman hacia el interior de una infinidad de acciones y cualidades en la que se desenvuelve este objeto llamado hombre, y que, sin embargo, es hasta ahora, el único ser que se pregunta por sí mismo, por su existencia y sus cualidades que le otorgan la posibilidad de ser un organismo propio; sumándose a ello, el hombre es un ser que se define a sí mismo a través del tiempo. Además, aún quedan preguntas que resolver y que nunca podrán tener un fin último.

Por lo pronto, las preguntas que más me interesan resaltar son: ¿El hombre es un ser universal o es un ser particular? Si optamos por la vía de que sí existe un universal humano, estaríamos preguntándonos entonces: ¿Existe una sola humanidad? Y si nos dirigimos sobre la idea de los particularidades, entonces la pregunta sería: ¿Existen humanidades? Si existe la humanidad como tal, entonces estaríamos asumiendo que existe un enorme Nosotros que no hemos podido reconocer en el lapso que llevamos poblando el planeta, y todavía se si-

que preguntando el hombre por ese Hombre que se nos desvanece cada vez que preguntamos por él.

Al ser así la cuestión, y al considerar la existencia de una humanidad o un universal humano que nos distingue como especie, estamos considerando también que existe una naturaleza humana intrínseca más allá de las diversas formas en que se manifiesta la humanidad misma. Así, la humanidad engloba al hombre en su conjunto y se olvida de las fronteras o límites de sus acciones, porque es un universal en su propio movimiento. Entonces, dirigir al Hombre hacia un universal, es negarle su arbitrio existencial porque, por más que sea diverso, siempre será hombre y de esa manera es negarle la posibilidad de ser una posibilidad sociocultural de su propio devenir. Más aún, preguntarse por el Hombre como un universal se convierte en una responsabilidad que afecta a todos los seres humanos porque a ¿quién le corresponde definir ese universal?, y esta pregunta genera un gran problema que no queda resuelto en esta investigación.

Por otra parte, si consideramos que la Humanidad no está constituida por un carácter universal, sino por el cúmulo de particularidades, entonces se asumiría que el Hombre carece de una naturaleza humana, o bien, comparte algunas características con el resto de las particularidades; sin embargo, aceptar esta última premisa sería aceptar entonces que existe un Hombre universal, lo que implica anular las particularidades humanas. También, si se opta por asumir la existencia de las particularidades humanas, se está negando la posibilidad de afirmar que existe una Gran Humanidad, y además estaríamos corroborando entonces que la diversidad humana demuestra que no existe nada natural en el hombre y es el hombre quién construye su propia definición de hombre, sin intervención de una naturaleza de ser. Por lo tanto, los caminos hacia una definición e identidad del Hombre desde una visión universal o particular nos regresan al problema de origen de la filosofía antropológica que se pregunta si el hombre es constructor de sí mismo o es producto de la naturaleza. En estas circunstancias, el argumento nos traiciona, el relato o la narrativa de la explicación de un sujeto/objeto llamado hombre se dirige al abismo

de la incertidumbre del ser del Hombre, y lo lleva a la esfera del mundo claroscuro de la indefinición de esa definición que permita dar cuenta del arcano que estamos buscando, que es el hombre mismo.

El hombre, como vimos en la introducción, es un ser complejo y que se complejiza, que es difícil definirlo desde los parámetros de los universales y de los particulares; la antropología filosófica no ha podido dar respuesta a su pregunta: ¿Qué es el hombre? y la antropología general tampoco brinda gran luz al problema del conocimiento del hombre. Ante esa problemática, podemos afirmar entonces que el hombre, al carecer de una definición propia, es un ser indefinido. Al ser un ser indefinido, es un ser inacabado que está replanteando continuamente su respuesta y, por lo tanto, no tiene una identidad propia, por lo que la identidad humana es inacabada, como la comprensión misma de su objeto. Sin embargo, hay acercamientos y aproximaciones al conocimiento del hombre y su humanidad; no vive con la venda de su propia ignorancia, es un ser que sabe ser, pero ese ser tiene en su haber una infinidad de conceptos que lo definen y cada concepto de hombre, dependiendo de la sociedad que sea, es tan válido como el otro. El ser, al saberse ser, tiene conciencia de su existencia que es distinta a la naturaleza, pero que es parte integrante de la naturaleza. A fin de no perderse en los argumentos, se puede afirmar que el hombre es parte de una naturaleza y ello nos hace iguales a todos los hombres en el sentido de que compartimos cualidades que nos vienen por naturaleza y selección en la manera de sobrevivir del hombre como una especie más de este planeta, y no por una selección del hombre, como le hubiese gustado a los alemanes que aceptaban el planteamiento de la raza áurea. No podemos negar la injerencia que ha tenido la naturaleza para la perpetuidad de la especie que hasta ahora hemos tenido; como por ejemplo, no podemos negar el hecho de ser gregarios y que ello nos ha llevado a vivir en comunidad, porque el hecho de ser gregarios ha brindado los elementos necesarios para generar un mundo social. Este hecho natural nos unifica como humanidad, sin embargo, las sociedades humanas han experimentado a través del tiempo las afecciones del mundo y las afecciones de su

experiencia con un mundo propio, por lo que el hombre complejizó su pertenencia y definición en el mundo desde distintas visiones que han generado miradas en la definición de una identidad que les dé el sentido de ser dentro de su humanidad, y separarse de una humanidad lejana que no tiene que ver, en primera instancia, con la presencia del resto de las humanidades.

Es así como la Gran humanidad se ve fragmentada en la diversidad humana y en cada parte de la humanidad se encuentra la definición del hombre, por eso se propone que, gracias a la gregariedad, el hombre encontró la manera de vivir y cohabitar las individualidades en colectividades; sin embargo, al ser muchas las individualidades y muchas las colectividades, son muchas las formas en que los hombres desentrañan desde su ser su definición de ser hombres y, en tanto, de definir su identidad. La identidad entonces es un asunto de miradas, porque al saberse el hombre como se sabe, tiene conocimiento de que ocupa un lugar en el mundo y en el universo, porque es cosmogónico en relación con el universo, y es parte de una cosmovisión humana que se genera desde un mundo propio. Esas miradas ubican al hombre con su entorno, su mundo social y su mundo relacionado con el mundo de la humanidad. Por lo que, la identidad se vuelve un asunto de percepciones del hombre con el hombre y el hombre con la humanidad, en donde una intercontextualidad origina los vínculos afectivos que dan vida a una mirada hacia lo propio en principio y de ahí se gestan los vínculos hacia el resto de la humanidad, partiendo de las distinciones. La identidad no es asunto de los otros, sino de lo propio.

Por lo visto, este juego de miradas tiene su relación con la ubicación de donde se inician las miradas, y al ser distintos los ojos que dirigen las miradas y tan distintas las concepciones que se han generado por parte de las particularidades humanas, entonces en las cadenas de los pronombres y de las relaciones sociales hacen que la idea de la identidad sea un asunto polisémico, que deviene en una amplia gama epistémico para la comprensión del hombre con su humanidad y las humanidades que le rodean. No hay una identidad, sino identidades.

En cada mirada de la identidad, una definición de hombre. De esta manera, la identidad no es un concepto de igualdad o identidad humana, es al final la inserción del hombre en la relación con el mundo de lo humano. De ahí que la identidad del hombre y su concepto es un universal parcial, ya que no puede comprenderse la identidad humana desde los universales, porque los universales nos trastornan y nos alejan de las particularidades que actúan en distintas esferas. Los particulares son universales desde su particularidad porque son parte del todo. Los particulares fluyen en el universal porque las partes se codifican trascendiendo un todo sin dejar de ser un universal. Por todo esto, plantear la identidad como un universal parcial es factible, ya que al conocer las particularidades cada una de ellas establecerá el movimiento humano que nos vinculará con el resto de la humanidad desde su singularidad, lo que provoca que buscar al hombre desde la pregunta: ¿Qué es el hombre?, no tiene sentido si no se parte de la añeja pregunta: ¿Quién soy?

La identidad, al ser un universal parcial en el sentido de que todos los hombres poseen y estructuran su identidad, pero que no es la misma para todos los seres humanos, permite hacer válida la afirmación de que es factible y posible generar una comprensión del hombre y una construcción de la identidad desde una filosofía antropológica y no desde una antropología filosófica que parta de la pregunta: ¿Quién soy? Más que de la visión de ¿qué es el hombre?, porque desde esa mirada el hombre comprenderá su mundo y relación humana desde su mismidad, o bien desde la reflexión de los parámetros de lo propio, explicando de esa manera la razón de ser como se es en cuanto ser parte de algo que le es propio y le provee de un sentimiento de pertenencia. La pertenencia nos implica otra acción e idea acerca de la identidad, ya que ella es más que un concepto, es una sensación, una emoción y un sentimiento, y de ahí debe partirse el conocimiento de esto que he denominado filosofía antropológica.

Con esta forma de conocer al hombre desde las vivencias y de los sentimientos de lo propio comienzan los avatares de un camino, de un destino y del desatino de las circunstancias para corrompernos en el

aroma de lo propio que es volver a lo que es necesariamente imperante en el reconocimiento de la humanidad a la que se pertenece. Lo mexicano, así como la humanidad de Latinoamérica, es un hombre negado por los horizontes de Occidente. Somos un pueblo negado del exterior, olvidado desde la visión de lo propio, por lo que no tenemos un diálogo propio; tal parece que no sabemos hablar, tal parece que carecemos de un lenguaje con palabras que puedan definir nuestra existencia. Pero esto no es así, siempre hemos existido, siempre hemos estado aquí, hemos nacido engañados con falsas lógicas provenientes de la razón, cuando aquí impera el sentimiento. Al respecto se han realizado muchos intentos para alcanzar nuestra definición de ser, pero no hay oídos que nos escuchen ni miradas que nos acompañen, y sin embargo, seguimos viviendo nuestra lógica del mundo que nos pertenece.

Hemos volteado hacia las preguntas de otros seres, de otras humanidades, y nos hemos olvidado preguntarnos por nuestro tiempo y nuestro ser. En el caso de México, su indefinición, su vacío o vacuidad provienen de lo que se ha venido diciendo por los propios pensadores de lo mexicano, que se ilusionan y nos contrastan con un mundo que nunca podremos ser y nos minimizan fundando sus apreciaciones en una base epistemológica que antepone la idea al ser, que inventa y virtualiza la historia para fundamentar algo que no puede generarse de un pasado que no ha sido escrito por nosotros. Fundamentan una nación y llaman a su alma mexicanidad como un exilio traicionero que fundamenta una homogeneidad inexistente vivencialmente, pero prolifera en la construcción de una ideología, negando con estas disposiciones la riqueza de la diversidad que nos identifica como pueblo. Nuestra identidad está en nuestra no identidad. Somos una negación afirmada en nuestra ceguera por no querernos comprendernos desde el espíritu de la vivencia, por ser ahí el fundamento de nuestra expresión cotidiana. Somos verbo, somos mexicanidad. Somos verbo y no adjetivo. Somos otra cosa, somos antípodas, por ello nunca se intentó realizar una radiografía a lo mexicano, que se ha presentado siempre como la ilusión de una hipótesis y un menosprecio a lo propio.

A muchos les puede parecer ofensivo la definición de antípoda, sin embargo, al ser otra cosa distinta de Occidente, al ser otro ser y por ser otra nuestra aspiración e inspiración de ser, otra nuestra historia, otra nuestra filosofía, otra nuestro erotismo y sensibilidad, no puedo más por el momento que sustentar el término de antípoda, porque las cosas deben estar en las medidas de las cosas, deben intentarse llamarse como son. Negar una discusión es negar la expresión misma de lo que se discute. La carencia de un concepto que nos defina como un hombre o hombres mexicanos, nos niega una epistemología clara de lo que somos, o es ese ser mexicano. ¿Qué es lo que hace ser lo que somos? y ¿a qué mundo pertenecemos?

Para alcanzar la definición de lo que hace a lo mexicano ser mexicano, no es necesario sangre, ni ser contestatario, tan sólo es forzoso abrirnos una brecha en las discusiones que nos acerquen a ese olvidado Nosotros. El ser del hombre es la universalidad de la humanidad, la humanidad es la complejidad de sus partes. Su alma es el espíritu de sus vivencias, de los sujetos, de sus rituales de voyerismos propios y por nosotros conocidos. No hay palabras, pero las acciones vivenciales perviven. Somos la acción de una historia trunca, la sensación de que somos algo más que leyendas, porque somos la palabra de los mitos volcados en la metáfora de nuestro lenguaje. Desde la metáfora de nuestro lenguaje se originan las palabras que nos dan el contenido. En Occidente las leyendas mueren, y aquí son inmortales. Nuestra armonía es aguardientosa y deleitadamente desafinada como sus huapangos. La diferencia de nuestra diversidad mexicana no nos es extraña, siempre ha sido nuestro complemento. Por tales razones, quien tiene los marcos referenciales de su identidad, sabe reconocerse y es capaz de conocer la diferencia como parte implícita de un hombre universal. Será entonces que nuestra pregunta gira en torno a la búsqueda de un hombre particular en pos de una humanidad universal.

La conclusión de este trabajo es su inconclusión, porque es difícil hablar de algo que aún no está concluido, de un sujeto que no está todavía definido, que aún falta mirarlo por dentro y a flor de piel. Todavía nos falta asombrarnos de nosotros mismos. El silencio vivencial no es

suficiente para llenar el vacío que nos inunda, falta por arrancar una pregunta: ¿Cómo hacer de la vivencia la experiencia de la definición de lo que nos hace ser como mexicanos? Y esta pregunta nos lleva a la pregunta clave, que puede considerarse como la conclusión y la propuesta a todo este embrollo: ¿Qué se siente ser antípoda desde el mundo antípoda?



VII

MICROEPÍLOGO

La guitarra resuena, requintea el cuerpo que siempre ha sido un ser propio, que se mueve buscando el ritmo de sus sensaciones en el hua-pango. En el ritmo de su existencia, se agolpa el saberse ser en la contradicción de la misma humanidad que le ha provisto el tiempo de su nacimiento, la incoherencia de ese pasado mágico y demacrado, de una modernidad maquillada con polvos en rosa sin el olor de las nochebuenas, el mole acompañado de una coca-cola bien fría, sabor de mi pueblo que ha sabido sobrevivir del temporal y de la temporalidad, sabe mezclar no tiene límites, sabe que existe y se recrea en su misma existencia, por el sabor de saberse vivo, vive su diversidad sin pena ni lamento. A la mexicanidad no le importa de dónde viene el santo, carece de importancia cómo es el santo, lo que importa es saber cómo es el sentimiento de su veneración. Nuestras expresiones son mezcladas, pero diferentes y muy particulares, hacemos lo que todos y eso nos hace universales, pero es a nuestra propia manera y a nuestro propio entender.

Ya me encontré en el mundo, ahora quiero buscarme en el universo, soy el antípoda peregrino que prefiere dejar a los pensadores de lo mexicano la búsqueda del sujeto que andan buscando. Los dejaré en la búsqueda del universal y su esencia que está frente, sobre y en ellos

sin darse cuenta. Voy por mi familia, a recoger las maletas para despegar en el ámbito estelar del cosmos de este redondeo filosófico de lo mexicano, en donde todo cabe y donde todos cabemos para disfrutar de nuestro ser antípoda.



BIBLIOGRAFÍA

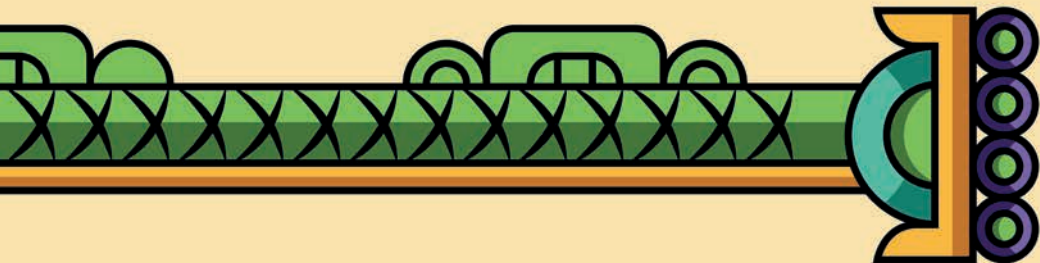
- Argull, Rafael y Trías, Eugenio (1992). *El cansancio de Occidente*. México: Destino.
- Aristóteles (2008). *Acerca del alma*, digitalizado por [http://:www.LIBRO dot.com](http://www.LIBRO dot.com)
- Arnáiz y Freg, Arturo (1992). Panorama de México. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Arredondo Ramírez, Martha Luz (2005). *Mexicanidad versus identidad nacional*. México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Morelos.
- Artaud, Antonin (2004). México eterno. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Janés.
- Auge, Marc (1998). *Los no lugares*. España: Gedisa.
- Aviña, Crecer Gustavo (2000). Antropología, identificación e identidad cultural. En Rafael Pérez Taylor et al. (Ed.). *Aprender-comprender la antropología*. México: Compañía Editorial Continental.
- Bartolomé, Alberto Miguel (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI e INI.
- Bartra, Roger (1992). *El salvaje en el espejo*. México: UNAM y Ediciones Era.

- Bartra, Roger (1996). *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo.
- Batalla, Bonfil (1990). *México profundo*. México: Conaculta/Grijalbo.
- Batalla, Bonfil (2004). Sobre la ideología del mestizo. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés.
- Brenner, Anita (2004). En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Janés.
- Carrión, Jorge (2004). De la raíz a la flor del mexicano. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Janés.
- Caso, Antonio (1992). ¿El indio es mexicano? En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Cassirer, Ernest (1993). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cazenave, Michel (1993). Sincronicidad física y biología. En H. Reeves, M. Cazenave, P. Solie, K. Pribram, H. F. Etter y M. L. von Franz (1993), *La sincronicidad, ¿Existe un orden a-causal?* Barcelona: Gedisa.
- Chanfón Olmos, Carlos (s./d.). *El Barroco de México*. Banco Nacional de Comercio Interior.
- Chomski, Noam (2003). *América Latina*. Madrid: Cátedra.
- Comas, Juan (1957). *Manual de antropología física*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Comte-Sponville, André (2003). *Diccionario filosófico*. España: Paidós.
- Coreth, Erich (1974). *¿Qué es el hombre?* España: Herder.
- Dunning, Eric (2003). *Introducción a la sociología y a la argumentación filosófica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Etter, Hansueli. F. (1993). La evolución como continuo sincrónico. En H. Reeves, M. Cazenave, P. Solie, K. Pribram, H. F. Etter y M. L. von Franz (1993), *La sincronicidad, ¿Existe un orden a-causal?* Barcelona: Gedisa.
- Florescano, Enrique (1996). *Etnia, estado y nación : ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus.

- Fuentes, Carlos (2004). Tiempo mexicano. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Janés.
- García Cantú, Gastón (1992). Utopías mexicanas. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Giddens, Anthony (2000). *Modernidad e identidad*. Barcelona: Península.
- Gracia J. E, Jorge (2006). *Identidad hispánica/latina*. México: Croma/Paidós.
- Hassing, Ross (2003). Los sacrificios y las guerras floridas. *Rev. Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63. México, septiembre-octubre.
- Heróles Reyes, Federico (2004). *Entre las bestias y los dioses*. México: Océano.
- <http://www.ensayistas.org/filosofos/uruguay/ardao/acosta.htm>
- Huntington, Samuel P. (2004). *El choque de civilizaciones*. México: Paidós.
- Hurtado Galves, José Martín (2005). *Identidad y lenguaje*. Querétaro, Qro.: Escuela Normal Superior de Querétaro.
- Iturriaga, José (1992). El carácter del mexicano. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Jáuregui, Jesús (2004). Mexcaltitlán-Aztlán: un nuevo mito. *Arqueología Mexicana*, vol. XII, núm. 67. México, mayo-junio.
- Jiménez Rueda, Julio (1992). México en búsqueda de su expresión. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Lacoue Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (2003). *El mito nazi*. España: Anthropos.
- León-Portilla, Miguel (1996). *El destino de la palabra: De la oralidad y los códices mesoamericanos en la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Lizarraga Cruchaga, Xavier (1996-1997). De la antropología física y sus circuitos. Texto derivado de las sesiones del *Seminario: Antropología física y población de la DAF-INAH*, México.

- López Austin, Alfredo (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Era.
- López Austin, Alfredo (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Revista Arqueología Mexicana*, Núm. Esp. 68-70, Ed. Nuestras Raíces/INAH.
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis (2015). *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- López Austin, Alfredo (1989). *Cuerpo e ideología*. 3ª ed. México: UNAM.
- López Velarde, Ramón (1992). Novedad de la patria. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Monsiváis, Carlos (2004). La identidad nacional ante el espejo. En José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés.
- Morin, Edgar (1993). *La humanidad de la humanidad*. España: Cátedra.
- Paz, Octavio (1990). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, Samuel (1992). Psicología del mexicano. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Revueltas, José (2004). Posibilidades y límites del mexicano. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Jánés.
- Rivet, Paul (1987). *Los orígenes del hombre americano*. 12ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica (Colec. Popular No. 20).
- Rozat Dupeyron, Guy (2002). *Indios imaginarios e indios reales*. México: Universidad Veracruzana-INAH.
- Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica*. España: Taurus.
- Silva Herzog, Jesús (1992). Meditaciones sobre México. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.

- Simpson, L. B. (1977). *Muchos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica. México.
- Taylor, Charles (1996). *Las fuentes del yo*. España: Paidós. España.
- Todorov, Tzvetan (1998). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. España: Universidad Júcar.
- Todorov, Tzvetan (2003). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.
- Torres Bodet, Jaime (1992). El silencio de Cuauhtémoc resuena aún. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Usigli, Rodolfo (2004). Ontología del mexicano. En Roger Bartra (Comp.), *Anatomía del mexicano*. México: Plaza Janés.
- Valdivia, Benjamín (2005). *Ese lugar imaginado*. Ed. Azufre y Azafrán, en prensa.
- Vasconcelos, José (1992). *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe (Colec. Austral).
- Villoro, Luis (1992). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica (Colec. Lecturas mexicanas, No. 103).
- Xirau, Ramón (1992). Palabra y silencio. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Yáñez, Agustín (1992). Meditaciones sobre el alma indígena. En José Luis Martínez (Comp.), *Clásicos de la literatura mexicana, ensayos siglos XIX y XX*. México: PROMEXA.
- Zea, Leopoldo (2001). *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa.
- Zea, Leopoldo (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.



El libro *Identidad y mexicanidad: La sinrazón de lo mexicano* es un nuevo intento que se suma a desentrañar el enigma de lo mexicano, especialmente al sujeto mexicano que por su condición histórica, política e ideológica es negado por el exterior, mancillado desde el interior y olvidado en la comprensión de sus entrañas culturales, produciendo un sujeto mexicano carente de una definición que le dé una identidad y definición propia.

Sin embargo, lo mexicano existe y no queda entonces más que preguntarnos: ¿Qué hace a lo mexicano ser mexicano? Es así como se apuesta a reflexionar este tema analizando el problema de la identidad y el problema de la búsqueda de una definición de sujeto desde la filosofía latinoamericana y mexicana. Además, esta investigación explora la idea de que lo mexicano no es una esencia, no es un adjetivo, sino, al contrario, es un verbo que se manifiesta en la vivencia de su ser. Mexicanidad, más que la mexicanidad, es el concepto que se pone en juego, ya que la mexicanidad no es una ideología de Estado, sino un discurso propio que se vive en las manifestaciones profundas de lo íntimo que explica una civilización distinta a la idea de la civilización occidental.



ISBN UNIVERSIDAD
DE GUANAJUATO
978-607-580-192-6

ISBN FONTAMARA
978-968-9729-13-6



9 789689 729136

