

EL LABERINTO DE LA HISTORIA Y LA CRÍTICA COMO HILO DE ARIADNA

VÍCTOR IVANOVICI*

RESUMEN

El objetivo de mi ensayo es poner de relieve cierta filosofía de la historia implícita en los escritos de Octavio Paz *El laberinto de la soledad* y *Posdata*. Según mi opinión, en dichos escritos subyace una doctrina que presenta mucha afinidad con la de la “longue durée” de los nuevos historiadores franceses (Escuela de “Annales”: Braudel, Le Goff, Duby y otros). Paz habla de las distintas velocidades que recorren la masa aparentemente compacta del tiempo histórico y analiza aquellos elementos que confieren estabilidad y relieve a la historia de México. La naturaleza de esta gestión se presta asimismo a la “deconstrucción” de ciertos mitos identitarios mexicanos.

Palabras claves: Larga duración, heterogeneidad, falacia historicista, deconstrucción, mitos identitarios mexicanos.

ABSTRACT

The objective of my essay is to examine a certain philosophy of history that is implicit in the writings of Octavio Paz's *El laberinto de la soledad* and *Posdata*. In my opinion, these writings contain an underlying doctrine that has an affinity to the “longue durée” of the New French Historians (School of “Annales”: Braudel, Le Goff, Duby and others). Paz speaks of the distinct velocities that run through the apparently compact mass of historical time and analyzes those elements that confer stability and prominence to the history of México. The nature of this operation also lends itself to the “deconstruction” of certain Mexican myths of identity.

Keywords: Long term, heterogeneous, historical fallacy, deconstruction, Mexicans myths of identity.

Recibido: 08 / 12 / 2002. Aceptado: 10 / 02 / 2003.

AUNQUE REVISTE preferentemente la forma del ensayo, la importantísima obra teórica de Octavio Paz le recomienda como uno de los mayores pensadores contemporáneos en lengua española. En

*Profesor de lengua y literatura españolas Universidad de Atenas, Grecia. Escritor, traductor.



muchos de sus escritos de índole reflexiva un lugar central ocupa el tema del tiempo, visto como una categoría ontológica y a la vez como vivencia humana de la temporalidad, a saber como historia. El díptico formado por *El laberinto de la soledad* (1950) y *Posdata* (1970) representa lo mejor que ha dado el autor en esta dirección, no sólo por su incitante visión de la historia de México sino porque de sus páginas puede deducirse toda una *filosofía de la historia*.

La postura epistemológica que el autor adopta al respecto es un criticismo radical, emparentado al de Kant. Según se sabe, el “trascendentalismo” del pensador de Königsberg tiene su origen en la idea de que hay que someter a la crítica filosófica los supuestos *a priori* del conocimiento, a fin de eliminar determinados errores que, al darse en aquel punto preciso, impiden de antemano que un acto cognoscitivo puntual alcance la condición idónea de corrección y adecuación a su objeto [Kant/Razón pura, *Introducción* VII]. De manera análoga, el acercamiento de Paz a la “razón histórica” en *LS* y *PD* puede interpretarse por un lado como búsqueda crítica de categorías que hagan *a priori* posible el conocimiento histórico, y por otro lado como esfuerzo crítico por deconstruir los factores deformantes que obstaculizan al mexicano el acceso a la comprensión de su identidad y del significado de su historia.

Uno de esos factores (quizás el más pernicioso) es creer de forma axiomática que por el cauce de la historia fluye una substancia temporal homogénea y uniforme. El corolario igualmente axiomático de tal creencia sería hacer de este fluir el criterio supremo de la verdad y, subsecuentemente, reducir la crítica del objeto, según recetas hegelianas, al simple trazado de su evolución. Por el contrario, en éstos y otros escritos suyos, Octavio Paz no tiene reparo alguno en denunciar la “falacia historicista”, con toda la claridad del caso. Semejante orientación le ha valido álgidas censuras –cuando no furibundos ataques– por parte de los adalides de un marxismo irremediablemente “folklórico”, que en México y otros países de América Latina constituye aún el (harto descolorido, por cierto) *establishment* académico. Sin embargo, a despecho y pesar de sus impugnadores, es justamente con tal postura antihistoricista que el poeta-pensador se acerca sensiblemente, ya no a la entelequia de una supuesta “verdad científica”, sino a las más significativas conquistas teóricas y metodológicas registradas últimamente en el campo de la ciencia histórica.

A lo largo de las últimas décadas, muchos historiadores “profesionales” han llegado paulatinamente a la convicción de que la imagen heraclítica del devenir histórico está ya saturada, y por consiguiente se han orientado

correctivamente hacia una especie de apriorismo. Así, por ejemplo, para los *Nouveaux Historiens* franceses (grupo constituido en torno a la revista *Annales*) la nueva perspectiva historiográfica se concentra en el concepto de la “larga duración” [*la longue durée*], que se refiere a las estructuras de profundidad, estables y apenas susceptibles de cambio, las cuales determinan no sólo la evolución sino hasta la existencia misma de la “historia de los acontecimientos” [*l’histoire des événements*].

En este sentido, Fernand Braudel (para citar el nombre más famoso de la nueva escuela) emprende un “análisis de la historia a niveles escalonados”, que le lleva a descubrir tres cualidades temporales, cada una con su distinta velocidad: al primer nivel tenemos el tiempo “geográfico” y la “historia casi inmóvil del hombre en correlación con su medio ambiente”; al segundo, el tiempo “social”, con los “ritmos lentos” de la historia de varios “grupos y estamentos” y, apenas al tercer nivel, el del tiempo “humano”, nos topamos con la tradicional “historia de los acontecimientos”, que tiene lugar “a escala del individuo” [Braudel 1985 I, 13-14]. La larga duración constituye, para empezar, la dimensión temporal del nivel más profundo, y en segundo término, del intermedio. En fases ulteriores de su doctrina, el historiador francés relacionará directamente su innovación epistemológica con un modelo espacial tripartito, según el cual un “sistema mundial” [*world system*] (término perteneciente a su discípulo Immanuel Wallerstein) o “economía-universo” [*économie-monde, Weltwirtschaft*] (F. Braudel) está constituido(a) de tres círculos concéntricos, dispuestos por un orden jerárquico casi inamovible: el “centro” activo, avanzado y dinámico, una “semiperiferia” algo más lenta, y la inmensurable extensión de la “periferia” arcaica e inerte [Braudel 1989 I, 37 y sigs.; Wallerstein 1993, *passim*]. Es evidente que cada subdivisión del modelo espacial posee su propia cadencia histórica y que la zona semiperiférica y sobre todo la periférica viven en la larga duración, mientras que el centro adopta los ritmos de la historia de los acontecimientos. Por otro lado, el conjunto como tal (o sea la economía-universo) participa asimismo de la larga duración: en un tal sistema se producen básicamente “movimientos reiterativos, que incluyen modificaciones y retrocesos, erosiones, reasentamientos, estancamientos” [Braudel 1989, tomo II, 340] —muy raras veces rupturas—, en tanto que su estructura permanece invariable.

Octavio Paz no llega a semejantes codificaciones geométricas; sin embargo, el primer impulso y punto de partida de su reflexión histórica es —como parece ser para los Nuevos Historiadores— el sentimiento de la fundamental heterogeneidad del tiempo. Desde las primeras páginas de *LS* (a saber ya desde finales de la década de los 40), el autor mexicano hace hincapié en que “en nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino *varios niveles históricos* [...] varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entredevoran sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros [...] A ve-



F. Braudel

ces, como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y se superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes" [LS, 11] (el destacado es mío).

Con ejemplar consecuencia y coherencia Octavio Paz despliega esta intuición en varios sectores de su pensamiento. Por ejemplo, su "ontología" también descansa sobre tres cualidades temporales: la circular, de orígenes míticos, propia a las sociedades tradicionales/arcaicas; la lineal, de la modernidad, cuyo ritmo cubre –diríase– la historia de los acontecimientos; y el "tiempo sin fechas" de la vivencia poética y erótica. En su estética, opone a la incontenible fuga hacia adelante que caracteriza el tiempo histórico (visto exclusivamente como tiempo de los acontecimientos¹) el eterno retorno del mito y sobre todo el presente eterno de la poesía y el deseo². El criterio de la heterogeneidad temporal constituye asimismo el fundamento de una acertada tipología de la acción política: por un lado, la "revolución" que se propone la conquista del futuro, por otro lado la "revuelta" y la "rebelión" que subvierten el presente. Por consiguiente, éstas se despliegan a un nivel histórico distinto con respecto a aquélla; y a la vez en una zona distinta de la historia, ya que tanto las revueltas como las rebeliones movilizan grupos y estamentos marginales (Braudel y Wallerstein dirían "periféricos") del actual sistema mundial [CA, 147-223; PD, 21-41]³. Evidentemente, tal distinguo alumbra aspectos definitorios de las conmociones sociopolíticas del siglo veinte⁴, en tanto que implica, igual de evidentemente, la correlación del factor tiempo con el factor espacio. De hecho, sólo en "clave" espaciotemporal puede sostenerse la "originalidad" que comprueba el autor al clasificar ciertas etapas de la historia mexicana. Para ir a ejemplos puntuales, el "neofeudalismo" configurado en México durante la dictadura de Porfirio Díaz es

¹De paso sea dicho, ello demuestra que, al menos inicialmente, Octavio Paz no conocía o, en todo caso, no consideró necesario hacer referencia a las teorías de la escuela de *Annales*. Por consiguiente, cualesquiera analogías y/o coincidencias del pensador mexicano con la posición epistemológica de los Nuevos Historiadores franceses deben considerarse producto de elaboraciones reflexivas independientes.

²Por otro lado, de la oposición entre el futuro y el presente, Octavio Paz deduce una teoría propia de lo postmoderno [AL, *passim*; HL, *passim*].

³Aquí el autor introduce una segunda distinción, entre el "adentro" y el "afuera", cuyo origen creo que se encuentra en la doctrina de Arnold Toynbee (quien hablaba, por ejemplo, de un "proletariado externo" y otro "interno", con referencia a varias sociedades). Octavio Paz llama, pues, "revueltas" las convulsiones del Tercer Mundo –que constituye una "periferia" y un "margen" literalmente exterior al mundo occidental–, al tiempo que aplica el término de "rebelión" a los movimientos de 1968 protagonizados por los estudiantes quienes, por motivos que no me detendré a examinar aquí, integran una "minoría" interna de las sociedades modernas (una "bioclase", según Edgar Morin). Recuérdese que PD fue escrita precisamente a raíz de la "rebelión" de la juventud universitaria de México, y de la sangrienta represión de su movimiento, el 2 de octubre de 1968, en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco.

⁴Incluidos, diría yo, los levantamientos que barrieron en 1989 con el "socialismo real", y a los cuales Octavio Paz había en cierta forma previsto [TN, *passim*].

interpretable bajo este prisma como un rasgo arcaico, propio a la “periferia” del capitalismo moderno⁵. Desde la misma perspectiva, Octavio Paz señala la existencia simultánea de un México moderno, que responde a estándares “centrales”, y de otro México descentrado y desfasado. Por fin, en términos que, aun cuando han sido formulados a finales de la década de los 60, siguen por desgracia conservando toda su validez al cabo de treinta años, el autor no se olvida de diagnosticar los peligrosos dilemas desarrollistas que engendra el inestable equilibrio entre los “dos” países [PD, 43-101].

Es el momento de hacer un breve repaso. En la medida en que, dentro del conjunto formado por el pensamiento de Octavio Paz, puede aislarse una filosofía de la historia, ésta se constituye en crítica de la razón histórica, de características casi kantianas. Es decir, su objetivo es por un lado eliminar la “falacia historicista” —demostrando la heterogeneidad cualitativa del tiempo— y por otro lado descubrir ciertos fundamentos *a priori* del conocimiento histórico (entre los cuales uno podría ser la categoría latente del “espaciotiempo”, que viene a ser el criterio de interpretación de fenómenos históricos puntuales, y específicamente de aquellos que se producen en la “periferia”). Mi tesis es que dicho criticismo acaba por configurar un nuevo concepto temporal que, pese a no ser nominalizado, podría equipararse al de la *larga duración*: de tal manera, Octavio Paz participa del corte epistemológico llevado a cabo por los Nuevos Historiadores (y hasta lo anticipa).

Hay tópicos en que uno llega a pensar que ya no se trata de meras convergencias entre dos sistemas de pensamiento —emparentados sí, pero independientes—, sino pura y simplemente con variantes de la misma idea dentro del mismo sistema. Como cuando el mexicano manifiesta por ejemplo que “la historia de cada pueblo contiene ciertos elementos *invariantes*, o cuyas variaciones, de tan lentas, resultan imperceptibles” [PD, 111] (destacado mío). No son, desde luego, los consabidos factores económicos, socia-

⁵El autor introduce el término de “neofeudalismo” con cierta reserva, no sabiendo que vocablos semejantes y de contenido conceptual prácticamente idéntico ya estaban acuñados en la época en que fue escrito LS. En efecto, hacia 1910, el judío ruso Salomon Katz —“padre” del movimiento socialista rumano bajo el seudónimo de Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855-1920)— elaboró el concepto de “neoservidumbre” [*neoiobăgie*] a fin de explicar la “cuestión agraria” de Rumanía en los albores del siglo 20. Para una mirada desprejuiciada, el objeto del estudio de Gherea presenta llamativas analogías con el complejo socioeconómico rastreado por Octavio Paz en su país, y con referencia a la misma época. Véase la descripción detallada de dicho fenómeno en el capítulo *De la Independencia a la Revolución* [LS, 106-134]. A su vez (pero más tarde), F. Braudel habla de la “nueva feudalización” de la “periferia” oriental de Europa (y, por extensión, también de la tercermundista), un proceso cuyos comienzos remontan al siglo 15 y son paralelos con los inicios de la “economía-universo” capitalista desarrollada a partir de varios “centros” que aparecen sucesivamente en Occidente [Braudel 1989 I, 68 y II, 94].

les, políticos, culturales ni de cualquier otra índole, que supuestamente constituyen el “motor de la historia”, sino algo mucho más profundo y estable, que determina la “forma de producción de la historia” [*ibid.*, 112]. Tales elementos –de carácter, muy probablemente, universal y general humano, pero en combinaciones y correlaciones que varían de una civilización a otra– diríase que resumen, y de manera peculiarmente ilustrativa, el apriorismo de la larga duración, eso es la continuidad-dentro-del-cambio que caracteriza el devenir histórico según el modelo teórico de la escuela de *Annales*.

Para los Nuevos Historiadores de la leva post-braudeliana (Jacques Le Goff, Georges Duby y otros), la continuidad-dentro-del-cambio, junto con su recíproca, que es el cambio-dentro-de-la-continuidad, caracterizan asimismo lo “mental colectivo” [*le mental collectif*], objeto de una “historia de las mentalidades” [*l’histoire des mentalités*]. También con ésta tiene ciertas afinidades el pensamiento de Octavio Paz, aunque, desde luego, el autor se aproxima a la problemática respectiva por su propio camino.

Semejantes vías de acceso al espacio de lo mental colectivo le ofrecen, por ejemplo, la antropología y la ciencia de las religiones, disciplinas que Paz no sólo domina en toda su amplitud, sino también maneja con mucha soltura, en su doble calidad de pensador y poeta. Para empezar, como pensador centra su atención en las invariantes históricas deducibles de la “existencia [...] de ciertos complejos, presuposiciones y estructuras mentales generalmente inconscientes y que resisten con terquedad a la erosión de la historia y sus cambios”. Tales invariantes engendran una “predisposición particular de la mente frente y hacia la realidad objetiva” [*PD*, 110], a saber una “ideología” –concepto procedente del sistema teórico de Georges Dumézil, donde (hay que tenerlo presente) está tomado “en un sentido *más cercano a Kant que a Marx*” (destacado mío)⁶–. Para continuar, como poeta



G. Duby

⁶Según puntualiza un epistemólogo actual de la historia de las religiones, “la parte más substancial de la obra de G. Dumézil es la idea del legado indoeuropeo, que consiste en una ideología funcional y jerarquizada” [Meslin 1993, 169]. En concreto, su esquema ternario, que interpreta las “fuerzas que aseguran la marcha del mundo y la vida de los hombres” está compuesto de las siguientes funciones: la “soberanía mágica y legislativa”, el “poder corporal y sobre todo militar” y la “riqueza tranquila y fértil”; la misma tripartición articula también la colectividad humana, pese a que aquí tenemos que ver con tendencias más bien ideales que rara vez se actualizan “al pie de la letra” (véanse sin embargo las tríadas *brahmana* [ministros del culto] - *ksatriya* [guerreros] - *vaisya* [ganaderos y labradores], en la antigua India, y *sacerdotes* - *milites* - *quirites*, en Roma) [Dumézil 1993, 10-11]. Esta estructura básica de lo mental colectivo indoeuropeo se muestra tan resistente a la acción “erosiva” del tiempo (como diría Octavio Paz), que uno siente la tentación de inferir, ya no que está sometida a la larga duración, sino que es propiamente la larga duración. Algunos ejemplos nos convencerán de ello. En su estudio sobre el epos teológico *Las obras y los días* de Hesíodo, Jean-Pierre Vernant demuestra que la ideología de las tres funciones constituye la estructura profunda de todo un modelo genealógico y evolutivo narrado por el poeta en la “filigrana” de su poema, y sobre el cual descansa una jerarquía social de carácter asimismo modélico [Vernant 1975, 29-55]. Después de milenio y medio, el concepto de la organización “orgánica” de la sociedad no ha variado demasiado en Europa Occidental respecto de la Grecia arcaica, ya que dicho

tiende a mirar la ideología que aflora en toda formación cultural como un orden simbólico. Se sobreentiende que, de nuevo, tal simbolismo abarca unitivamente el espacio y el tiempo. Es decir: por una lado “la historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los cambios de la historia invisible” [PD, 115]; y por otra lado “las geografías también son simbólicas: los espacios físicos se resuelven en arquetipos geométricos que son formas emisoras de símbolos” [PD, 116].

La palabra clave es aquí ‘arquetipos’. Pese a que faltan referencias explícitas a Jung, es evidente empero que el término alude a una determinada categoría de símbolos –productos del inconsciente colectivo–, que se prestan a un acercamiento analítico y hermenéutico. A su vez, semejante gestión nos revela el hecho de que Octavio Paz tiene acceso a la esfera de lo mental colectivo no sólo por vía de la antropología y la ciencia de las religiones, sino también a través de pautas psicoanalíticas. La ventaja de estas nuevas pautas se puede medir a partir del hecho de que los arquetipos son a la vez “fantasmas”, eso es “vestigios de realidades pasadas” [LS, 66], en tanto que las ideologías –aun en la acepción peculiar que les atribuye el autor– no dejan de participar de aquella “falsa conciencia” [*falsche Bewusstsein*] que denunció en su tiempo Marx. Así, después de haberse apoyado en un apriorismo arquetípico para emprender la “crítica de la razón histórica”, Octavio Paz se encuentra ahora ante la obligación de proceder, mediante la historia, a la crítica del aspecto “fantasmático” de la ideología. En este orden de ideas, el psicoanálisis –más acá y más allá de una u otra diferencia puntual que separa sus distintas escuelas– le ofrece un método crítico de validez general.

Dicho método descansa sobre un factor *narrativo*. De hecho, la “afinidad electiva” entre la historia y el psicoanálisis reside justamente en este factor: en la historia, la narratividad funciona como estructura explicativa y comunicativa básica [Le Goff 1985, nota 13]; en la psicoterapia, lo narrativo sirve de “garantía” y a la vez de “prueba” [Vianu 1989, 228]. En ambos casos, el resultado esperado es un *happy end*: que la narración psicoterapéutica lleve a “una postura más libre de cara al pasado” (individual), y que la histórica llegue a “esclarecer el origen” de los fantasmas (colectivos) y al final a

concepto comprende en aquel momento (eso es alrededor del año mil después de Cristo) tres *ordines*, jerarquizadas –y a la vez complementarias, como los miembros de un cuerpo–: la *ordo* sacerdotal, la de los caballeros y aquella de los labradores. Es apenas a partir del auge de las ciudades (siglo 12) [Le Goff 1970, 341 y sigs.] y del ascenso de clases y estamentos de origen burgués – que teóricamente no tienen cabida en el esquema funcional tradicional – cuando el sistema entra en crisis. Sin embargo, en vísperas de la Revolución Francesa se mantiene todavía vigente (bajo la forma de los famosos *trois états*), aunque sea sólo dentro de la ordenación jurídica y a un nivel puramente mundano. Finalmente, en la esfera del pensamiento abstracto, el discurso cristiano manifiesta la tendencia a adoptar esquemas ternarios (abandonando su primitiva “retórica del dualismo”), tal como lo demuestra, entre otras, la adopción del dogma del Purgatorio por la Iglesia Romana [Le Goff. 1985, 283 y sigs.].



J. Le Goff

exorcizarlos. En otras palabras, se supone que a través del análisis el paciente recorre el camino evolutivo de la “maduración” [*ibid.*]; y se supone igualmente que el repaso narrativo de la historia de nuestros fantasmas nos hace capaces de “enfrentarnos a ellos” [*LS*, 67].

Una vez más, Octavio Paz hace aquí hincapié en los supuestos metodológicos de su hermenéutica, insistiendo prioritariamente sobre el apriorismo espaciotemporal. Según el autor, pues, lo mental colectivo mexicano sufre el fardo de dos fantasmas de larga duración, cuyos emblemas son –para recordar a Karl Kerenyi [Jung-Kerenyi 1967, 22 y sigs.]– dos “conceptos espaciales”: el *laberinto* y la *pirámide*. De ellos, la esfera más amplia pertenece probablemente al primero que, en efecto, parece ser un arquetipo en el sentido estricto de la palabra; el segundo es más bien un símbolo de alcance (digamos) local⁷. La crítica del laberinto interpreta sobre todo contenidos psíquicos, en tanto que la “crítica de la pirámide” se aplica a una formación de índole ideológica⁸.

A. Sin mayor dificultad puede aceptarse la hipótesis de que el *laberinto* –cuya acepción simbólica corriente es la de “trágica incertidumbre del mundo y del hombre que se encuentra en él” [Santarcangeli 1974 II, 241]– constituye un emblema privilegiado del vivir *histórico*. Por otro lado, hoy más que nunca esa errancia de azaroso rumbo y destino incierto viene acompañada por la vivencia de la “soledad” y de sus epifenómenos, tales como la ‘falta’, el ‘aislamiento’ o la ‘orfandad’. De ahí la necesidad apremiante de que al sujeto histórico se le proporcionen (o, mejor, de que él mismo encuentre) ciertas pautas capaces de orientarle en el laberinto de la historia. Desde que la época moderna ha hecho del laberinto uno de sus símbolos centrales⁹, está clarísimo que tal hilo de Ariadna sólo puede representarlo la humana “facultad de elegir” [Santarcangeli, *loc. cit.*], que es uno de los aspectos característicos del pensamiento *crítico*.

Entre sus múltiples facetas, Octavio Paz escoge sobre todo dos. Para empezar, pues, el autor traza una *ruta iniciática*, y luego su discurso se constituye en *narración psicoanalítica*; función de la primera es, propiamente, guiar al lector a través del laberinto, y la de la segunda ejercer una crítica terapéutica del laberinto mismo.

⁷Aludo a la distinción introducida por Kerenyi [Jung-Kerenyi 41] –a la zaga de Frobenius y Jung–, entre *das Archetypisches* [‘lo arquetípico’] y *das Kulturtypisches* [‘lo típico para una cultura determinada’].

⁸Las distinciones anteriores son de índole meramente orientativa, y por tanto tienen un valor muy relativo.

⁹Tendencia que remonta, según voces autorizadas, al manierismo y el barroco [cf. por ejemplo Hocke 1973, *passim* y Hocke 1977, *passim*].

Según Paolo Santarcangeli, la iniciación se realiza en dos tiempos o movimientos, uno “centrípeto” y otro “centrífugo”. El inicial, semejante a una muerte simbólica, nos lleva hacia lo más hondo del laberinto, que es el escondite de un tesoro o la guarida de un monstruo (o las dos cosas). Llevada exitosamente a cabo, tal prueba da inicio al siguiente movimiento, equivalente al renacer y el renovarse, que vuelve a conducirnos, vencedores, a la luz del día [Santarcangeli, *op. cit.*, II, 237 y sigs.]. “Traduciendo” lo anterior al lenguaje psicoanalítico (o mejor dicho al de la “psicología analítica” de Jung), diría que la primera etapa de la iniciación significa el sumergirse en la oscurísima soledad del inconsciente; allí nos vemos enfrentados a determinados “fantasmas”, que son precisamente los que dan cuerpo al “Minotauro”. Por consiguiente, el centro del laberinto constituye el escenario por excelencia donde se estrena y se juega el drama del *gnóthi s’autón* (o *nosce te ipsum*) cuyo desenlace feliz sería la transubstanciación de la soledad, que pasaría del *Aleinsein* a la *Einsamkeit* (para recordar a Hölderlin)¹⁰. Finalmente, después de esta segunda fase y en premio a nuestra anterior proeza, al emerger otra vez a la faz del mundo somos dueños de un nuevo yo, producto del “proceso de individuación” [*Individuations-prozess*] que ha fundido y unificado entre sí los lados oscuros y los luminosos de la psique.

Al indagar la composición temática de *LS* a la luz del esquema bifásico descrito anteriormente, comprobamos la existencia de dos partes, simétricas y bastante bien delimitadas. En concreto, los primeros cuatro capítulos del libro (“El pachuco y otros extremos”, “Máscaras mexicanas”, “Todos los santos, día de muertos” y “Los hijos de la Malinche”) nos transportan directamente al centro donde yacen los “complejos” que configuran (y deforman) lo mental-colectivo de los mexicanos. En los cuatro siguientes (“Conquista y Colonia”, “De la Independencia a la Revolución”, “La ‘inteligencia’ mexicana” y “Nuestros días”), los datos reconocidos anteriormente por descripción fenomenológica vienen desovillados en una narración, mediante la cual la historia de las mentalidades efectúa la lectura de la historia de los acontecimientos. “La historia que no nos podía decir nada sobre la naturaleza de nuestros conflictos”, escribe Octavio Paz al respecto, “sí nos puede mostrar ahora cómo se realizó la ruptura y cuáles han sido nuestras tentativas para trascender la soledad” [*LS*, 80]. A guisa de moraleja terapéutica, el desenlace de tal gestión crítica si bien no trae al sujeto histórico el fin de su soledad, por lo menos le indica la vía de acceso a una “comunidad” que se le ofrece, con visos emancipadores, dentro de la propia soledad. Así, la historia de México y la de cada mexicano –vistas como un renacer iniciático a la salida del laberinto– se vinculan por fin con una dimensión universal del tiempo: “[...] en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las

¹⁰ *Alein* quiere decir ‘solo’, en el sentido de ‘abandonado’, ‘aislado’; *eisam* significa ‘solo conmigo mismo’, e incluye un componente cognoscitivo [ver Santarcangeli 1974, II, 238].



manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, *contemporáneos de todos los hombres*" [LS, 174] (destacado mío)¹¹.

Esta dimensión universal parece reflejar una vocación también universal. Cabal, vale decir vivencialmente interpretados, los arquetipos se convierten en núcleos activos de múltiples *coincidentiae oppositorum*: de lo general y lo particular, del presente más inmediato y de un pasado inmemorial, de los componentes individuales y de los colectivos del alma humana... Es por lo tanto natural que, en la visión analítica de Octavio Paz (y gracias precisamente a ella), el laberinto pase a ser, de emblema de lo impenetrable y lo incomprensible de la historia, el símbolo de su transparencia.

No es factible ni es oportuno pasar aquí revista con todo detalle a los diferentes aspectos y fases del proceso en cuestión. Sin embargo, vale la pena al menos rastrear la "mayéutica" de este método crítico que le sirve al pensador de hilo de Ariadna, al adentrarse en el laberinto de la historia en busca de los fantasmas instalados en lo mental-colectivo de sus compatriotas, con el objeto de exorcizarlos. Como ya he dicho más de una vez, en tal sentido es harto esclarecedor el paralelismo entre la gestión analítica de Octavio Paz y el discurso psicoterapéutico, paralelismo que radica en la naturaleza y la estructura narrativas de ambos.

El "núcleo duro" alrededor del cual toma cuerpo una "mentalidad mexicana" es el factor *hermetismo*, definido como una de las invariantes históricas que la constituyen y que determinan su larga duración. Por consiguiente, dicha mentalidad resulta tan coherente y compacta que todas sus manifestaciones puntuales (cuya descripción fenomenológica se nos ofrece en la primera parte de *LS*) parecen nada más que variaciones sobre el único tema caracterológico del cerrarse al mundo exterior.

- Por ejemplo los *pachucos* (pandillas de jóvenes marginales de origen mexicano, en los EE.UU. de la temprana posguerra, quienes a través de su "dandismo grotesco" proyectan, tanto hacia la comunidad de adopción como hacia la de procedencia, una identidad acomplexada, ya que, hecha únicamente de negación y suspicacia) encarnan los arcanos de un yo que sólo descansa sobre la "[...] conciencia de todo lo que nos separa, nos aísla o nos distingue" [LS, 17]¹².
- Las "máscaras mexicanas" tras las cuales desaparece toda expresión espontánea; las formas históricas "que no hemos creado ni sufrido" [*ibid.*,

¹¹La generalización de la problemática respectiva –ya desvinculada de referencias locales– forma objeto del apéndice "La dialéctica de la soledad" [LS, 175-191], donde los temas parciales del libro vienen repasados y reexaminados en clave filosófica.

¹²¡Cuán familiar suena todo eso para los griegos, sobre todo cuando se piensa en los lamentos acerca de nuestra condición de "nación anádelfa" [= 'carente de hermanos'] contra quien todos conspiran, lamentos que últimamente se escuchan con inquietante frecuencia desde varios rincones (y balcones) del país!

31], muchas veces vacías de contenido y siempre represoras de la creatividad social; el disimulo como regla suprema de conducta; el formalismo asfixiante... son fenómenos que demuestran la “preeminencia de lo cerrado frente a lo abierto” [*ibid.*, 29] que rige en el “comercio” del mexicano con sus semejantes.

- Lo mismo denota su concepto de la mujer, cuyo cuerpo “abierto” es visto como poco menos que estigmatizado; y asimismo el *sui generis* complejo de “hijo de la Malinche”/“de la chingada” –aspecto típicamente mexicano que reviste el de Edipo–, donde el rencoroso desdén hacia la madre violada (= ¡violentamente abierta!) es la otra cara de la identificación llena de odio con el padre violador [*LS*, 59-80]. Lógicamente, pues, la persistencia en lo cerrado desemboca fatalmente en la orfandad de una “conciencia desarraigada”, como diría Jung [Jung-Kerenyi, 113-114], una conciencia que se siente perdida en el mundo, o rodeada de infranqueables murallas de soledad.
- Y, de nuevo lógicamente, todo intento por superar el *impasse*, por salir del atolladero: en el vértigo de la fiesta o en la embriaguez del crimen, acarrea peligros mortales: cuando la sustancia psíquica oprimida se distiende y se abre la caparazón existencial, no es hacia el mundo exterior, sino ante la irrupción de la nada.

Estos son, en resumidas cuentas, los contenidos básicos de lo mental-colectivo mexicano a los que Octavio Paz se enfrenta por cuenta de sus compatriotas, en la primera parte de *LS*. De su descripción fenomenológica se desprende la imagen de una psique neurótica, a saber estancada en la fase infantil de su desarrollo. Igual al niño, pues, el mexicano es un maniático del secreto¹³, por cuanto resulta sumamente difícil que ninguna narración catártica salga de semejante mentalidad.

En tales condiciones, el autor procede en la segunda parte de su obra a la lectura de la historia de México –que de por sí se ofrece bajo forma de una progresión narrativa– como si fuera la confesión terapéutica de su recatado sujeto. A lo largo de ello, mediante sucesivos intentos arriesgados y dolorosos, el mexicano logra revertir los términos de la ecuación que forma su mental colectivo y ensanchar paulatinamente la esfera de lo “abierto”, tanto en la dimensión personal como en la interpersonal¹⁴. Sólo así y sólo ahora el sujeto adquiere su hipóstasis verdaderamente histórica, que es a la vez temporal y social¹⁵:

¹³Según el psicoanálisis, dicha “continencia” es, en el caso del niño, adquirida paralelamente a la educación del esfínter: “Callar igual no ensuciarse” [Vianu 1989, 239].

¹⁴En el lenguaje técnico del psicoanálisis, la apertura hacia nosotros mismos significa la transición desde el discurso anal al genital; la apertura hacia el otro es lograr una transferencia exitosa, una “cooperación con aquél hacia quien nos estamos abriendo” [Vianu 1989, 238-239].

¹⁵Eso es, por un lado, “le plaisir de [...] se vivre comme un être étalé dans le temps” y por otro “l’évolution de la *capacité relationnelle*” [Vianu 1989, 239] (subrayados míos).

- El hilo de la narración comienza a desovillarse desde el punto (y el momento) más aciago existencialmente: ante la invasión hispana, los aztecas “[...] mueren *solos*, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la *orfandad*” [LS, 87] (destacados míos). Sin embargo, las raíces de tal situación –que les llevó a “suicidarse” como nación– pueden rastrearse aun antes de la Conquista. Recién llegados al Valle de México, los aztecas se apropian el acervo espiritual de los pueblos subyugados, comenzando por el de los toltecas (reputados como los “griegos de América Central”), para poder aparecer en posición de herederos y continuadores de las brillantes culturas que les han precedido. Pero a raíz de ello, el carácter propiamente azteca sufre una grave distorsión, pues el prestigio ajeno se convierte en la primera “máscara” mexicana, bajo la cual se oculta la identidad acomplejada del usurpador. Dentro del mismo espejo deformante, indagan asimismo la imagen de la alteridad: al tachar a los no toltecas de *chichimecas* –eso es de bárbaros–, los aztecas reniegan de lo que ellos mismos habían sido en un pasado no demasiado remoto.
- A este mundo desencajado ontológicamente por obra de la Conquista, España llega a implantar un “orden vivo” que, además, es de índole universal. Universalidad que no significa únicamente la unificación lingüística, política y cultural de América: significa más que nada su cristianización, gracias a la cual los indígenas “huérfanos” restablecen sus vínculos con el ultramundo y vuelven a ocupar “un lugar en el mundo” [LS, 92]. Sin embargo, cuando el cristianismo romano llega a las colonias españolas, ya está debilitado a raíz de la conmoción sufrida por las mismas fechas en Europa (me refiero a la Reforma y la Contrarreforma), y por tanto con sus potencias creativas sensiblemente mermadas. Si bien está todavía en condiciones de integrar a los mexicanos en un “orden universal”, el precio que han de pagar por ello es la negación de “toda posibilidad de expresar su singularidad” [*ibid.*, 95]. Por supuesto, de ningún modo tal apertura hacia los otros puede compensar la comunicación frustrada con el yo propio¹⁶.
- Perdida esta primera oportunidad de fundar la mexicanidad sobre su autoconciencia crítica, la ruptura con el orden cerrado de la Colonia será llevada a cabo en el siglo 19, cuando también se iniciará el esfuerzo de México por vincularse a otro linaje ideático, igual de universal que el catolicismo romano, eso es la tradición del positivismo europeo. Igualmente esta tentativa resulta en gran medida frustrada, ya que desemboca en una

¹⁶Sintomático es, en este sentido, el drama intelectual vivido por la gran poetisa sor Juana Inés de la Cruz y sus coetáneos. A finales del siglo 17, a saber en una época en que la gran “crisis de la conciencia europea” (Paul Hazard) abría las compuertas para la nueva problemática de la Ilustración, la generación respectiva de literatos americanos se enfrentó a interrogantes para las que no había respuesta alguna dentro de su propia tradición cultural, imposibilidad que llevaría incluso a los más brillantes de ellos al ombliguismo estéril y al silencio.

nueva “máscara mexicana” que oculta y/o deforma el verdadero rostro de la sociedad. Tras la Reforma liberal en el país se asienta, pues, un régimen “neofeudal”, el cual, si bien esgrime oficiosamente su apego a las filosofías racionalista y positivista, lo hace no por genuina necesidad de autolegitimación (ya que dichas doctrinas, históricamente hablando, no le pertenecen en absoluto), sino por dotarse de un mero barniz ideológico.

- Finalmente, a comienzos del siglo 20, la Revolución Mexicana barre definitivamente con el reino de lo inauténtico y lo fingido, ya que por ella la esencia profunda de México emerge a la luz del día y el país manifiesta su sed de “comulgar” consigo mismo. No obstante ello, la fiesta sangrienta de la Revolución tampoco representa una verdadera apertura, pues apenas tiene “vínculos con una ideología universal” [LS, 124]. Incluso la “inteligencia mexicana”, supuestamente preparada para tender puentes sobre tal abismo, valora erróneamente circunstancias y prioridades y, al ponerse al servicio de objetivos demasiado concretos e inmediatos de la Revolución, pierde finalmente el saber y el poder de “utilizar las armas propias del intelectual: la crítica, el examen, el juicio” [LS, 141].

Hoy, por vez primera en su historia, México ya no dispone de “un conjunto de ideas universales que justifiquen nuestra situación” [*ibid.*, 153]. Ello se debe al hecho de que en nuestra época tales ideologías llenas de soberbia y desmesura (la última de ellas fue el marxismo) se han desmoronado. Paradójicamente, ahora es cuando el sujeto histórico accede a la ardua síntesis que le libera de su soledad: vale decir, por un lado adquiere la capacidad de reconocer la orfandad postmoderna, y por otro lado la de realizar una apertura auténticamente ecuménica: “La historia universal es ya tarea común, Y nuestro laberinto, el de todos los hombres” [*ibid.*, 155].

Aquí finaliza la narración terapéutica a través de la cual Octavio Paz lleva a cabo la crítica del laberinto: en el punto donde una ideología toma el relevo de otra dentro de lo mental colectivo, y en el momento cuando se cierra un círculo y se abre otro en el seno de la larga duración.

B. El símbolo de la *pirámide* es la representación abreviada del episodio o, si se quiere, del capítulo de esta narración que versa sobre la relación imaginaria que mantiene el mexicano con el *poder*. Relación cuyo aspecto y naturaleza, y sobre todo cuya génesis tiene por otro lado que ver con la estratificación de un tiempo falto de homogeneidad, según las velocidades distintas de los diferentes flujos y corrientes temporales que lo recorren.

A la luz de ello, Octavio Paz emprende el examen crítico del tópico acerca de “la existencia de dos Méxicos, uno moderno y otro subdesarrollado” [PD, 73]. Mientras la clave utilizada para describir e interpretar el fenómeno respectivo se reduce a los famosos coeficientes objetivos del desarrollo (como por ejemplo el índice del consumo de trigo o del uso de zapatos) –cuyo

supuesto es la idea del progreso unidireccional—, a lo que se llega es simple y llanamente otra de las “máscaras mexicanas” mistificadoras de la realidad. Tal recurso no dejará pues de ser una “imitación extralógica”, que “revela más aturrida irreflexión que rigor científico” [*ibid.*, 106].

La verdad es que la respectiva dualidad es la de dos formaciones históricas distintas. Si los “dos Méxicos” se oponen entre sí, su oposición no descansa tanto sobre datos cuantitativos mensurables, sino se articula en torno a puntos de vista cualitativos (psicológicos y culturales). Por ello mismo, la tentativa del México moderno —coronada sí, de cierto éxito— a imponer su modelo al arcaico, ha surtido efectos que tienen todos los rasgos de un complejo neurótico (nada ajeno a las “neurosis” mexicanas analizadas en *LS*). Lo “otro”, a pesar de ser constitutivo de lo “mismo”, resulta enajenado: lejos de incorporarse a una personalidad madura, se ve relegado a los abismos del inconsciente¹⁷. Pero, según se sabe, los contenidos reprimidos son resistentes al tiempo, por cuanto regresan periódicamente y en formas enfermizas. Ni rastro de euforia o siquiera de melancolía en el retorno de la otredad rechazada: en vez de ello, un “fantasma que se desliza en la realidad y la convierte en pesadilla de sangre” [*PD*, 114]. Tal vuelta —que probablemente representa la revancha de la larga duración sobre la historia de los acontecimientos en el terreno de lo mental colectivo— fue la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968: “La negación de aquello que hemos querido ser desde la Revolución y la afirmación de aquello que somos desde la Conquista y aún antes” [*ibid.*, 113].

Desde lo hondo del “otro México” y de su “historia invisible”, emerge, pues, un significado simbólico, que por un lado abarca el acontecimiento y lo resalta, dándole el aspecto de un rito de sacrificio, y por otro lado esboza un esquema, también simbólico, capaz de abarcar el propio rito, plasmarlo y proyectarlo a un espacio por excelencia sacrificial, que es la pirámide precolombina. Sacrificio y pirámide conforman un modelo inconsciente del poder, con características a la vez arquetípicas e ideológicas (en la acepción de Dumézil). El acercamiento del autor a este modelo aspira una vez más a ser una intervención terapéutica abocada a la individuación (integración y síntesis de contenidos conscientes e inconscientes): “Es un México que, si sabemos nombrarlo y reconocerlo, un día acabaremos por transfigurar” [*PD*,

¹⁷El tema de la otredad, de índole claramente ontológica, preocupa intensamente al pensador Octavio Paz. En la configuración de sus propias ideas al respecto (que sería fuera de lugar analizar aquí) un papel de peso han desempeñado las influencias de otro poeta con vocación filosófica, el español Antonio Machado. Así, *LS* lleva el siguiente epígrafe machadiano: “Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en el que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en la ‘esencial heterogeneidad del ser’, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno”.



113-114]. La vía que puede llevar a ello pasa por “la crítica de México y de su historia –una crítica que se asemeja a la terapéutica de los psicoanalistas–” [*ibid.*, 134]. Y también como siempre, el proceso en cuestión comprende dos fases: la descripción fenomenológica del “complejo” y el desarrollo narrativo, que desemboca en el exorcismo del “fantasma”.

Desde el punto de vista fenomenológico, las líneas de fuerza del modelo respectivo (cuyos orígenes remontan a la era azteca) son, por un lado su estricta jerarquización representada por la forma piramidal, y por otro la cohesión directa y la estrecha correlación entre la práctica política y el principio metafísico simbolizado por la plataforma-santuario que remata la pirámide.

- Por consiguiente, las relaciones de dominación se tiñen de matices religiosos y vienen codificadas en términos de ritos sacrificiales (donde víctimas son los dominados y oficiantes los dominadores).
- El sacrificio cuenta con el consentimiento de la víctima, que se identifica con el sacrificador y colabora con él: “La imagen de México como una pirámide es [...] el punto de vista de los antiguos dioses y de sus servidores, los señores y pontífices aztecas. Asimismo es el de sus herederos y sucesores: Virreyes, Altezas Serenísimas y Señores Presidentes. Y hay algo más: es el punto de vista de la inmensa mayoría, las *víctimas* aplastadas por la pirámide o sacrificadas en su plataforma-santuario” [PD, 135] (destacado mío).
- El poder se ejerce de forma “[...] impersonal, sacerdotal e institucional” [*ibid.*, 144], y por ello sus magistrados se identifican cada vez, simbólicamente, con sus respectivas funciones, a través de las cuales se actualiza la idea supertemporal del poder¹⁸.

Sin embargo, este poder jerárquico y místico está acosado por un constante sentimiento de inseguridad o, en otros términos, por el “complejo del usurpador” (que los aztecas fueron los primeros en desarrollar, frente a los toltecas). De cara a ello el autor trazará, a través de una hermenéutica narrativa, la historia de las sucesivas usurpaciones que componen la historia mexicana¹⁹ y la de los sucesivos intentos por legitimarlas/ocultarlas, pero asimis-

¹⁸En este contexto, una importancia creciente adquiere el paralelismo señalado por Octavio Paz, entre este modelo de poder y las distintas hipótesis de la “ideocracia” occidental, eso es “las inquisiciones, las guerras de religión y, sobre todo, las *sociedades totalitarias* del siglo XX” [PD, 134] (subrayado mío). Nada casualmente, por ejemplo, un escritor tan sensibilizado ante el fenómeno del totalitarismo como Mario Vargas Llosa tachó alguna vez al México del PRI de “dictadura perfecta”.

¹⁹El *tlatoani* [‘emperador’] Izcóatl, a instancias de su máximo sacerdote y consejero Tlacaélel, ordenó que se quemasen los viejos códices y se redactasen otros nuevos, que presentaran a los aztecas como herederos de los toltecas. Las varias etnias indígenas de Anáhuac recibieron a los conquistadores como a libertadores, quienes pondrían término “al interregno, la usurpación y el

mo la historia de los esfuerzos por cultivar y activar los reflejos (auto) críticos capaces de demoler las falsificaciones fundadoras. El desenlace de la narración es un diagnóstico: el mexicano se identifica sentimentalmente con su pasado prehispánico; el objetivo de la hermenéutica es hacerle ver y admitir que “el mundo azteca es una de las aberraciones de la historia” [PD, 133].

Por eso, la “crítica de la pirámide” pasa obligatoriamente por el Museo Nacional de Antropología. Sólo allí, donde se estuvo gestando la versión ideológica de toda la historia mesoamericana “como prólogo al acto final, la apoteosis-apocalipsis de México-Tenochtitlán” [PD, 152], puede y debe contestarse la obsesiva pregunta: “¿por qué hemos buscado entre las ruinas prehispánicas el arquetipo de México?” [ibid., 153]. Tal respuesta²⁰ consiste en que el heredero y descendiente de los destructores de las civilizaciones precolombinas no es España sino el México contemporáneo. A través de conocidos mecanismos psicoanalíticos, su culpabilidad latente se convierte en “glorificación de la víctima” [ibid., 154]. Identificándose a ella, el actual mexicano cobra, padece y reproduce en su mental colectivo todo el indecible salvajismo de la pirámide, como si un mágico espejo deformante le obligase a adorar la imagen que le aplasta.

Tal hechizo no puede esfumarse hasta que el poderoso ácido de la crítica “[...] disuelva las imágenes” [PD, 155]. A ello apuntaba, por ejemplo, la exigencia de democratización política planteada por los estudiantes mexicanos, antes que el régimen de la pirámide los inmolasen en la “plataforma-santuario” de la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco. Desde entonces, el “guión” y el “escenario” respectivos se repitieron bastantes veces: en la Plaza Tien An Men de Pekín, en la Plaza de la Universidad de Bucarest, y así sucesivamente... lo cual significa que al ser ya los mexicanos “contemporáneos de todos los hombres”, han internacionalizado tanto su modelo represivo como el modelo de semejantes revueltas y rebeliones postmodernas y postpolíticas, cuya crítica *in actu*, ajena a toda trascendencia y soteriología históricas, tal vez sea la única que está en condiciones de rescatar al sujeto histórico de su cautiverio en el laberinto de la historia.

Punto de partida de las presentes consideraciones ha sido la coincidencia –o siquiera la tangencia– entre la filosofía de la historia de Octavio Paz y

vasallaje”; sus expectativas se vieron frustradas cuando, “al convertirse en los sucesores del poder azteca, los españoles perpetuaron la usurpación” [PD, 143]. Finalmente, tras la Independencia y sobre todo la Revolución, el país fue simbólicamente instituido como la restauración del Estado de los aztecas, y sobre el modelo azteca de dominación se fundó la institución presidencial mexicana.

²⁰Formulada parcialmente, con un punto de partida diferente, con motivo del análisis al que el autor sometió el complejo psicológico en cuyo centro se encuentra la figura materna de la Malinche (véase LS).



la historia de la larga duración. Pese a ello, insensiblemente, la investigación nos ha llevado al corazón mismo de la historia de los acontecimientos²¹. La explicación consiste en que, por motivos de reorientación epistemológica, la primera está empeñada en alejarse de la perspectiva antropocéntrica de la segunda. En cambio para el pensador mexicano sólo “a escala del individuo” se puede valorar la verdad de cualquier nueva adquisición epistemológica. Además, sólo a tal escala lo mental-colectivo de sus compatriotas deja de ser objeto de un “frío” interés cognoscitivo y pasa a constituir el terreno de una intervención (auto)crítica “caliente”.

En tiempos de idiotizante y peligroso ombliguismo nacionalista como los que estamos viviendo, muy útil sería que algunos otros dispusiéramos y osáramos hacer uso de un escalpelo tan cortante.

REFERENCIAS

1. OBRAS DE OCTAVIO PAZ (citadas en el texto)

- Corriente alterna*, México, Siglo Veintiuno Editores S.A., 1971 [CA].
El arco y la lira, México, Fondo de Cultura Económica, 1973 [AL].
El laberinto de la soledad, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1981 [LS].
Los hijos del limo, Barcelona, Seix-Barral Editores S.A., 1974 (segunda edición) [HL].
Postdata, México/España/Argentina/Colombia, Siglo Veintiuno Editores S.A., 1979 (decimotercera edición) [PD].
Tiempo nublado, Barcelona, Seix-Barral Editores S.A., 1986 [TN].

2. OTRAS REFERENCIAS

- Fernand Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vols., París, Armand Collin, 1985 [Braudel 1985].
 ———, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, vol. III: *Les temps du monde* (1979), obra consultada en traducción rumana, 2 vols., Bucarest, ediciones Meridiane, 1989 [Braudel 1989].
 Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, 3 vols. (1967-1973), obra consultada en traducción rumana, Bucarest, Editura Stiintifica, 1993 [Dumézil 1993].
 Gustav René Hocke, *Die Welt als Labyrinth* (1957), obra consultada en traducción rumana, Bucarest, Ediciones Meridiane, 1973 [Hocke 1973].
 ———, *Manierismus in die Literatur* (1959), obra consultada en traducción rumana, Bucarest, Ediciones Univers, 1977 [Hocke 1977].

²¹Es verdad que ello se dio como consecuencia de la “lectura” de un acontecimiento puntual (‘matanza de los estudiantes’) a través de un dato histórico super- o/y a-temporal (‘complejo ideológico-arquetípico de la pirámide’).

- C. G. Jung-K. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967 [Jung-Kerényi 1967]:
 –K. Kerényi, *De l'origine et du fondement de la mythologie*.
 –C.G. Jung, *Contribution à la psychologie de l'archétype d l'enfant*.
 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Kant/Razón pura].
 Jacques Le Goff, *Civilisation de l'Occident médiéval* (1964), obra consultada en traducción rumana, Bucarest, Editura Stiintifica, 1970 [Le Goff 1970].
 ———, *Naissance du Purgatoire*, Paris, ediciones Gallimard, 1985 [Le Goff 1985].
 Michel Meslin, *Pour une science des religions* (1973), obra consultada en traducción rumana, Bucarest, Ediciones Humanitas, 1993 [Meslin 1993].
 Paolo Santarcangeli, *Il libro dei labirinti* (1967), obra consultada en traducción rumana, 2 vols., Bucarest, Ediciones Meridiane, 1974 [Santarcangeli 1974].
 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1968), obra consultada en traducción griega, Atenas, Ediciones Olkós, 1975 [Vernant 1975].
 Ion Vianu, *La constitution du récit en psychothérapie*, en la revista *Psychothérapies*, núm. 4/1989 [Vianu 1989].
 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (1974), obra consultada en traducción rumana (4 vols.), Bucarest, Ediciones Meridiane, 1993 [Wallerstein 1993].

