



IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas  
de Puebla A.C.

ISSN: 1870-2147

revista.ius@hotmail.com

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.  
México

Maldonado, Miguel

MEXI - CANOS. CULTURA MEXICANA Y POSMODERNIDAD

IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 25, 2010, pp. 236-246

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.

Puebla, México

*El presente ensayo, de la autoría de Miguel MALDONADO, relaciona el pensamiento posmoderno de Michel MAFFESOLI para estudiar un postulado recurrente de la cultura mexicana: el pelado. El texto desarrolla, así, la idea de una cultura anfibia para mostrar la condición ambigua del espíritu mexicano. La posmodernidad y la mexicanidad, a decir del autor, encuentran su punto de contacto en el reconocimiento ¡felizmente! de los valores premodernos.*

\* \* \*

*The present essay, authored by Miguel MALDONADO, relates the postmodern thinking of Michel MAFFESOLI to study a recurring assumption of Mexican culture: El Pelado. The text develops, the idea of a amphibian culture to show the ambiguous status of the Mexican spirit. Post-modernism and the Mexican, to say the author, finds their point of contact in the happily! recognition of the pre-modern values.*

\* \* \*

Mexi - canos.  
Cultura mexicana  
y posmodernidad /  
Mexi - Canos.  
Mexican culture  
and post-modernity

Miguel Maldonado\*

Introducción

Alentando este ensayo dos ideas. Una se refiere a la noción de posmodernidad y la otra a un postulado de la cultura mexicana; aunque parecieran posturas distintas, están íntimamente ligadas. La primera, siguiendo la descripción de las socialidades posmodernas de Michel MAFFESOLI, muestra que la

posmodernidad no es otra cosa sino el regreso de los valores premodernos; la segunda señala que la cultura mexicana nunca ha sido moderna; ha mantenido rasgos premodernos. Como se puede observar, las dos ideas coinciden: ambas sostienen la existencia de cualidades premodernas. MAFFESOLI concibe la posmodernidad como sigue: “no es otra cosa que la eclosión de los gérmenes premodernos que, tras el largo sueño de la modernidad, retoman nuevo vigor” (Maffesoli, 1997: 53). La segunda es descrita por Roger BARTRA en su estudio sobre las prácticas discursivas de la identidad mexicana, *La jaula de la melancolía* (2006: 126): “El *pelado* es la metáfora perfecta que hacía falta: es el campesino de la ciudad, que ha perdido su inocencia original pero no es todavía un ser fáustico. Ha perdido sus tierras pero todavía no gana la fábrica: entre dos aguas, vive la tragedia del fin del mundo agrario y del inicio de

\* Coordinador del taller de poesía y edición en la Casa del Escritor de Puebla.  
(maldonado.miguelangel@hotmail.com).

la civilización industrial. Esta imagen de una cultura anfibia [...] tiene el atractivo adicional de permitirle al mexicano asomarse al abismo del drama existencial y sentir el vértigo de la modernidad”.

El vértigo, como se sabe, es el miedo al vacío, temor por dar un paso más; es instalarse en la indecisión. Éste no sólo es un rasgo del “pelado”, también el arte prehispánico y el barroco del Virreinato padecieron *horror vacui*, ambos lo resolvieron en la profusión de su arte. En las crónicas de la conquista abundan las descripciones de la exuberancia de los espacios aztecas. Por citar un ejemplo, el capitán Hernán CORTÉS describe su entrada a Tenochtitlán (2008: 17-8):

“Hay también cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre; la más principal es más alta que la iglesia mayor de Sevilla. Son tan bien labradas, así de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte, porque toda la cantería de dentro de las capillas donde tienen los ídolos es de imaginería y zaquizamies, y el maderamiento es todo de mazonería y muy picado de cosas y monstruos y otras figuras y labores”.

Acaso el vértigo azteca y el barroco, resuelto en la exuberancia, no se refiere a una cultura estanca, indispuesta a avanzar y progresar, que prefiere dar la vuelta sobre sí misma. En este sentido, el pliegue barroco y la figura azteca de la serpiente mordiendo la cola, sin pensarlo mucho, nos remiten a la idea del eterno retorno, negarse a dar el paso; si se avanza es para circunna-

vegar, jamás para romper las marras de su imaginación y sus ideas. Ensimismamiento parecido a las capas que cada tanto recubrían las pirámides prehispánicas y los rebuscados pliegues sobre pliegues de la plástica barroca.

El pelado, estereotipo del mexicano que encarna lo que BARTRA llama la “cultura anfibia”, con un pie en la premodernidad rural y la punta del otro rozando la modernidad, fue descrito en 1934 de manera curiosa por Samuel RAMOS: en la lista de ocho puntos, aparece en primer lugar su característica de “dos caras”: “I. El ‘pelado’ tiene dos personalidades: una real, otra ficticia. II. La personalidad real queda oculta por esta última” (Ramos, 2003: 56). Desde los aztecas, que realmente nunca se sintieron dueños de su realidad: la tierra a la que habían llegado, después de un largo peregrinaje, siempre la consideraron prestada, y su imperio se ejercía bajo el signo trágico de ser y no ser los verdaderos dueños; pasando por la Colonia, donde indios y españoles sabían que uno y otro se habían convertido en lo que Bolívar llamó “una raza intermedia”, ya no eran totalmente indios ni totalmente españoles; hasta nuestros días, el mexicano ha sido pensado e imaginado como un ser ambiguo, ya sea que se acuse de inacabado (ser en parte moderno y premoderno), o que se vea a sí mismo como un espíritu lleno de contradicciones. Esta cualidad se ha definido de diversas maneras y se encuentra en distintos niveles de la realidad. La cosmogonía azteca tiene por Dios creador del universo y del mundo a Omēteotl, Dios de la dualidad, habitante del Omecayaca: lugar de la duali-

dad; a diferencia de otras religiones, los opuestos conviven en una sola deidad. Esta dualidad no se queda en el terreno divino: Quetzalcóatl, gran sabio de aquellos tiempos —y por extensión los hombres— son Ometecutli, señores de la dualidad (Séjourné, 2004: 217-22).

Dos fenómenos actuales ilustran estas concepciones, uno de larga carrera y otro de reciente aparición; uno se refiere a la simulación mexicana: la coexistencia de dos realidades contradictorias, la legal y la real; lo que se hace no es lo que se legisla. Los mexicanos no caminan al pie de la letra de la ley. Carlos FUENTES encuentra sus orígenes en el incumplimiento a las Leyes de Indias en la América española; esta ley concedía ciertas prerrogativas a los indios: “En la aplicación misma de las normas protectoras privaba la consigna burocrática hispana: ‘la ley se obedece, pero no se cumple’. Desde entonces, nuestro problema es hacer que coincidan el enunciado y la práctica” (Fuentes, 1971: 126). El otro se refiere al estado político actual de México que, como resultado de las competidas elecciones presidenciales de 2006, ahora cuenta con un presidente que se ha autonombrado legítimo, Andrés Manuel López Obrador, y con otro legal, Felipe Calderón. La realidad política actual corrobora no el conflicto entre lo legal y lo real como el conflicto íntimo, la patria íntima, parafraseando al poeta LÓPEZ VELARDE, quien intuyó la riqueza polifacética de este “espíritu intermedio”: “Castellana y morisca, rayada de azteca [...] espíritu intermedio, tripartito, en el cual se en-

cierran todos los sabores” (1986: 283). Quizá no sean dos realidades, o las tres de VELARDE, no hay cifra que valga; es sólo esta intimidad poliédrica encarnada en su historia y en sus ingeniosas creaciones: la figura del ídolo popular de la lucha libre, “El Mil Máscaras”; el *Bal masqué* barroco, el hombre-águila y el hombre-jaguar aztecas, los mil usos callejeros, y cualquier otra mancha que se quiera agregar al jaguar.

Sobre la “cultura anfibia”, diversos pensadores de nuestros días propugnan porque se considere la pluralidad de elementos que encarnan lo social y lo humano, a veces contradictorios, a veces imaginarios —aunque no por ello menos importantes—. El filósofo alemán Peter SLOTERDIJK arremete contra la tradición moderna de estudiar al hombre como un ser monoelemental, hecho a la medida de una sola realidad (2004: 329):

“Mi trabajo tiende a desarrollar una antropología anfibia. Tengo interés en demostrar que los hombres no son seres monoelementales. Y hay que decir que casi toda la antropología existente hasta la fecha padece de esta unilateralidad monoelemental. Nos interpretan como criaturas que en última instancia sólo son capaces de existir en un elemento, en tierra firme, sólo en lo que llamamos lo real”.

En su teoría de la complejidad, Edgar MORIN defiende la unidad de la ciencia y el valor de lo incierto, lo ambiguo y contradictorio; su postura no se aleja a la de la correspondencia universal: “L’unité de la science respecte physique, biologie, anthropologie, mais brise le physi-

cisme, le biologisme, l'anthropologisme [...] Porter le regard là où il s'agit précisément de regarder aujourd'hui, vers l'incertain, l'ambigu, le contradictoire" (2000: 69).

Por su parte, Michel MAFFESOLI no sólo resalta la importancia del mundo imaginario, en contrapartida de lo "real" —el universo imaginal que también es el hombre, casi siempre intangible, viscoso y ajeno a tierra firme—, también señala el carácter plural de la persona (2003: 115): "Le 'pluriel' dans l'humaine nature est une réalité empirique d'antique mémoire".

Sobre esta pluralidad del ser, viene a cuento recordar que Octavio PAZ inicia *El laberinto de la soledad* (1998c: 45) con un epígrafe sobre la "esencial heterogeneidad del ser". Lo interesante no es que inicie este libro con el tema de la diversidad de lo uno; lo verdaderamente llamativo es la manera en que inicia: usando un epígrafe de Antonio MACHADO, quien a su vez (Machado) lo suscribe a nombre de uno de sus heterónimos: Abel Martín, cuya vida fue descrita brevemente por uno de sus discípulos, Juan de Mairena, que no es sino otro de los heterónimos de Machado (1960: 189). Como se ve, la imbricación de personajes es abrumadora. PAZ inicia una de sus grandes obras con una cita de Antonio MACHADO reflexionando sobre la otredad y, simultáneamente, quien reflexiona es un otro ajeno a Antonio Machado: Abel Martín, quien a su vez es citado por alguien no menos ficticio: Juan de Mairena. Pero todos ellos, que no son sino uno, creen "en lo otro: en 'La esencial

heterogeneidad del ser', como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno", reza el epígrafe.

Además de las dos ideas complementarias, existe en el fondo otra tesis que las fundamenta o catapulta: no son pocos los pensadores que han indicado que a lo largo de la historia han existido únicamente dos corrientes de pensamiento: la primera se organiza en torno a la razón, como el periodo clásico, la Ilustración o la modernidad; y la segunda hunde sus raíces en los afectos, como el manierismo, el barroco, el romanticismo y, hoy día, la posmodernidad. Tampoco escasean los autores que, continuando esta lógica, consideran que nuestra época es un regreso a los valores del barroco; es decir, el resurgimiento de las emociones, del espíritu lúdico y de la *coincidentia oppositorum*. Dando un paso adelante, Michel MAFFESOLI ha dado, tentativamente y continuando las ideas de Eugène d'ORS, nombre y apellido a nuestra época: barroca posmoderna (*Barocchus post-modernus*; Maffesoli, 1990: 154):

"Et ainsi poursuivre l'intuition d'E. d'Ors qui voyait dans le baroque 'un genre commun a des séries variées d'événements historiques, plus ou moins éloignés chronologiquement'. A l'image du genre félin qui a diverses espèces (*Felix leo*, *Felix tigris*, *Felix catus*...), il donne au genre *Barocchus* une série d'espèces (*buddhicus*, *rococo*, *romanticus*, *vulgaris*...). Pourquoi ne pas continuer la liste, et se demander si n'est pas en train de naître un *Barocchus post-modernus*, aux contours théoriques encore indéterminés, mais dont les mul-

tiples manifestations n'échappent pas à l'observateur averti”.

Acaso vale la pena recordar, a fin de reforzar la idea de un México inclinado hacia el espíritu barroco, que la España que nos colonizó gozaba en aquel entonces la saludable edad de oro del barroco, el cual penetró con asombrosa rapidez en México. Algunos estudiosos de la Colonia señalan que la súbita expansión de la estética barroca en tierra mexicana se debió a la disposición de la cosmogonía azteca, la cual compartía ciertas afinidades con el barroco español, facilitando así el *ars combinatoria* del sincretismo mexicano. El origen sincrético de México se acompasa, en nuestros días, con la tendencia sincrética de las socialidades posmodernas: a un tiempo se puede practicar yoga, creer en la astrología y ser un devoto católico que adora a la Santa Muerte.

Por demás, la metáfora del “género felino [*felix*]” lleva a otra: el jaguar prehispánico (*océlotl*) y el tigre occidental son símbolos cargados de fuerza emotiva: uno bajo el signo angustioso de la guerra, enfrentándose a su contrario, el águila (*cuauhtli*); y el otro, como cuentan los bestiarios medievales (Malaxecheverría, 1999: 9), embelezado en la imagen de sí mismo: la única manera de escapar del tigre es arrojándole espejos; la bestia suspende abruptamente el ataque para contemplar el reflejo de sus oros. Este espejo bien podría simbolizar los ritos hedonistas de la actualidad y recuerda la anécdota de los indios mexicanos dispuestos a intercambiar oros a cambio de espejos.

Sobre el hedonismo, MAFFESOLI señala que hoy día, al haber cambiado la manera en que concebimos el tiempo, cambió también el modo de vivirlo: “D'un côté, l'accentuation du présent dans la triade temporelle. Présentéisme qui va s'exprimer dans l'hédonisme, dans l'exacerbation de l'émotionnel et du sensible” (2003: 65).

Esta acentuación del instante presente, vecina del “instante eterno” de los poetas románticos, se vigorizó en la era moderna con la angustia existencial que generó el desarrollo armamentista: la tecnología nuclear y la Guerra Fría volvieron posible que el mundo se acabara en cualquier momento; el presente se volvió el único tiempo habitable; tendría que vivirse al máximo, que la muerte nos sorprendiera bailando. Hoy día, las cosas han cambiado, pero el fondo, o la forma, sigue siendo el mismo: ya no es la guerra nuclear la gran amenaza, lo es el cambio climático: estamos acabando con el planeta; no queda sino vivir intensamente y a la vez salvarlo. Todas las prácticas de salvamento son aventuras hechas para corsarios y bucaneros; vividores, todos ellos, del instante. El goce hedonista y la épica del rescate son la materia de nuestros días; y su elemento es la tragedia: el fin del mundo y el fin de este instante son lo mismo, ambos son irreparables. Estas últimas líneas parecieran estar describiendo las creencias prehispánicas: el Sol, durante la noche, sorteaba una lucha a muerte con la oscuridad, y aunque salía victorioso al alba, podía perder la contienda en una cruenta madrugada y nunca más habría otro amanecer (Séjourné, 2004). Esta

angustia diaria del fin de los tiempos no sólo creó un sistema de ritos para que el Sol saliera a Oriente; significó también vivir y aprovechar el instante presente.

Dato curioso es, ya que se toca el tema del resurgimiento de las emociones, que dos libros fundamentales sobre el tema de lo mexicano: *El laberinto de la soledad* y *La jaula de la melancolía*, contengan en su título palabras que se refieren a estados de ánimo verdaderamente emotivos: la soledad, de Octavio PAZ (1998c), y la melancolía, de Roger BARTRA (2006). La coincidencia no se detiene allí; ambos matizan esta emoción con topónimos no menos conmovedores: el laberinto de PAZ y la jaula de BARTRA. Estos espacios de fuerte carga emotiva, ¡clausrofógica!, potenciada además por los estados de ánimo que los acompañan, nos recuerdan las cualidades de la estética barroca: espacios cargados de emoción.

En los inicios de la Colonia, España ocupaba el papel contestatario frente al movimiento de reforma; es decir, era la opositora del movimiento moderno, al menos en lo que toca a las estructuras eclesásticas. Contra el protestantismo industrial y liberal de la reforma surge la contrarreforma ibérica, feudal y católica. México no sólo es colonizado por un país de profunda raigambre barroca, sino por el opositor por antonomasia a la modernidad. Los orígenes antimodernos del México actual, y el sincretismo barroco de aquella época —enarbolando las emociones y la coincidencia de los contrarios—, nos colocan, siguiendo los conceptos de posmodernidad de MAFFESOLI, paradójicamente como una

cultura de origen posmoderno. Si México vive una actualidad posmoderna, ésta es tan joven como antigua. La figura del último emperador azteca, Cuauhtémoc [joven abuelo], es reveladora.

El arquetipo del infante eterno brinca bailando la “danza de los viejitos” purépechas en Michoacán; y las socialidades mexicanas, rejuvenecidas, son también jóvenes mexi - canas. El niño eterno, según Carl Gustav JUNG, es la imagen de un ser intermedio: es inocente y sabio, débil y mágico, varón y mujer, inicial y final (2002: 139-69). JUNG refiere que las sociedades modernas, al reforzar la idea del progreso, tienen como respuesta en contrario el surgimiento inconsciente del niño perpetuo, desorganizado y juguetón (2002: 161). Quizá en México, las exigencias de la modernidad dieron un nuevo vigor al niño-abuelo, al “ser intermedio” del imaginario mexicano. Malestar de anfibiación que se concentra en la figura mítica y real del ajolote, la salamandra trunca.

En la cultura mexicana, del pensamiento azteca a nuestros días, el ajolote representa el universo de las dualidades. Las cualidades biológicas del *axolotl*, al ser un animal que no completa su metamorfosis de salamandra y además puede reproducirse en estado larvario (como si fuese un niño adulto), lo han convertido en un surtidor de símbolos. Su significado etimológico proviene del náhuatl: *atl*, agua, y *Xólotl*, Dios y personaje mitológico; *Ambystoma mexicanum* es su nombre científico (Montemayor, 2008: 23). El uso doble de *Xólotl*, como nombre común y como Dios, potencia sus significados. La deidad *Xólotl* “es una

de las formas de Quetzalcóatl. Dios de los gemelos, de las mazorcas y de las plantas dobles; deidad del planeta Venus, que es al mismo tiempo estrella de la mañana y estrella de la tarde. Mensajero de los dioses, penetra en el infierno de Mictlan” (Soustelle, 2004:180). En su acepción como nombre común, sus significados tampoco guardan medida: arrugar, transformar, jugar (esta última acepción sigue vigente en el norte de Puebla), gemelo, joven, viejo arrugado, loco, demonio, latoso, bebé (Montemayor, 2008: 80). La biología del ajolote y la etimología de Xólotl son la metáfora del mexicano múltiple e inacabado; también la de un México que a punto de llegar no llega. Qué mejor, la posmodernidad nos ha dado la razón: no hay adónde llegar, se acabó la idea del progreso.

El ajolote no sólo ha seducido a propios; su gracia natural trasciende la cultura mexicana. Como escribe Salvador ELIZONDO en “*Ambystoma Trigrinum*”, los ajolotes “ilustran una teoría radical, inquietante, garrafal, acerca de la naturaleza de la vida” (2000: 19). El filósofo italiano Giorgio AGAMBEN ha tomado como ejemplo al habitante de los lagos de México para mostrar que la especie humana, como este animal lacustre, es otra rara excepción de metamorfosis trunca. El hombre, siguiendo a AGAMBEN, quizá se quedó a la mitad de su gestación; y al ser un niño eterno que no desarrolló cabello en todo el cuerpo, ni cola, parecido a los primates en estado embrionario, conserva la creatividad y el ingenio del infante (1995: 97); esto

permitió el desarrollo de las culturas; el infante eterno provocó que las culturas no fuesen eternas, sino móviles y cambiantes a través del ingenio —gracia que, por cierto, era la más valorada en la época barroca—. No es casualidad, siguiendo a AGAMBEN, que el lenguaje esté relacionado con la infancia, pues en la etapa adulta no se puede aprender a hablar: “It is now supposed that the man did not evolve from individual adults but from the young of a primate which, like the axolotl, had prematurely acquired the capacity for reproduction” (1995: 96). Para MAFFESOLI, las socialidades también se conducen como un cuerpo y, como tal, son igual de complejas, tocadas también por las vicisitudes de la edad: “La juventud puede también atañer a cierto momento de las civilizaciones. Así, podemos decir que la aventura, el deseo de evasión, la inquietud por la excepción pueden, en ciertas épocas, volverse características esenciales de la sociedad” (2005: 147).

Quizá sea oportuno, antes de entrar en materia, ir más lejos aún y relacionar la figura dual del ajolote con algunas características de la sensibilidad barroca: el pliegue y la unión de los contrarios. Gilles DELEUZE muestra que el pliegue, barroco por excelencia, denota la idea de complejidad, dobleces sobre dobleces; señalando el carácter ascendente y descendente, figura intrincada donde los contrarios conviven (Deleuze, 1988: 17). El ajolote, signo de lo ambiguo y lo arrugado (este último significado sigue vivo en algunas regiones de altiplano mexica-

no), encarna la unión de los contrarios; como Dios, tiene la gracia de descender al mundo subterráneo, y ascender del mismo; como sustantivo común, es niño y viejo. En este sentido, las culturas que ponderan el pliegue y lo arrugado son, como lo señalan los estetas, culturas de lo contradictorio y lo complejo. Así, el barroco que llegó a México contaba ya con un aliado: la cosmogonía sintetizada en la figura del *Ambystoma Trigrinum*.

Sobre el sincretismo cultural entre México y España, se sabe que fue facilitado por sorprendentes coincidencias. Entre ellas: la creencia en un Dios que se sacrifica por los hombres: el quinto sol azteca (Nahui Ollin Tonatiuh) y el Jesús cristiano; la vida de Quetzalcóatl: Dios que, como Cristo, muere y resucita; la leyenda azteca sobre la inminente llegada de hombres blancos que, tarde que temprano, arrebatarían el poder. Las coincidencias simbólicas no son menos sorprendentes: la cruz azteca, que los frailes del siglo XVI confundieron como el signo de un cristianismo arcaico. Este símbolo cruciforme, o quintero, como se ha dado a llamar, tiene distintas interpretaciones: lo vinculan con Venus, con el sacrificio y, la más común, con los cuatro puntos del universo (Matos, 2004: 70).

Sirva de muestra esta dificultad interpretativa, o más bien esta riqueza de sentidos, para pensar que por mucho que las distintas afinidades facilitaron el sincretismo, es cierto que ambas culturas eran por sí mismas sincréticas: su expresión alegórica o emblemática, expuesta en sus diversas artes, habla de

civilizaciones complejas donde sus signos son un conjunto de relaciones y un universo de significados. Los emblemas y las alegorías tienen como principal característica aglutinar diversos sentidos, rasgo que colinda con la naturaleza del sincretismo. Michel MAFFESOLI considera que la posmodernidad, igual que la época antigua, tiene rasgos eminentemente sincréticos. Como ejemplo cita el conjunto de creencias que una persona puede practicar a un tiempo, por muy disímiles que parezcan: yoga, astrología, supersticiones, esoterismo, New Age, Zen, etcétera (2003: 34). Este sincretismo se apoya en la religiosidad pagana de la vida cotidiana; puede verse como un regreso a su origen etimológico, *religere*: re-ligar, relacionar grupos y creencias; la congregación ya no es un asunto meramente eclesiástico: la relaciones religiosas se han paganizado. Refiriéndose al mimetismo tribal, MAFFESOLI describe: “il (re) valorise les communions de tous ordres: fêtes, musique, sport, effervescences diverses. Et rappelle que la religiosité est indispensables dès qu’il est question de penser et de vivre la relation sociale” (2007: 182). Con espíritu visionario, el escritor mexicano Gabriel ZAID augura para este milenio el resurgimiento de un cristianismo que la modernidad intentó anular en pos del saber del hombre moderno. Matizando esta idea, puede decirse que en la posmodernidad la sensibilidad religiosa se superpone a la razón moderna. Zaid lo explica con el siguiente retruécano: “De la modernidad poscristiana puede surgir un cristianismo posmoderno” (2004: 300). Si sustituimos “cristianismo” por

el genérico “religiosidad” entraríamos de lleno a terreno maffesoliano: la posmodernidad tiene una fuerte carga religiosa, sea pagana o clerical.

Para concluir esta parte introductoria, resta señalar el punto de quiebre de la modernidad. Siguiendo a MAFFESOLI, fueron los excesos de la razón y el orden los que detonaron el nacimiento de otro tipo de sensibilidad. Encuentro una bella coincidencia entre los versos de Sor Juana Inés de la CRUZ y la explicación de MAFFESOLI sobre los tiempos efervescentes en que vivimos. Una poetisa barroca y un pensador posmoderno se saludan desde la verdura de los tiempos. Ambos coinciden en que los excesos de la razón, *la saturation*, indigestan la vida en sociedad y nos devuelven, por venganza o por mero acto reflejo, al *homo demens*: “c’est certainement la fatigue d’une vie trop mécanique qui engendre les multiples manifestations d’une ‘Raison autre’ [es ciertamente la fatiga de una vida demasiado mecánica lo que engendra las múltiples manifestaciones de una ‘razón otra’]” (Maffesoli, 1990: 163) y “no hay razón para nada,/ de haber razón para tanto” (Sor Juana, 1997: 6). Estos ecos de Sor Juana Inés de la Cruz en la obra de MAFFESOLI nos recuerdan el eco como recurso literario en la poesía barroca, roca que no se ha sedimentado hasta nuestros días.

Hace algunos años, el pensador más contemporáneo de la escuela de Frankfurt, Ulrich BECK, se refería a la brasilización de Occidente en relación con la inestabilidad de las relaciones laborales (Beck, 2000); por qué no, latinoamericanos al fin, hablar de la mexicanización

del mundo en relación con la coincidencia posmodernidad/mexicanidad.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1995), *The Idea of Prose*, Nueva York, State University of New York Press.
- Argullol, Rafael (2007), *El fin del mundo como obra de arte. Un relato occidental*, Barcelona, Acantilado.
- Aristóteles (1999), *Poética*, Madrid, Gredos.
- Barthes, Roland (1970), *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil.
- Bartra, Roger (2006), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Bolsillo.
- Baudrillard, Jean (2005), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- \_\_\_\_\_ (2004), *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2003), *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Œuvre complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama.
- Bauman, Zygmunt (2006), *En busca de la política*, México, FCE.
- Beck, Ulrich (2000), *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Bergson, Henri (2007), *Durée et simultanéité*, Paris, PUF.
- Cortés, Hernán (2008), *La gran Tenochtitlan*, México, UNAM.
- Cruz, Sor Juana Inés de la (1997), *Lírica personal I. Obras completas*, México, FCE, vol. 18.
- Deleuze, Gilles (1988), *Le plis*, Paris, Minuit.

- Einstein, Albert (2006), *Relativity. The Special and the General Theory*, USA, Penguin Group.
- Elizondo, Salvador (2000), *El grafógrafo*, México, FCE.
- Empédocles de Agrigento (2005), *Los filósofos presocráticos II*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- Flores y Escalante, Jesús (2006), *Morralla del calor mexicano*, México, Asociación Mexicana de Estudios Fonográficos.
- Foucault, Michel (2001), "Des espaces autres", *Dits et écrits, II, 1976-1988*, París, Quarto Gallimard.
- Fuentes, Carlos (1998), *Nuevo tiempo mexicano*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz.
- \_\_\_\_\_ (1971), *Tiempo mexicano*, México, Cuadernos Joaquín Mortiz.
- Gorostiza, José (2001), *Muerte sin fin*, México, UNAM.
- Habermas, Jürgen (1986), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- Huehuetlahtolli. *Testimonios de la antigua palabra* (1988), México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.
- Jung, Carl Gustav (2002), *Obra completa*, Madrid, Trotta, vol. 9/1.
- Kundera, Milan (1998), *La lentueur*, París, Folio.
- Lafaye, Jacques (2002), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, FCE.
- Lyotard, Jean-François (1986), *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (1984), *La condición posmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Machado, Antonio, *Nuevas canciones y de un cancionero apócrifo*, Madrid, Clásicos Castilla.
- Maffesoli, Michel (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, París, La Table Ronde.
- \_\_\_\_\_ (2007b), *Posmodernidad*, México, UDLA.
- \_\_\_\_\_ (2005), *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, París, La Table Ronde.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Notes sur la postmodernité, Le lieu fait lien*, París, Éditions du Félin-Institut du Monde Arabe.
- \_\_\_\_\_ (1998), *La conquête du présent*, París, Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997a), *Le mystère de la conjonction*, París, Fata Morgana.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Au creux des apparences, Pour une éthique de l'esthétique*, París, Plon.
- \_\_\_\_\_ (1985), *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie comprehensive*, París, Librairie des méridiens.
- Malaxecheverría, Ignacio (1999), *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela.
- Marcuse, Herbert (1973), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz.
- Matos, Eduardo y Solís, Felipe (2004), *El calendario azteca y otros monumentos solares*, México, CONACULTA.
- Mies, Van der Rohe, *Mies habla*, disponible en: <http://legislaciones.iespana.es/habla.htm>.
- Monsiváis, Carlos (2001), *Entrada libre. Crónica de la sociedad que se organiza*, México, ERA.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Los rituales del caos*, México, ERA.

- \_\_\_\_\_ (1998), "Adonde yo soy tú somos nosotros", *La Jornada*, "La jornada semanal", México, 26 de abril.
- Montemayor, Carlos (2008), *Diccionario del náhuatl. En el español de México*, México, UNAM.
- Morin, Edgar (2001), *L'identité humaine*, París, Seuil.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Introduction à la pensée complexe*, París, ESF éditeur.
- Paz, Octavio (2004), "Obra poética II (1969-1998)", *Obras completas*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1998a), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. Obras completas*, México, FCE, vol. 5.
- \_\_\_\_\_ (1998b), *Ideas y costumbres I. La letra y el cetro. Obras completas*, México, FCE, vol. 9.
- \_\_\_\_\_ (1998c), *El peregrino en su patria. Historia y política de México. Obras Completas*, México, FCE, vol. 8.
- \_\_\_\_\_ (1997), "Obra poética I (1935-1970)", *Obras completas*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1995), *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas*, México, FCE, vol. 1.
- Platón (2003), *Diálogos IV. República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- Portilla, Jorge (1997), *La fenomenología del relajo*, México, FCE.
- Ramos, Samuel (2003), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe.
- Reyes, Alfonso (1997), *Obras completas*, México, FCE, vol. XI.
- Ricoeur, Paul (2000), *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- Séjourné, Laurette (2004), *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México, Siglo XXI.
- Sloterdijk, Peter (2004), *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela.
- Soustelle, Jacques (2004), *El universo de los aztecas*, México, FCE.
- Touraine, Alain (1999), *Crítica de la modernidad*, Argentina, FCE.
- Vargas, Javier (2006), *Las dos ciudades de Juan Ruiz de Alarcón*, México, Universidad de las Américas, Puebla.
- Vasconcelos, José (1958), "La raza cósmica", *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos, t. II.
- Villaurrutia, X. (2006), *Obras*, México, FCE.
- Weber, Max (1974), *Historia económica general*, México, FCE.
- Wordsworth, William (2005), *Prólogo a las baladas líricas*, México, UNAM.
- Zaid, Gabriel (2004), *Ensayos sobre poesía. Obras de Gabriel Zaid*, México, Colegio Nacional.

\* \* \*