# UC Merced

## TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

### Title

La materialización del deseo: biopolítica y transnacionalidad en dos ensayos de Octavio Paz

### Permalink

https://escholarship.org/uc/item/7ps2f4gv

### Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 13(2)

### ISSN

2154-1353

### Author

Carreño Medina, José Clemente

### Publication Date

2026-01-08

### DOI

10.5070/T4.39686

### Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Peer reviewed

eScholarship.org Powered by the California Digital Library
University of California

**La materialización del deseo: mito, biopolítica y transnacionalidad en dos ensayos de Octavio Paz**

---

**JOSÉ CLEMENTE CARREÑO MEDINA**
TRUMAN STATE UNIVERSITY

"Es una costumbre noble, esa, partir. Y también es una costumbre brutal"
—Cristina Rivera Garza, *Los muertos indóciles*

**Resumen**

Este estudio se centra en dos ensayos de Octavio Paz mediante un acercamiento biopolítico, tal como lo propone Christopher Breu. En mi análisis de los ensayos *"El Pachuco y otros extremos"* (1950) y *"Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos"* (1983), reflexiono sobre la distancia entre la *realidad/materialidad* biológica del cuerpo humano y la *realidad/inmaterialidad* del cuerpo político que el Estado neoliberal ejerce para mantener su hegemonía. Asimismo, resulta fundamental considerar la noción de *bios* y *zoë* de Roberto Esposito, que problematiza la exposición de la vida al poder y los mecanismos de inmunización que organizan la comunidad. La relación entre el cuerpo político mexicano, el *bios* espositiano y las formas actuales de comprender la biopolítica se enlaza con lo que, en la visión de Paz, constituye lo mítico y la producción de mitos, tanto en México como en Estados Unidos. Mientras este último recurre a una biopolítica negativa, una lógica autodestructiva, para centrar y proteger su nacionalidad, la cultura mexicana integra simultáneamente *bios* y *zoë*, articulándolos en narrativas simbólicas y míticas que sostienen su identidad nacional en un contexto histórico-cultural y transnacional.

**Palabras clave**: Biopolítica, Materialidad, Inmaterialidad, Bios, Zoë, Neoliberalismo

## Introducción

La vasta obra del Premio Nobel mexicano está determinada por la confluencia entre la poesía y la política. Esta dualidad inherente que caracteriza la escritura paciana queda de manifiesto en su producción ensayística, convirtiendo a Paz no solo en un intelectual preocupado por la política sino en un poeta-intelectual activo, como bien lo advierte Yvon Grenier.[1] La fetichización del lenguaje que Paz articuló en su prosa a través del discurso mítico para reflexionar, tanto de asuntos literarios y estéticos como de acontecimientos políticos y culturales en México y otras regiones del hemisferio, indujo un distanciamiento entre la crítica del poeta y de aquellos sobre quienes reflexionó.[2] Estas comunidades sobre las que escribe ensayos Paz devinieron "anatomías imaginarias", siguiendo a Christopher Breu, en las que la *materialidad* del cuerpo biológico se sujeta al deseo del cuerpo imaginario o *inmaterial* que se articula desde el poder (8).[3] Roberto Esposito entiende esta materialidad/inmaterialidad con la noción de *bios/zoë* y su conexión con conceptos clave como

*communitas* e *immunitas*. Siguiendo a Giorgio Agamben, que a su vez retoma a Aristóteles, Esposito explica que la *zoë* se refiere a la vida en su sentido más básico y biológico, la "vida desnuda" o simplemente el hecho de estar vivo como organismo. Se refiere a la existencia biológica común a todos los seres vivos, humanos y no humanos. Por su parte, el *bios* es la vida propiamente humana en cuanto está inscrita en un orden político, cultural y social. Es la "vida cualificada", aquella que se organiza en comunidad, en instituciones, en formas de gobierno. Esposito analiza, pues, cómo el poder biopolítico gestiona estas dos dimensiones: unas veces protege, *inmuniza*, otras veces excluye o sacrifica la *zoë* para preservar el *bios*.[4]

El discurso mítico que Paz enuncia para interpretar el *bios* político y cultural de México está presente en la mayor parte de su monumental obra ensayística. Sin embargo, lo que aquí me interesa enfatizar es la lectura que elabora Paz sobre el mexicano, tanto el de *adentro* como el de *afuera*, y su condición transfronteriza en los Estados Unidos. El arquetipo de la Revolución Mexicana fue el anclaje ideológico que sustentó el análisis identitario de Paz, el cual se vio disminuido con la consolidación del neoliberalismo en 1994 y la firma del TLC (NAFTA). No obstante, serían el mismo Paz y sus colaboradores más cercanos, de acuerdo con Rafael Lemus, quienes ayudarían a consolidarlo en detrimento del nacionalismo revolucionario (79-91).

La exposición *Mexico: Splendor of Thirty Centuries*, inaugurada en el Museo Metropolitano de Nueva York en octubre de 1990, marca la consolidación cultural del neoliberalismo que encabezaron, primero, Miguel de la Madrid y, segundo, Carlos Salinas de Gortari. La exposición se da, explica Lemus, "a la mitad del giro neoliberal y montada durante las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá … es un acto de Estado: una millonaria operación de *rebranding* nacional" (59). El presidente Salinas de Gortari asume la exposición en Nueva York como un asunto prioritario de su gobierno, puesto que, a partir de ella, se construiría, con la ayuda imprescindible de Paz, una nueva narrativa nacional dualista que parecía imposible de conciliar: el mito de la Revolución, con sus raíces en la Colonia y el liberalismo del siglo XIX, y el proyecto neoliberal (72).

Las reminiscencias del metadiscurso de la Revolución, que parecía relegado al folclore en los primeros lustros del nuevo milenio, emergieron de las cenizas durante el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) y la vuelta del PRI al poder después de los sexenios conservadores de Vicente Fox y Felipe Calderón. En este contexto, los ensayos de Paz que aquí se abordan recobraron vigencia dentro de una cultura binacional y transfronteriza que en los últimos años se ha recrudecido debido a los altos niveles de violencia extrema tanto física como simbólica, lo que ha llevado a críticos como

Oswaldo Estrada a preguntarse: "¿No es esto lo que hemos visto en México y en Estados Unidos en las últimas dos décadas? Los feminicidios, la violencia contra los inmigrantes, la crueldad de separar a los niños de sus padres […]" (14).[5] El Estado neoliberal, el Estado *sin entrañas*, nos recuerda Cristina Rivera Garza, ha rescindido "su relación con el cuidado del cuerpo de sus constituyentes … En su indiferencia y descuido, en su noción instrumental de lo político e incluso de lo público, el Estado sin entrañas así el cuerpo desentrañado: esos pedazos de torsos, esas piernas y esos pies, ese interior que se vuelve exterior, colgado" (*Dolerse* 13, 14). Bajo esta coyuntura, ambos textos pacianos buscaron trazar, ni más ni menos, una de las hojas de ruta más elaboradas sobre la identidad nacional y la *otredad* a partir de la segunda mitad del siglo pasado sobre la turbulenta relación histórica, política y cultural entre ambas naciones frente a un neoliberalismo que *inmaterializa* aquellos sobre los que Paz reflexiona en sendos discursos ensayísticos: "El pachuco y otros extremos" de *El laberinto de la soledad* (1950) y "Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos", publicado en 1978 y luego recopilado en *Tiempo nublado* (1983).[6]

Además de los ensayos del poeta mexicano, el libro de Álvaro Ramírez *Postcards from a PostMexican* (2020) es de importancia significativa para nuestro análisis, puesto que aborda, desde una óptica postnacional a la manera de Roger Bartra, la realidad transnacional que actualmente experimentan millones de mexicanos a ambos lados de la frontera que ya no se identifican con la mitología política que articularon las élites herederas de la Revolución.[7] El mexicano que articula a finales del siglo pasado, no obstante, ya no está determinado por su melancolía nacionalista ni por su soledad, a la manera de Paz, que habían sido orquestadas por las élites posrevolucionarias como instrumentos de control político y cultural. Bartra advierte que la única salida para el mexicano consiste en "construir formas postnacionales de identidad" (*La condición postmexicana* 306).

A partir de 2018, no obstante, el metadiscurso revolucionario y la narrativa neoliberal fueron sustituidos por el régimen político actual (MORENA) con otra diatriba fantasmagórica no menos ambiciosa, la *Cuarta Transformación*, que no es más que una vuelta, un regreso, según advierte el mismo Bartra, a la jaula de la melancolía que había ensayado en 1987:

> En 2018 se produjo un extraño regreso a la jaula con el triunfo de un movimiento populista de signo reaccionario. Muchos, en su optimismo unidimensional, creyeron ingenuamente que la izquierda había llegado al poder. En realidad, se apuntalaba un intento de restauración. (*Regreso a la jaula* 12)

La *restauración* que articula el nuevo régimen, sin embargo, ha abrazado las políticas más recalcitrantes del nacionalismo que el PRI institucionalizó en 1946, pero ya no con el arquetipo de la Revolución, sino con el culto y fetichización del caudillo.[8]

Resultan interesantes algunos paralelismos que existen entre los gobiernos priistas de Luis Echeverría (1970-1976), José López Portillo (1976-1982) y el de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) y, en cierto modo, el de la presidenta Claudia Sheinbaum. Tomando en cuenta sus respectivos contextos históricos, ambos regímenes privilegiaron y siguen privilegiando en el caso de MORENA, atraer a los grupos inconformes por medio de amnistías, apoyo a las clases trabajadoras, reformas electorales y discursos estridentes sobre la democratización del país y el nacionalismo.[9] El tema es escabroso y se escapa del análisis de estas páginas, pero resulta evidente que MORENA, a lo largo de casi dos lustros de gobierno, se ha revelado como un régimen populista reaccionario, alejado de sus supuestos principios de izquierda, cuyas ideas puras, por cierto, continúan siendo en México una visión política marginal, apartada de los muros del Palacio Nacional.

## La *materialización* del deseo

La biopolítica ha estado ligada a la historia de América Latina desde la Conquista y la Colonia hasta las independencias y los diferentes procesos de formación de los Estados nacionales. No obstante, es en la modernidad donde la biopolítica adquiere un marco filosófico que legitima su control sobre la *zoë*, sobre la "vida desnuda". A partir de la capital obra de Michel Foucault, la biopolítica ha devenido en un abanico heterogéneo de acercamientos teóricos, los cuales buscan explicar la relación de poder entre el cuerpo biológico y el cuerpo político articulado por el Estado neoliberal.[10] Por tanto, el cuerpo biológico y político en la obra del filósofo francés es donde se articula "el punto de convergencia de poder y saber" (Moraña 12).

Es en *The Birth of Biopolitics* donde Foucault hace una conexión explícita entre la economía y el creciente neoliberalismo a partir de la segunda mitad del siglo XX, así como la formación y la legalización de esquemas políticos que legitiman la existencia de prácticas y conductas sociales *inmateriales*, pero que, debido a su ejercicio, se *materializan*, inscribiéndose en la *realidad* bajo un régimen que las legitima (Foucault 19). En este sentido, Breu apunta que, aunque Foucault no profundiza en su análisis sobre el vínculo entre el valor humano de la producción económica, sí sugiere que la relación entre biopolítica y neoliberalismo se corresponde con el "capital humano"; es decir, la primicia de que el valor biológico de la vida humana está supeditado por el poder económico neoliberal (15).

En *Madness and Civilization* el filósofo francés también analiza esta relación de poder entre el Estado y la representación de los cuerpos sociales que este pretende controlar. El uso político y económico que sufre la figura del *leproso* a finales de la Edad Media en Europa, así como su metamorfosis en la imagen del *loco* durante el siglo XVII, pone de manifiesto el control cultural y moral que ejerce el Estado sobre el cuerpo biológico.[11] Del mismo modo, Esposito analiza el cambio de paradigma sobre la salud pública en la Europa de los siglos XVI y XVII como consecuencia de las catástrofes que trajeron consigo las epidemias de sífilis y otras plagas entre 1536 y 1546, lo que llevaron a autores como Girolmo Fracastoro a escribir tratados como *Syphilis sive Morbus Gallicus* (1530) y *De Contagione et Contagiosis Morbis* (1546) (123). Bajo este contexto de emergencia sanitaria, la salud comunitaria también cobró una importancia significativa, pues no solo había que proteger el cuerpo biológico de agentes patógenos, sino también el *bios* de contaminantes externos, lo que llevó a reforzar la construcción de castillos y ciudades amuralladas, así como la exclusión y exterminio de culturas originarias en América durante los diferentes procesos de colonización europea.[12]

El estudio de las estructuras de poder que han oprimido a diversas comunidades a partir de análisis concretos y materiales que privilegian la incursión de la vida en la política, apartados de modelos jurídicos e institucionales que en las últimas décadas han facilitado la legitimación del ejercicio del poder de los Estados neoliberales, es una de las grandes aportaciones de Foucault. De acuerdo con Agamben, "the inclusion of bare life in the political realm constitutes the original —if concealed— nucleus of sovereign power. *It can even be said that the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power*" (6, cursivas en el original).[13] Pensadores como Agamben, Esposito, Hardt y Negri, principalmente, han enriquecido con sus análisis los vacíos dejados por Foucault en sus indagaciones sobre la relación entre vida, poder y saber.[14] Asimismo, autores como Breu han contribuido al debate biopolítico con aproximaciones teóricas sobre la prominencia del *bios inmaterial* de lo simbólico sobre la *zoë material* del cuerpo biológico.

El primer dispositivo que destaco de la propuesta de Breu es el concepto de lo *real*. Siguiendo a Lacan, Breu enfatiza que lo real siempre está en contradicción, en conflicto con lo imaginario y lo simbólico, es decir, "the real is everything that remains outside of the symbolic and the imaginary, even as it hunts and disrupts the logics of both" (9). Lo real, por tanto, se entiende como una materialidad que se resiste a la codificación inmaterial de lo simbólico.

El segundo dispositivo que subrayo es el rechazo al fetichismo. De acuerdo con Breu, el giro material, *the material turn*, ha posibilitado la desarticulación de los excesos teóricos impuestos por las aproximaciones lingüísticas y culturales que lo antecedieron, puesto que combate "the fetishization of

the inmaterial" (22). El fetiche no solo produce la fantasía de una trascendencia de la materialidad del cuerpo, sino también una estructura que propaga resentimientos, un *embodiment envy*, el cual ha operado, desde finales del siglo XX y principios del XXI, como generador de primitivismos y formas de préstamos raciales que fueron esenciales en la formación de una *white subjectivity* a comienzos del siglo XX (23). El fetiche, pues, requiere de la supresión del cuerpo material en favor de las estructuras imaginarias que construyen el "yo ideal", el "yo" enunciado desde la inmaterialidad. El uso metafórico del cuerpo es un lugar común en los discursos político-sociales, puesto que es usado por las élites y sus ideologías para centralizar el poder político y económico. En el caso de México, advierte M. Elizabeth Ginway, este poder simbólico se ha enunciado a través del mestizaje (2-3), cuyo relato ha intentado conciliar su filiación y diferencia con el nacionalismo revolucionario sin romper con el giro neoliberal que empoderó el régimen de Carlos Salinas de Gortari.

Paz abraza esta tradición metafísica a partir del mito. Observa que fue Dante, con su Divina comedia, quien introdujo el "yo", el poeta como héroe en la poética del Occidente cristiano.[15] Los poemas anteriores carecían de este elemento personal, pues tanto los cantos épicos como los filosóficos eran impersonales, contaban una historia sin un *ego* definido (Paz, *La otra voz* 14). La explicación de este cambio de paradigma radica en la concepción del tiempo finito que el cristianismo medieval concebía como inalterable. No obstante, el pensamiento moderno derribó las murallas del tiempo litúrgico para condenarnos al tiempo histórico en el que, inevitablemente, estamos condenados a morir. Estas alteraciones del tiempo se confirman en la poesía romántica, así como en sus herederas vanguardistas: el simbolismo y el surrealismo.[16] De acuerdo con Paz, "La poesía simbolista aborrece las explicaciones; no cuenta y ni siquiera dice: sugiere. Su canto colinda con el silencio … El poeta simbolista rompe la continuidad: cree en el valor de la pausa y del espacio en blanco. Un poema simbolista es un archipiélago de fragmentos" (27). Estas transgresiones de herencia romántica en el poema revelan no solo un cambio de estética sino también de espíritu: el poeta romántico le da la espalda al otro para volcarse a sí mismo en un tiempo que se encuentra fuera de lo sagrado, en un tiempo concreto que avanza sin detenerse en la cotidianidad del día a día, sino solo para volver a insertarlo en un presente arquetípico, inmaterial, que está transcurriendo en un memento fechado.

El mito que construye el poeta romántico se actualiza en el ahora, es transitorio y, por lo tanto, moderno, convirtiéndose así en el lenguaje de la modernidad. De ahí que Paz entienda que una de las labores esenciales del poeta sea revelar los mecanismos ocultos de "la psicología de los pueblos" que han permanecido velados ante los ojos de la historiografía y la antropología. La poesía devine así la

*otra voz* porque alcanza a interpretar crítica y políticamente no solo el pasado sino también los laberintos inciertos del presente y del porvenir. Paz nos recuerda que la

> poesía es la Memoria hecha imagen y la imagen convertida en voz. La *otra voz* no es la voz de ultratumba: es la del hombre que está dormido en el fondo de cada hombre … mientras haya hombres, habrá poesía … Si el hombre olvidase a la poesía, se olvidaría a sí mismo. Regresaría al caos original. (137, 139)

El distanciamiento que Paz propone entre el artista-poeta y la comunidad se materializa, precisamente, a través de la construcción del discurso mítico.

El premio Nobel pondera la función del hombre de letras como el único autorizado para debatir y polemizar sobre asuntos estéticos porque, siguiendo a Agamben, el que habla siempre "speaks the law" (21). Este elitismo iluminista se consolida con el Romanticismo en el siglo XIX, posicionando al arte y a la poesía, y por tanto al poeta, como el sujeto más facultado para teorizar no solo sobre cuestiones concernientes a la literatura, sino también sobre los debates culturales y políticos más apremiantes para el cuerpo social.[17]

Audrey Wasser nos recuerda que fueron los románticos alemanes encabezados por Friedrich Schlegel, así como otros autores agrupados en Jena a la revista *Athenaeum* (1798-1800), quienes convirtieron a la literatura en un problema propio de la misma literatura, sin la mediación externa de la crítica filosófica. De acuerdo con Wasser:

> Literature becomes invested in critical self-reflection, and being put-into-question is disclosed as what is most "proper" to literature. In other words, in early romanticism, literature appears as the privileged form of its own critical question. Theory, moreover, becomes "literary." (18)

De ahí que Paz subraye que los poetas han influido a pensadores del calibre de Hobbes, Locke, Marx y Tocqueville.[18]

La defensa que hace Paz del arte y la poesía lo lleva a rechazar por igual a quienes estén ajenos a su producción y estudio independiente como académicos y críticos universitarios, puesto que se acercan a la literatura con metodologías provenientes de otras disciplinas distantes a los gustos y valores de la tradición poética grecolatina y, en consecuencia, romántica, ya que estos tienden a convertir obras literarias en documentos históricos y sociales.[19] Los críticos olvidan, explica el poeta, que

> realidades distintas piden métodos y criterios distintos. No son lo mismo las transformaciones de las células que la de las sociedades humanas; tampoco bastan los

> cambios de las últimas para explicar los del arte y la literatura. Primero se reduce la obra a mero documento social; en seguida, se afirma que el texto no dice lo que dice. Mejor dicho: el texto oculta una realidad social y política. Descubrir esa realidad es la misión del crítico. (*La otra voz* 94-95)

El paradigma romántico con el que Paz interpreta los asuntos estéticos y literarios lo ha llevado a inmaterializar la *zoë* de aquellos que no pertenecen a la minoría privilegiada de la élite cultural de la que el propio Paz era un miembro prominente. Sin embargo, aproximaciones biopolíticas gestadas a partir de las lecciones de Foucault y Esposito, así como de acercamientos recientes como los propuestos por Breu, "have instructed us about the body and the ways that the state would like to assert its dominance over the body, society and social theorists have become distant from bodies about which it is writing" (Janzen 199).

El gran valor de la ensayística política de Paz, de acuerdo con Bartra, "está en su poder metafórico, la agudeza con que sintetizaba sus juicios, la belleza plástica de sus imágenes y el gran refinamiento de su escritura" ("El tercer México" 599). La defensa que Paz hace de la poesía para justificar la incursión del mito en las interpretaciones culturales del México contemporáneo se destaca en libros capitales como *El laberinto de la soledad*, *Postdata*, *Los hijos de limo*, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, *La otra voz* y *La llama doble*, para nombrar solo los más representativos.[20] Los dos ensayos que aquí se analizan constatan, precisamente, la *inmaterialización* de la *materia*, la prominencia del *bios* sobre la *zoë* del mexicano transfronterizo que Paz aborda a través de una interpretación fetichizada que, al igual que al *homo sacer*, incluye excluyendo.

Las estructuras metafísicas con las que Occidente ha cimentado en su conjunto las bases de sus sistemas jurídicos y políticos son las que han justificado los paradigmas de una modernidad eurocéntrica y "universal", los cuales ya no solo se limitan al control de las almas y los cuerpos que estudiaron Foucault, Agamben y Esposito, sino también al control de la vida misma.[21]

**El Pachuco y otros extremos**

En "El pachuco y otros extremos" Paz observa al mexicoamericano de la década de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado como un ser subversivo y violento, en gran parte por su supuesta incapacidad de integración en la sociedad norteamericana. No obstante, su violencia radica no solo en el sentimiento de rechazo que experimenta en las calles de las ciudades californianas, sino también en la negación hacia su propia herencia cultural mexicana. Los pachucos —escribe Paz— "no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados … El 'pachuco' no quiere volver a su origen mexicano;

tampoco … desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma" (*El laberinto* 148). El pachuco es, en este sentido, la soledad extrema del mexicano.

El arquetipo del "pachuco" se sustenta, no en una interpretación histórica o antropológica, sino en una imagen, una metáfora propia del ensayo de identidad nacional que se escribía en Europa a mediados del siglo pasado.[22] Paz analiza su vestimenta como una representación contracultural, como un arma estética que, por un lado, lo aísla y, por el otro, es un culto a ese otro que quiere negar:

> El pachuco es un *clown* impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar … sabe que sobresalir es peligroso y que su conducta irrita a la sociedad; no importa, busca, atrae la persecución y el escándalo. Sólo así podrá establecer una relación más viva con la sociedad que provoca. (151)

Paz observa al "pachuco", no como un marginado que intenta subsistir en una cultura adversa, sino como una representación inmaterial, un espectro fantasmagórico que atemoriza a la sociedad norteamericana, puesto que su singularidad encarna "la libertad, el desorden, lo prohibido" (151). El "pachuco" se convierte en un ser sin arraigo, sin raíz. Se convierte en la afirmación límite de la soledad.

Paz alude al origen de ambas sociedades como uno de los factores determinantes que explican la soledad tanto del mexicano como de su extremo: el "pachuco". Su interpretación histórica poetiza el carácter del mexicano a través de metáforas precolombinas y místicas:

> La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, 'pocho', cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida un día —¿en la Conquista o en la Independencia?— fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. (155)

Paz entiende al mexicano como un ser expulsado de la materialidad histórica que busca sin cesar su razón de ser a través del restablecimiento de su origen, de su paraíso perdido.

Álvaro Ramírez imputa al Estado postrevolucionario el largo y escabroso proceso que los migrantes mexicanos han experimentado en los Estados Unidos desde los años veinte del siglo pasado debido a su incapacidad para proveer las condiciones necesarias de subsistencia y evitar así las primeras migraciones masivas hacia el norte.[23] De este fenómeno migratorio, de acuerdo con Ramírez, se gestaron dos visiones de país:

> Several strategies were used to stop the hemorrhage of people, but much to the chagrin of the government, the tactics failed and massive waves of migration ended up establishing two Mexicos: Mexico de Adentro and Mexico de Afuera. The first more or less bound to the Revolution, the second trying to bound itself to the USA. (15)

Esta relación binaria entre ambos Méxicos se extendió a lo largo del siglo XX a través de representaciones fílmicas y literarias sobre el "pachuco", uno de los arquetipos del mexicano de *afuera* más arraigados a partir del cual Paz articula sus reflexiones en *El laberinto*.[24]

La imagen del mexicano de *afuera* que vive en los Estados Unidos no ha sido estable. Desde la época del programa de braceros (1942-1964) hasta la amnistía que Ronald Reagan otorgó a los indocumentados en 1986 debido a la necesidad de mano de obra, los mexicanos radicados al norte del Río Bravo han gozado de los beneficios de una economía de mercado desarrollada, lo que ha creado un cortocircuito con la visión que tenían los mexicanos de *adentro* con respecto al arquetipo del mexicano transfronterizo. De acuerdo con Ramírez:

> In Mexico, the Mexicanos de Afuera began to show their newly acquired clout by transforming white adobe villages into reddish tabique towns. Tile floors and cement roofs with water tinacos became the sign of progress. Brand new cars and trucks of all makes with placas from many American states roamed the dusty streets of the Mexican countryside. Campesinos dressed in Gap clothes attended quinciañeras, bodas and bautizos … But socially México de Adentro was ambivalent toward the flaunting of our migrant dollars: many viewed us with a bit of envy and refused to acknowledge we had made good in El Norte: "Todo ese dinero no les quita lo naco," they said. (16)

El "pachuco" *clown* que Paz describe como personaje contracultural deviene "naco" para el mexicano de *adentro* contemporáneo, actualizando así las denominaciones de "pachuco", "pocho" y "cholo" con las que se ha simbolizado y representado a grandes segmentos de la diáspora mexicana en los Estados Unidos.[25]

Por otro lado, la interpretación que articula Paz del estadounidense no es menos mítica que la del mexicano. La soledad del norteamericano es radicalmente opuesta porque este no se siente separado de su origen al ser él mismo su origen. No obstante, la diferencia sustancial, según el poeta, radica no solo en las vastas diferencias económicas, producto de su democracia y su capitalismo desarrollado que contrastan con el patrimonialismo hispano, sino en su actitud, en su conformidad ante la vida que los rodea y, sobre todo, en su capacidad crítica ante esta sin intentar transgredirla. El estadounidense es reformista; no es revolucionario como el mexicano y el latinoamericano: "Casi todas

las críticas que escuché en labios de norteamericanos eran de carácter reformista: dejaban intacta la estructura social o cultural y sólo tendían a limitar o a perfeccionar estos o aquellos procedimientos" (*El laberinto* 157). El estadounidense, en consecuencia, está más preocupado por servirse de la realidad que por reflexionar sobre ella. No obstante, dentro de una economía sumamente dependiente como la de las ciudades mexicanas, el estadounidense deja de ser una abstracción para convertirse, como bien lo señala Monsiváis, "en un cliente" (300).

La supuesta actitud acrítica del mexicano y mexicoamericano que analiza Paz, dio un giro en 2006 cuando estos salieron a las calles a exigir una reforma migratoria a la cual se afiliaron los mexicanos de *adentro*. Estas manifestaciones y protestas en los Estados Unidos sacaron a la luz la capacidad no solo económica de los migrantes mexicanos con la que históricamente han mantenido a flote a ambas economías, sino, principalmente, su organización y fuerza política:

> Suddenly, we were the object of abundant positive chatter in Mexican political circles, television programs, and major national newspapers. We were no longer referred to as los migrantes que se van al norte, now we were emigrantes para acá y nuestros emigrantes para allá. (Ramírez 17)

El apoyo fraternal con que el gobierno mexicano abrazó las demandas de los paisanos no es, de ninguna manera, gratuito. Basta con echar un vistazo a las cifras récord de remesas que anualmente se envían a México sin las cuales sería imposible financiar cualquier proyecto gubernamental.

La actitud del mexicano con respecto a la muerte y la religión es otro distintivo insalvable entre ambas culturas que aborda Paz en su análisis. El mexicano celebra la muerte porque sabe que la vida es transitoria, es un paso hacia la otra orilla. El estadounidense, por su parte, evita hablar de la muerte, la ignora. Sus templos e iglesias carecen de los excesos barrocos que representan santos y Cristos flagelados. Para el mexicano, la muerte se materializa, está presente no solo en sus ofrendas y calaveras sino también en los panteones y cementerios donde se celebra: "Ellos son crédulos, —explica Paz— nosotros creyentes; aman los cuentos de hadas y las historias policiacas, nosotros los mitos y leyendas" (159).

Esta diferencia también se manifiesta en la actitud hacia la vida laboral. El culto al trabajo del estadounidense se debe a su puritanismo, puesto que el cuerpo siempre está expuesto a la contaminación de lo extraño, al cuerpo del otro, y el trabajo constituye su mejor fuente de purificación. La pulcritud del cuerpo es un reflejo de la pureza del alma; de ahí que el estadounidense no necesite la fiesta para escaparse de sí mismo, para estar en comunión. De ahí también que conciba el mundo

como algo perfectible; y en esto, precisamente, radica su modernidad: en su tentativa por materializar su realidad (*El laberinto* 159).

Esta actitud puritana hacia el otro y la fiesta que Paz aborda en su ensayo ha dejado de ser vigente para varios estadounidenses, pues el proceso de transculturación que ambas culturas han experimentado a lo largo de décadas de contacto ha alterado la manera de relacionarse y divertirse. Un ejemplo de ello son las celebraciones navideñas:

> December, however, is a Mexican fiesta north of the border. Los americanos are growing accustomed to seeing and joining the solemn Virgen de Guadalupe celebrations around December 12th and breaking piñatas in the noisy, colorful Posadas on December 15th-24th. Moreover, Mexicans have fused seamlessly La Noche Buena … and Christmas Day, so they can have their tasty tamaladas and receive the birth of Jesus with tons of gifts the good old American way. (Ramírez 155)

Como se observa, en "El pachuco y otros extremos", así como en el resto de los ensayos que conforman *El laberinto de la soledad*, Paz entiende que solo por medio de la reflexión histórica y la revelación poética es verdaderamente posible explicar el *bios* de México, el devenir cultural y político tanto del mexicano de *adentro* como de *afuera*.

**Posiciones y contraposiciones**

La inmaterialización del cuerpo biológico que Paz articula en 1950 para explicar la problemática relación cultural entre México y su diáspora del otro lado de la línea continuó reproduciéndose en 1978 en su ensayo "Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos". No obstante, el arquetipo que elabora el poeta ya no se centra en el análisis psíquico del "pachuco" que intenta subsistir por medio de la subversión y la autonegación cultural en un país que lo rechaza, sino a través del choque entre dos cosmovisiones irreconciliables, dos miradas contradictorias condenadas a mirarse cara a cara por el capricho de la geografía. De acuerdo con Maarten Van Delden, Paz, siguiendo la discusión decimonónica sobre la identidad continental emprendida por Domingo Sarmiento, José Martí y José Enrique Rodó, "sought to define Mexico by contrasting it with the United States" (*Reality in Movement* 58).

En este ensayo de 1978 Paz reflexiona sobre su experiencia cultural en la India durante su estancia como embajador del Gobierno mexicano. El poeta destaca su asombro ante una sociedad bicultural en la que coexisten dos sistemas religiosos incompatibles: el hinduismo y el islamismo. No obstante, esta oposición entre el politeísmo y el monoteísmo que Paz observa en la India, la traslada

al antagonismo entre México y los Estados Unidos: "¿cómo olvidar que yo mismo [soy] parte de una paradoja no menos peregrina: la de México y los Estados Unidos"? ("Posiciones" 168). Este contrasentido tiene varias explicaciones: desde la económica y la política hasta la psicológica. Sin embargo, la principal, advierte Paz, radica en el choque de dos versiones antitéticas de Occidente. Esta colisión ha generado, más que un conocimiento mutuo, un mutuo desconocimiento cultural, puesto que tanto el mexicano como el estadounidense no observan al otro, sino una imagen *fantasmagórica* que los distancia aún más de su materialidad.[26] Si el mexicano contempla al estadounidense como un ser enigmático, este, por su parte, también entiende al mexicano como un ser desmaterializado de su realidad, pues ambos se enuncian desde una subjetividad cultural determinada. De acuerdo con Paz, "los norteamericanos no han buscado a México en México; han buscado sus obsesiones, sus entusiasmos, sus fobias, sus esperanzas, sus intereses y eso es lo que han encontrado" (169). La relación entre ambas culturas ha devenido en una imagen truncada, un equívoco recíproco.

Paz construye un paralelismo entre la dualidad arquetípica Este/Oeste, la cual contrapone dos civilizaciones distintas, y la dualidad Norte/Sur, entendidas como oposiciones dentro de la misma civilización.[27] Estas correspondencias dialécticas explican las actitudes contrarias entre ambos países. Esta oposición tiene sus orígenes en los tiempos precolombinos. Paz contrasta Mesoamérica, una región culturalmente desarrollada con pueblos agrícolas y sedentarios, con los nómadas cazadores del norte del continente. La oposición cultural se agudiza, sin embargo, con las diferencias insalvables entre Nueva España y Nueva Inglaterra. Mientras los españoles defendieron la ortodoxia de la Contrarreforma, los ingleses la desafiaron con la Reforma. Debido a la apuesta española, advierte Paz, los mexicanos "en el crepúsculo de la modernidad, no acabamos de ser modernos" (171).

Pero es a partir de la dualidad "evangelización y conquista", como Paz justificó la empresa colonial española en América a través de la *conversión*. Esto explica que los conquistadores no exterminaron a la vasta mayoría de la población indígena mesoamericana; en cambio, los condenaron a la servidumbre y explotación, lo que originó uno de los fenómenos étnicos y culturales más fecundos de la Conquista: el mestizaje. De ahí que Paz afirme que los "indios son el hueso de México, su realidad primera y última" (173). El indígena y el mestizaje son, en consecuencia, el distintivo principal que diferencia al mexicano del estadounidense. A pesar de las críticas justificadas a la cultura del mestizaje, apunta Roger Bartra, "la socialización de la idea de mestizaje en México configura una situación enorme más democrática y desarrollada que aquella que regula en Estados Unidos las diferencias étnicas y raciales" (*La sangre y la tinta* 20).

La herencia precolombina está presente en el catolicismo que sustenta el pasado del mexicano contemporáneo. El elemento "indio" del mestizaje cultural y étnico es, precisamente, lo que separa al mexicano de su contraparte estadounidense. Según advierte Paz, "México es el país más español de América Latina; al mismo tiempo, es el más indio" (173). Sin embargo, el mestizaje que Paz articula en su pensamiento condena a las culturas indígenas a un pasado remoto que deviene en mito, en cuerpo erotizado en el presente.[28] El mundo indígena en Paz solo encuentra cabida en el ahora como una conglomeración de valores y formas de comportamiento sin tomar en cuenta a los pueblos originarios contemporáneos que subsisten al margen del *bios*, del imaginario nacional mestizo:

> Lo indio impregna no sólo la religión popular de México sino la vida entera de los mexicanos: la familia, el amor, la amistad, las actitudes ante el padre y la madre, las leyendas populares, las formas de la cortesía y la convivencia, la cocina, la imagen de la autoridad y el poder político, la visión de la muerte y el sexo, el trabajo y la fiesta. (173)

La representación que elabora Paz del mexicano es la de un cuerpo inmaterial, un cuerpo desencarnado cuyo sustento se encuentra en un pasado indígena erotizado por el discurso poético y no en el indígena contemporáneo de carne y hueso. El "indio" en Paz, en suma, se vuelve una metáfora, un poema.[29]

Por otro lado, Paz entiende que el estadounidense no tiene un pasado común precolombino al cual afiliarse, pues advierte que él es su origen, puesto que su pasado no es americano sino europeo. Según Paz, "una de las direcciones más poderosas y persistentes de la literatura norteamericana, de Whitman a William Carlos Williams y de Melville a Faulkner, haya sido la búsqueda (o la invención) de raíces americanas" (173). No obstante, es precisamente en esta supuesta ausencia de "raíces americanas" donde el poeta afirma que radica la modernidad del coloso del norte, porque tuvo que inventarlo todo, empezar de cero; él es su pasado, presente y futuro, lo que contrasta con la continuidad de pasados que soportan la base piramidal de la cultura mexicana. Si el mexicano comparte un pasado común "indio" gracias al mestizaje cultural, el estadounidense, por el contrario, carece de esta unidad debido a la gran diversidad étnica y cultural que coexiste en su territorio. De ahí que la resistencia de los "chicanos", apunta Paz, no solo sea política sino también cultural (174). Esta idea errónea de la supuesta homogeneidad indígena que Paz le atribuye al mestizaje que hegemonizó José Vasconcelos no se sustenta debido a la vasta diversidad étnica que continúa resistiendo en México, además de las diversas comunidades religiosas transnacionales como los mormones, menonitas, judíos, asiáticos y afromexicanos, etc., que a lo largo de varias décadas han echado raíces en varias regiones del país.

Para explicar la hipótesis de una resistencia y animadversión cultural del "pachuco" o mexicoamericano, Paz vuelve a insistir en las diferencias históricas entre el mexicano y el estadounidense, es decir, entre el catolicismo y el protestantismo, entre la Contrarreforma y la Reforma, así como en el sincretismo representado por la Virgen de Guadalupe, que ya en 1950 había analizado en *El laberinto de la soledad*. Sin embargo, en este elemento sincrético se advierte una diferencia crucial con respecto a la interpretación de *El laberinto*: la aculturación guadalupana del norteamericano. Si en 1950 Paz elabora un paralelismo entre la Malinche/la Chingada y la Virgen de Guadalupe para explicar los diferentes niveles psíquicos de orfandad y soledad que, según el poeta, cada mexicano experimenta debido a su imposibilidad de enfrentarse cara a cara con su pasado, en 1978 observa un proceso de asimilación cultural de los elementos masculinos del culto guadalupano en los Estados Unidos.

La aculturación que las distintas versiones del cristianismo estadounidense han hecho de los rasgos masculinos de la veneración a la Virgen morena se explica, de acuerdo con Paz, a que "es una Virgen Guerrera que muchas veces ha figurado en los estandartes de las sublevaciones campesinas. En la Virgen de Guadalupe encarna una visión muy antigua de la femineidad y que, como entre las diosas paganas, no excluye el temple heroico" (177). Este giro es significativo, puesto que le atribuye a la veneración estadounidense de la Virgen solo los elementos masculinos y, por lo tanto, "activos", relegando los femeninos y "pasivos" a la versión mexicana del culto. Esta interpretación actualiza el binomio abierto/cerrado que el poeta reflexionó en 1950 en *El laberinto*. En 1978 ya no es el español quien chinga a la Madre sino el estadounidense, el nuevo invasor extranjero que usurpa al mexicano contemporáneo, pero ya no a través de la conquista física y la opresión psíquica, sino a través del sometimiento económico y político. El estadounidense se convierte así en el nuevo arquetipo del sujeto cerrado-activo; se convierte en el nuevo chingón.

No obstante, para Ramírez el culto a la Virgen se ha convertido en un fenómeno transnacional, pues la celebración guadalupana se replica en varias ciudades de los Estados Unidos con gran presencia mexicana no solo como una fiesta religiosa sino, sobre todo, como un elemento de cohesión identitaria:

> Yes, the Virgen de Guadalupe doesn't need a stinking Green card; she's transnational and can be found not only in the miraculous image housed in the Basílica in Mexico City. Statues of her abound around the world: she is in a lovely garden called El Cerrito del Tepeyac, in Des Plaines, Illinois; as a fifty-foot wonder overlooking a green farm

> in Windsor, Ohio; and as a gold-painted statue amid the mountains in the town of El Ahuehuete in the state of Mexico, to name only a few. (83)

A diferencia de los rasgos masculinos del culto guadalupano atribuidos al cristianismo anglosajón, la modernización es uno de los elementos centrales que el ensayo de 1978 comparte, al menos de manera parcial, con el de 1950. Las similitudes: Paz no cambia su análisis con respecto a la necesidad de trascender el pasado. Si el mexicano quiere ser moderno, debe reconciliarse con su pasado traumático a través de la crítica. Asimismo, insiste en la obligación de imaginar modelos propios de modernización para dejar de imitar los dos grandes arquetipos de Occidente: el capitalismo y el socialismo, porque ambas rutas han dejado de ser una referencia para el mexicano contemporáneo en su búsqueda de la modernidad.

Las diferencias: ante el declive de los universales políticos y económicos representados por los Estados Unidos y la extinta Unión Soviética, Paz entiende que la crisis de las sociedades modernas no radica en la economía sino en la moral. La crisis no es de un sistema socioeconómico sino de Occidente y su civilización. A pesar de su deterioro, Paz apuesta por la tradición crítica de Occidente, puesto que es la "única arma eficaz contra las ortodoxias … para defendernos de la intolerancia y los fanatismos no tememos más remedio que ejercer, con firmeza pero con lucidez, dos virtudes opuestas: la tolerancia y la libertad de espíritu" ("Posiciones" 184-85). Sin embargo, esta versión de Occidente a la que apela Paz está materializada en los Estados Unidos, cuyos cimientos se sostienen con una contradicción: su vocación democrática y su vocación imperial.

La solución que el poeta propone es la vuelta a los orígenes, porque la "sociedad colonial norteamericana fue una sociedad libre e igualitaria pero exclusiva … Los Estados Unidos han ignorado siempre al *otro*" (185). La reivindicación de los Estados Unidos que favorece Paz debe reinventarse en un punto esencial: ser una sociedad *inclusiva*, una sociedad que tome en cuenta, primero, a sus propias minorías y luego, a las del exterior. Los Estados Unidos, escribe Paz, "tienen que recobrarse a sí mismos y para ello tienen que recobrar a los *otros*: a los excluidos de Occidente" (186). La propuesta de Paz, sin embargo, ha resultado ser irrealizable, pues, siguiendo a Agamben, Occidente solo incluye al otro excluyéndolo, como el *homo sacer* bajo la Ley Romana.

Es sugerente que en 1978 Paz ya no encuentre en las propias capacidades políticas de México los mecanismos para modernizarse. Su apuesta es hacia el exterior, hacia la tradición estadounidense que ve como la única viable ante la inminente caída del régimen soviético y sus esferas de influencia. El poeta idealiza la democracia norteamericana porque no concibe otras modernidades distintas a las de Occidente, relegando al mexicano a una eterna condición de menor de edad. Bajo la interpretación

paciana, volver a los orígenes para el mexicano contemporáneo no significa retomar propuestas políticas o proyectos económicos que emanen de minorías como el de las comunidades indígenas o afromexicanas, por ejemplo, más allá de abrazar una imagen inmaterializada discordante con sus pueblos originarios que han vivido al margen, primero, de la frágil modernidad emanada de la Revolución Mexicana, y segundo, de los proyectos neoliberales y estatistas que han imperado en las primeras dos décadas del siglo XXI.[30]

Además de las interpretaciones pacianas sobre México y el mexicano en ambos lados de la frontera, autores contemporáneos como Jorge G. Castañeda y Heriberto Yépez también han ensayado sobre el siempre escabroso tema de la mexicanidad transnacional.

Para Castañeda, por ejemplo, el mexicano representa una realidad social concreta que revela su individualismo y su falta de solidaridad para emprender proyectos modernizadores inherentes a las clases medias. El mexicoamericano, sin embargo, corrobora que la modernidad es alcanzable si se sujeta a instituciones democráticas equiparables a las que prevalecen en los Estados Unidos. El mexicano y sus diásporas que Castañeda propone, debe encarnar el prototipo de un ciudadano globalizado acorde a las reglas políticas y económicas de la modernidad a la manera estadounidense sobre las que Paz escribió en 1978.[31] Para el autor tijuanense, por el contrario, el mexicoamericano continúa recluido en la celda psíquica de su origen, en la *jaula* a la manera de Bartra, puesto que aún se identifica con el México de sus antepasados, pues se aferra al nacionalismo posrevolucionario, lo que convierte al mexicano en un ser convulso y explosivo. Para Yépez, la mexicanidad bajo estos parámetros es un absurdo, por lo que propone superarlo y construir un nuevo mexicano.[32]

La visión de Ramírez, más cercana a la Yépez, no obstante, entiende que un sector importante de mexicanos en los Estados Unidos, especialmente los de segunda generación, aún se identifican con los mitos nacionales emanados de la Revolución con los que crecieron sus padres, lo cual resulta desconcertante y anacrónico para los mexicanos de *adentro*: "What may seem curious is that as it happens to tourists in Mexico, when postMexicans visit the U.S., they're surprised at the amount of the old national culture still alive and doing well in the United States" (9). Un fenómeno similar ocurre con mexicanos y otros latinoamericanos que han emigrado a los Estados Unidos con fines académicos, los cuales tampoco comparten la mitología revolucionaria, en el caso de México, o narrativas identitarias nacionales de sus países de origen, para quienes su identidad se reafirma con su trabajo intelectual y creativo escrito en español. De acuerdo con Francisco Laguna-Correa,

> a closer look at these new Latino American authors writing in Spanish from/in the United States confirm that these de-territorialized and postnational literary

> imaginations irradiate from authors that at some point have been affiliated—as graduate students or faculty—with American Universities … who on the one hand write to readers located in their countries of origin, and on the other, are also attempting to reterritorialize themselves in the United States through the upward economic mobility apparently promised by the American academy.[33] (117)

Como se observa, el añejo debate sobre la *mexicanidad* que proliferó a partir de la segunda mitad del siglo XX, y que se creía superado con el auge del neoliberalismo en 1994, corrobora su vigencia, pero ya no desde un punto de enunciación local, como bien apunta Van Delden, sino transnacional ("El ensayo de identidad nacional" 84-86).[34] Así, el continuo flujo migratorio entre ambas fronteras contribuye, condenatoriamente, a la construcción de nuevas identidades y, por lo tanto, a su actualización y constante revisión.

**Conclusión**

Las interpretaciones que articuló Paz en ambos ensayos sobre la relación entre México y los Estados Unidos fetichizaron la materialidad biológica del mexicano y sus diásporas a través de la construcción de un mexicano arquetipo que no se corresponde con su condición transfronteriza y postnacional. El neoliberalismo que declararon los Estados Unidos como sinónimo de modernidad desde su consolidación en la década de los ochenta hasta su ocaso contemporáneo a través de un férreo conservadurismo económico, fue visto por Paz como el proyecto político más viable para el progreso económico de México y el resto de la región. Ante el hecho inevitable que significó la aceleración de la globalización mundial a partir del desmoronamiento del socialismo soviético, Paz apela, emulando a Bolívar y a Rodó, a la unidad del continente como única alternativa a través del restablecimiento de sus lazos hispánicos y su herencia cultural gestada durante la Colonia. De acuerdo con Paz:

> Lo mejor que hemos hecho los hispanoamericanos no lo hemos hecho en el dominio de la política y de la economía sino en el de la literatura y de las artes. Tenemos que alcanzar en la esfera de la ciencia y la técnica la excelencia que hemos conquistado, desde Rubén Darío, en la literatura. ("Globalización" 412).

A lo largo de su vasta obra ensayística, Paz insistió en la prominencia del poeta y su *otra voz* como el sujeto mediador capacitado para interpretar el devenir político y cultural de México y del continente.

El poeta apostó por la unidad y la reconciliación de las dos tradiciones políticas que han determinado la modernidad en Occidente: el liberalismo y el socialismo ("Poesía, mito, revolución" 449). La visión paciana, no obstante, no tomó en cuenta otras modernidades discordantes con el

eurocentrismo que ha determinado la hegemonía del liberalismo económico en Occidente.[35] La razón de esta aparente miopía consiste en que México y el resto de América Latina no pueden explicarse sin los Estados Unidos, no pueden concebirse, de acuerdo con Jorge Volpi, "sin su némesis, sin ese punto de referencia obligado que, casi de mala gana, mantiene buena parte del control sobre nuestros recursos y nuestras conciencias" (137).

En el caso de Estados Unidos, la identidad nacional tiende a construirse desde una biopolítica negativa que hace eco a la que, de acuerdo con Esposito, articuló el régimen Nazi: el Estado busca proteger el *bios*, la vida política de la nación, excluyendo o marginando ciertas formas de la *zoë*, vidas biológicas que no se ajustan a la narrativa nacional, como el migrante mexicano, por ejemplo, a quien se le reconoce como fuerza biológica de trabajo, pero se le niega una plena participación política y cultural. En contraste, aunque Paz articula desde una óptica romántica-iluminista un distanciamiento entre el cuerpo biológico y el político, no hay una separación tajante entre la *zoë* y el *bios*. Lo mítico y lo simbólico funcionan como mediaciones que integran ambas dimensiones: ambos *cuerpos* se entrelazan en rituales, narrativas y representaciones culturales. Por eso, el "ser mexicano" se articula en relatos donde la vida biológica (*zoë*) y la vida comunitaria/política (*bios*) forman parte de un mismo entramado identitario.

A la víspera de la tercera década del siglo XXI, las relaciones entre el coloso del norte y América Latina ya no pueden estar supeditadas solo al crimen organizado o a la violencia, a la incertidumbre política o a la dependencia económica, sino, sobre todo, a las disputas bélicas y conflictos geopolíticos globales que acontecen ante nuestros ojos. Bajo este contexto de crisis mundial y reajuste geopolítico, la tarea del mexicano y latinoamericano, tanto de adentro como de afuera, tal vez consista en re-enunciar sus identidades más allá de los límites impuestos por la materialización del deseo y las fronteras nacionales.

## Notas

[1] Véase Grenier, *Del arte a la política*, en especial el capítulo V "La otra voz" 157-75. Por otro lado, Blas Matamoro explica, con respecto a la relación entre poesía e historia en la ensayística paciana, que en todo poema existen dos tiempos: "el histórico y el mítico. Como mito, integra la historia, que es el recuento de anécdotas míticas, pero, como historia, integra cada circunstancia en que el recuento se da. Temporal y relativo, el hombre, sin embargo, está lanzado al absoluto. En este conflicto se inscribe el quehacer de la historia" (122).

[2] Véase Aguilar Mora, *La divina pareja*, en especial el capítulo I, "Nihilismo y su laberinto" 23-63.

[3] La teorización materialista que propone Breu está en deuda con las aproximaciones feministas de Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz y Anne Fausto-Sterling, así como en las reflexiones compiladas en *Material Feminisms* (7).

[4] Véanse el capítulo I, "The Enigma of Biopolitics" 13-44, y el capítulo II, "The Paradigm of Immunization 45-77, en *Bios: Biopolitics and Philosophy*.

[5] Para un estudio contemporáneo sobre las representaciones literarias y culturales de la violencia y el crimen organizado en la línea fronteriza entre México y los Estados Unidos, véase Estrada, *Fronteras de violencia en México y Estados Unidos*.

[6] Este ensayo también está recogido en el octavo volumen de las *Obras completas* de Octavio Paz publicadas por el Fondo de Cultura Económica en 1994. Aquí utilizo, no obstante, la versión recopilada en *Sueño en libertad*, antología de los escritos políticos del poeta que preparó Yvon Grenier para Seix Barral en 2001. Asimismo, otros ensayos pacianos con la temática México-Estados Unidos que aquí no se abordarán son "El espejo indiscreto" y "La mesa y el lecho". Véase Van Delden, "Mexico and the United States" 58-78, en *Reality in Movement*.

[7] Para un análisis panorámico del contexto político y social de las diferentes olas migratorias de mexicanos a los Estados Unidos a lo largo del siglo XX, véase *Between Two Worlds. Mexicans Inmmigrants in the United States* de David G. Gutiérrez.

[8] Para un estudio riguroso sobre los alcances políticos y culturales de la llamada "Cuarta Transformación", véase Bartra, *Regreso a la jaula: el fracaso de López Obrador*.

[9] Para un análisis informado sobre las presidencias de Luis Echeverría y José López Portillo, véase Aboites Aguilar 262-302.

[10] Véase la *Introducción a la biopolítca* de Thomas Lemke, en especial el capítulo III dedicado a Foucault 48-70.

[11] Véase *Madness and Civilization*, capítulo I "Stultifera Navis" 3-37.

[12] Véase *Immunitas*, capítulo IV "Biopolitics" 112-44.

[13] Desde la perspectiva del "giro decolonial", sin embargo, la vida desnuda (*bare* life) que articula Agamben ignora 400 años de historia colonial, puesto que se inicia con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto y no con el comercio de esclavizados africanos. Véase Mignolo, *Habitar la frontera*, en especial la sección III del capítulo 12 "La opción descolonial" 266-283.

[14] Véase Moraña, "Introducción. Heridas abiertas" 7-22.

[15] Ignacio Sánchez Prado advierte que Octavio Paz construye en su ensayística arquetipos históricos sustentados en el discurso mítico; es decir, propone una estética auspiciada por el Estado que alimenta las imágenes estereotipadas en detrimento de la historicidad en favor de una articulación existencialista (*Naciones intelectuales* 226).

[16] La determinante influencia del surrealismo en la obra paciana la resume Juan Malpartida de la siguiente manera: "si tuviera que escribir una 'vida paralela' de Paz, lo situaría a lado de André Breton, a pesar de que son muchas las cosas que los distancian, pero sin duda son más las que los unen. Breton fue más aventurero que el poeta mexicano y, en cierto sentido, fundador de una corriente artística y espiritual. Fue un lúcido ensayista y un poeta por momentos notable" (233).

[17] Véanse Cornejo Polar, *Escribir en el aire*; Habermas, "Modernity" 44-45.

[18] Véase Paz, "Poesía, mito, revolución" 439-49.

[19] Paz da la pauta de lo que debe entenderse por la tradición poética grecolatina: "La intercomunicación entre lectores de áreas diversas enriquece con sangre fresca y ojos nuevos a la tradición poética. Marx frecuentaba a Dante y Stendhal a Byron porque la comunicación entre las distintas minorías —unas amantes de la filosofía o las ciencias económicas, otras de la novela o la historia— era constante … Esta pluralidad de lectores de disciplinas diferentes, unidos por gustos y valores semejantes, es lo que se llama una tradición" (*La otra voz* 98).

[20] Véanse Aguilar Mora, *La divina pareja*; Santí, "Poesía e historia" 21-35; Carreño Medina, *El México ausente en Octavio*.

[21] Véase Mignolo, *Habitar la frontera*, en especial la sección I del capítulo 4 "Pensamiento descolonial y desoccidentalización" 81-102.

[22] Véase Santí, "Introducción" a *El laberinto de la soledad* 13-18.

[23] Dennis Gilbert también aborda el fenómeno migratorio de mexicanos hacia los Estados Unidos y los efectos de la implementación de políticas neoliberales. Su análisis se centra en la clase media y en su desarrollo desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de los años 2000. Gilbert muestra cómo la clase media, leal al PRI durante décadas, se siente defraudada por la falta de respuestas del régimen a crisis sociales, desastres naturales como el terremoto de 1985 o la coerción política. El giro del voto de la clase media en las elecciones del año 2000 a favor del PAN significó una demostración de descontento político que va más allá de lo material: se relaciona con expectativas de justicia,

representación, gobierno con eficacia, simbolismo democrático. Las políticas de mercado, privatizaciones, recortes del gasto público, apertura económica, desencanto institucional, etc., configurarían un régimen de gobierno que pondría en riesgo la seguridad financiera de la clase media. Véase Mexico's *Middle Class in the Neoliberal Era* (2007), de Dennis Gilbert.

[24] Véase Monsiváis, "La cultura de la frontera" 289-310.

[25] Véanse Monsiváis, "La cultura de la frontera" 289-310; Valenzuela Arce, "Mojados y chicanos" 203-212; Allatson, "Cholo/a" 66-67 y "Pocho/a, Pochismo" 192.

[26] Marco Thomas Bosshard entiende una *fantasmagoría* como un generador de homogeneidades que los Estados articulan para ocultar la heterogeneidad cultural y política de los pueblos en favor de un imaginario nacional que los deshumaniza, limitando su participación activa en los debates nacionales (85-212).

[27] De acuerdo con Blas Matamoro, Paz es un pensador "dialéctico, es decir, alguien que concibe el saber como un diálogo de opuestos que sólo se reúnen en un espacio momentáneo e ideal para generar nuevas búsquedas y (re)oposiciones" (115).

[28] Véanse Saldaña-Portillo, "Who's the Indian in Aztlán?" 402-22; Basave Benítez, *México mestizo*; Sánchez Prado, "El mestizaje en el corazón de la utopía" 381-404.

[29] Véase Carreño Medina, "El México indígena en dos cuentos de Octavio Paz" 951-62.

[30] Gabriel Bernal Granados explica que la modernidad "no llegó a México con el ferrocarril ni con la adaptación del modelo francés a muchos de nuestros usos y costumbres de finales del siglo XIX … En este sentido utópico, podemos decir que la modernidad arranca en el año de 1910 y no termina de cuajar nunca" (301).

[31] Véase Castañeda, *Mañana o pasado* 83-132.

[32] Véase Yépez, *La increíble hazaña de ser mexicano* 219-51.

[33] Para una aproximación detallada sobre la relación entre autores latinoamericanos escribiendo en español desde y sobre los Estados Unidos, véase Brescia y Estrada, *McCrack: McOndo, el Crack y los destinos de la literatura latinoamericana*.

[34] También véanse Corona, "A Clash of Civilizing Gestures" 252-77; Meléndrez, "Two Narratives of Memories Between Borders" 51-72.

[35] Para pensadores descoloniales como Enrique Dussel, no obstante, es posible pensar en una *Filosofía de la Liberación* desde América Latina, desde la periferia, "sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, sólo si se descubre otro discurso … Es decir, es necesario no sólo no ocultar sino partir de la dismetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí pensar todo lo pensado hasta ahora" (256).

**Bibliografía**

Aboites Aguilar. "El último tramo, 1929-2000". *Nueva historia mínima de México*. Segunda edición, El Colegio de México, 2005, 262-302.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Traducido por Daniel Heller-Roazen, Stanford UP, 1998.

Aguilar Mora, Jorge. *La divina pareja. Historia y mito: valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*. Segunda edición. Era, 1991.

Allatson, Paul. *Key Terms in Latino/a Cultural and Literary Studies*. Blackwell, 2007.

Bartra, Roger. "El tercer México de Octavio Paz". *Corrientes alternas. Antología de verso y prosa*. RAE/ASALE/AML, 2024, pp. 585-601.

---. Editor. "La condición postmexicana." *Anatomía del mexicano*. Segunda edición, Debolsillo, 2006, pp. 303-10.

---. *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. Océano, 1999.

---. *Regreso a la jaula: el fracaso de López Obrador*. Debate, 2021.

Basave Benítez, Agustín. *México Mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. FCE, 1992.

Bernal Granados, Gabriel. "Modernismo y modernidad en México". *Historia crítica de la poesía mexicana*. Coord. Rogelio Guedea. FCE / CNACULTA, 2015, pp. 283-307.

Bosshard, Marco Thomas. *La reterritorialización de lo humano: Una teoría de las vanguardias Americanas*. IILI, 2013.

Brescia, Pablo y Oswaldo Estrada. Editores. *McCack: McOndo, el Crack y los destinos de la literatura latinoamericana*. Albatros, 2018.

Breu, Christopher. *Insistence of the Material: Literature in the Age of Biopolitics*. University of Minnesota Press, 2014.

Carreño Medina, José Clemente. *El México ausente en Octavio Paz*. Iberoamericana/ Vervuert, 2020.

---. "El México indígena en dos cuentos de Octavio Paz." *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXXV, No 268. Julio-septiembre 2019, pp. 951-62.

Castañeda, Jorge G. *Mañana o pasado: El misterio de los mexicanos*. Traducido por Valeria Luiselli, Aguilar, 2011.

Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. CELACP, 2003.

Corona Ignacio. "A Clash of Civilization Gestures. Mexican Intellectuals Confront a Harvard Scholar." *Mexico Reading the United States*, editado por Linda Egan y Mary K. Long. Venderbilt UP, 2009, pp. 255-277.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. FCE, 2011.

Esposito, Roberto. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Traducido por Timothy Campbell, University of Minnesota Press, 2008.

---. *Immunitas. The Protection and Negation of Life*. Traducido por Zakiya Hanafi, Polity Press, 2013.

Estrada Oswaldo, editor. "Introducción. Nuevos muros y fronteras de violencia". *Fronteras de violencia en México y Estados Unidos*, Albatros, 2021, pp.14-24.

---. y Pablo Brescia. Editores. *McCack: McOndo, el Crack y los destinos de la literatura latinoamericana*. Albatros, 2018.

Foucault Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Traducido por Richard Howard, Vintage, 1965.

---. *The Birth of Biopolitics: Lectures At The Collège De France, 1978-79*, editado por Michael Senellart. Traducido por Graham Burchell, Palgrave Macmillan, 2008.

Gilbert, Dennis. *Mexico's Middle Class in the Neoliberal Era*. University of Arizona Press, 2007.

Ginway, M. Elizabeth. *The Body in Mexican and Brazilian Speculative Fiction. Cybors, Sexuality, and the Undead*. Vanderbilt UP, 2020.

Grenier, Yvon. *Del arte de la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*. Traducido por Ricardo Rubio, FCE, 2004.

---. Editor. *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Seix Barral, 2001.

Guedea, Rogelio. Coordinador. *Historia crítica de la poesía mexicana*. FCE/CONACULTA, 2015.

Gutiérrez, David G. Editor. *Between Two Worlds. Mexicans Inmmigrants in the United States*. Cuarta edición, A Scholarly Resources Inc., 2001.

Habermas, Jürgen. "Modernity: An Unfinished Project." Traducido por Nicholas Walker, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, editado por Maurizio Passerin D'Entrèves y Seyla Benhabib. MIT, 1997, pp. 39-55.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Harvard UP, 2000.

Janzen, Rebecca. "Embodiment Envy: Love, Sex, and Death in Pedro Ángel Palou's *Con la muerte en los puños*." *Mexican Literature in Theory*, editado por Ignacio M. Sánchez Prado, Bloomsbury, 2019, pp. 197-209.

Laguna-Correa, Francisco. "The Rise of *Latino* Americanism: Deterritorialization an Postnational Imagination in New *Latino* American Writers." *Contemporary U.S. Latinx Literature in Spanish*, editado por Amrita Das, Kathryn Quinn-Sánchez y Michele Shaul, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 113-125.

Lemus, Rafael. *Breve historia de nuestro neoliberalismo*. Debate, 2021.

Lemke, Thomas. *Introducción a la biopolítica*. Traducido por Lidia Tirado Zedillo, FCE, 2017.

Malpartida, Juan. "Un clásico moderno: *El arco y la lira*." *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, editado por Enrico Mario Santí. UNAM/Era, 2009, pp. 232-241.

Matamoro, Blas. "El ensayista Octavio Paz." *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, editado por Enrico Mario Santí, UNAM/Era, 2009, pp. 113-127.

Meléndrez, Cynthia. "Two Narratives of Memories Between Borders: The Flourishing of a Transnational Identity." *Contemporary U.S. Latinx Literature in Spanish*, editado por Amrita Das, Kathryn Quinn-Sánchez y Michele Shaul, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 51-72.

Mignolo, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad: (Antología, 1999-2014)*, editado por Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles. Bellaterra/CIDOB/UACJ, 2015.

Monsiváis, Carlos. "La cultura de la frontera." *Estudios fronterizos. Reunión de Universidades de México y Estados Unidos*, coordinado por Fco. Javier Romo G. y Michael Meyer, ANUEIES, 1981, pp. 289-310.

Moraña, Mabel. "Introducción. Heridas abiertas." *Heridas abiertas. Biopolítica y representación en América Latina*, editado por Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado, Iberoamericana/Vervuert, 2014, pp. 7-22.

Paz, Octavio. "Globalización." *Octavio Paz. Sueño en libertad. Escritos políticos*, editado por Yvon Grenier, Seix Barral, 2001, pp. 411-412.

---. *El laberinto de la soledad*. Undécima edición, editado por Enrico Mario Santí, Cátedra, 2003.

---. *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Seix Barral, 1990.

---. "Poesía, mito, revolución." *Octavio Paz. Sueño en libertad. Escritos políticos*, editado por Yvon Grenier, Seix Barral, 2001, pp. 439-449.

---. "Posiciones y contraposiciones: México y Estados Unidos." *Octavio Paz. Sueño en libertad. Escritos políticos*, editado por Yvon Grenier, Seix Barral, 2001, pp. 167-186.

Ramírez, Álvaro. *Postcards From A PostMexican*. Somos en Escrito Literary Foundation Press, 2020.

Rivera Garza, Cristina. *Dolerse. Textos de un país herido*, Surplus ediciones, 2011.

---. *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. Tusquets, 2013.

Saldaña-Portillo, Josefina. "Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón. *The Latin American Subaltern Studies Reader*, editado por Ileana Rodríguez, Duke UP, 2001, pp. 402-422.

Sánchez Prado, Ignacio M. "El mestizaje en el corazón de la utopía: La raza cósmica entre Aztlán y América Latina." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. 33. No 2. Invierno 2009, pp. 381-404.

---. Editor. *Mexican Literature in Theory*. Bloomsbury, 2019.

---. *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*. Purdue UP, 2009. Santí, Enrico Mario. Editor. *El laberinto de la soledad*. 11th edition, Cátedra, 2003.

---. Editor. *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, UNAM / Era, 2009.

---. "Poesía e historia". *Octavio Paz: entre poética y política*, editado por Anthony Stanton, El Colegio de México, 2009, pp. 21-35.

Valenzuela Arce, José Manuel. "Mojados y chicanos." *Mitos mexicanos*, coordinado por Enrique Florescano, Taurus, 2001, pp. 203-212.

Van Delden, Maarten, "El ensayo de identidad nacional mexicano en la época posnacional: mexicanidad y posmexicanidad en Jorge Castañeda y Heriberto Yépez." *Anales de la Literatura Hispanoamericana*. Vol. 46. 2017, pp. 75-87.

---. *Reality in Movement. Octavio Paz as Essayist and Public Intellectual*. Vanderbilt UP, 2021.

Volpi, Jorge. *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. Debate, 2009.

Wasser, Audrey. *The Work of Difference. Modernism, Romanticism, and the Production of Literary Form*. Fordham UP, 2016.

Yépez, Heriberto. *La increíble hazaña de ser mexicano*. Planeta/BOOKET, 2010.