



ISSN: 1886-8452
Vol. 3 Número 10, junio 2011
<http://www.eumed.net/rev/tecsistecatli/index.htm>

PODER, FAMILIA Y ARCAISMOS EN MEXICO Y AMERICA LATINA: REFLEXIONES DESDE EL ORIGEN

Dr. Marcos Cueva Perus

Investigador Titular, Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México
marcoscuvaperus@yahoo.com.mx

RESUMEN: Este artículo se propone mostrar la actualidad, en México y de manera general en América Latina, de algunas representaciones de poder heredadas del periodo colonial y de la metrópoli, y que se forman hasta hoy con frecuencia dentro del núcleo familiar. En las colonias primero y luego en las antiguas colonias, el sistema de negociación de poder es más “móvil” de lo que sugiere una crítica al machismo. Al mismo tiempo, es más duro en la periferia porque lo que está en juego no es nada más el estatus o el lugar jerárquico, sino también el lugar del ser humano como tal. En esta medida, la negociación de poder, dentro de la familia y fuera de ella, suele instrumentalizar arcaísmos psicológicos, en particular el temor al desamparo, sin la compensación de la autoridad. La herencia descrita conserva mucho de su actualidad en tiempos de regresión a los arcaísmos.

ABSTRACT: This paper shows how currently in Mexico and Latin America in general, are present some representations of power inherited from the colonial period and the metropolis, which often form within the family. In the colonies first and then in the former colonies, the “trading” of power is more "mobile" that what is suggested in a critique of machismo. At the same time, the “system” is harder on the periphery because what is at stake is not just the status or location hierarchy, but also the place of human beings as such. To that extent, the negotiation of power within the family and outside, usually instrumentalize psychological archaisms, including fear of abandonment, without compensation from the authority. Inheritance described retains much of its relevance in times of regression to the archaic.

Palabras clave: poder-sociedad-autoridad-Colonia-Humanidad-arcaísmos
Keywords: power-society-authority-Colony-Humanity-archaisms

Introducción

Este artículo reflexiona sobre un tema que no ha sido muy abordado en las ciencias sociales: el de las características *generales* históricas de las *representaciones* de aquellas relaciones de poder que toman cuerpo dentro del núcleo familiar y se proyectan fuera de él, en México y América Latina. Desde un enfoque interdisciplinario, hemos esbozado una corta explicación de ciertos comportamientos sociales y de poder en México y América Latina, comportamientos que justamente encontrarían una explicación en representaciones singulares de la familia. Hemos partido de las tres siguientes hipótesis: los hallazgos y debates historiográficos detallados y recientes sobre la nobleza española sugieren que algunos comportamientos dados como parte de la idiosincrasia latinoamericana habrían sido en realidad trasplantados desde la metrópoli, durante la Colonia (más de un ejemplo de actualidad sirve para demostrarlo, según veremos con varios ejemplos de México); la asignación de roles en la familia –al padre, a la madre y a los hermanos- no es tan evidente como lo han sugerido insistentemente la crítica al machismo y ciertos mitos fundadores (el de la sumisión de la mujer de origen indígena, como contraparte de ese machismo); finalmente, en México y América Latina la negociación de estatus se acompaña de una relación psicológica particular que se aprovecha, desde el poder y sin la compensación de la autoridad, de arcaísmos ligados al desamparo, que proliferan en la sociedad. Podemos arrancar de algo en apariencia anodino, un *fait divers*: el modo en que se definen con frecuencia los mexicanos (al menos en ciertos estratos sociales), modo discutido en una revista femenina (desde luego que no especializada, pero sí ilustrativa de cierta mentalidad); según la articulista, lo propio del “amor a la mexicana” es la organización familiar¹, algo a primera vista un tanto extraño, considerando que familia la hay por doquier, aunque con mayor o menor importancia. ¿Se alude realmente a la familia o a la adquisición de una representación del poder y sus prácticas? ¿Qué herencia histórica permite caracterizar esa “familia” omnipresente en discursos como el anterior y en tantos otros en México y América Latina, partiendo de expresiones de uso cotidiano hasta llegar a otros ámbitos?²

1. La precariedad, un antecedente

Se debe al trabajo reciente de Adeline Rucquoi una explicación convincente de un modo de vida español, previo a la Conquista de América, que llama la atención a la vez por lo rígido y por buen número de permisividades y “pecadillos”: la base está en la precariedad, en la que entraron en juego la pugna bélica permanente con los musulmanes, y también, por cierto, la recurrencia de epidemias como la peste. Si fácilmente parecía precaria, la vida debía gozarse; el califato de Córdoba, los reinos de los taifas³ y los reinos cristianos que se inspiraban de ellos alentaban la idea de que el paraíso está en la tierra; por lo demás, en la península ibérica la subpoblación era crónica y casi todo nacimiento era bueno, de tal modo que la idea de “bastardía” prácticamente no existió (Rucquoi, 2008: 260).

¹ Entrevista con Patricia Anaya. Pedroza Luna, Erika. “Amor a la mexicana”. *Fernanda*. no. 80, año 7, México, septiembre 2010, pps. 114-115

² Un grupo de narcotraficantes en México se ha hecho llamar *La familia michoacana*.

³ La palabra “taifa” significa “bando” o “facción”. Esos reinos aparecieron al dividirse el califato de Córdoba.

Gracias a los adelantos historiográficos, hoy es posible tener una mejor idea de la estructura que la metrópoli española buscó trasplantar a América. Era un sistema de nobleza distinto del resto de Europa, habida cuenta de la situación al mismo tiempo aristocrática, guerrera y singularmente precaria. Esa nobleza, con tal de extenderse (digamos que volverse tentacular), en parte porque así lo necesitaba ante esas condiciones precarias, era porosa, de fronteras inestables y por ello atrayentes o absorbentes - “esponjosas” o “viscosas”, si se quiere, o un “magma social” (Soria Mesa, 2007: 48). Enrique Soria Mesa muestra que lejos de las apariencias de linaje “de sangre” que la nobleza española buscaba dar de sí misma, ésta se estableció en buena medida sobre una cantera de advenedizos (en particular, los hidalgos y los “señores de vasallos”, dueños éstos de jurisdicciones urbanas), precisamente por la porosidad y el “juego” de las condiciones socio-económicas. La nobleza española de la época (no la nobleza titulada de hoy) era “(...) una nebulosa social, de confusos bordes y de difícil estructuración interna” (Soria Mesa, 2007: 37), a tal punto que no contó con un ordenamiento legal claro que la consagrara. No fueron tan sólo las circunstancias de la América conquistada las que propiciaron la movilidad social. Esta venía de antes y se expresaba sin duda en la tolerancia hacia los descendientes ilegítimos; era una tolerancia extrema para los cánones de la Europa medieval, lo que hizo que la aristocracia española proviniera en gran medida de hijos naturales y que éstos fueran actores importantes de la movilidad social, al recibir y transmitir patrimonios (Soria Mesa, 2007: 189 y 192). En esa nebulosa, las ventas de oficios y señoríos, por parte de una Corona en frecuentes aprietos financieros; los hábitos y títulos; el régimen de mayorazgo; la ineficacia de las leyes suntuarias y la arbitrariedad en el uso de apellidos y títulos honoríficos (Soria Mesa, 2007: 17), eran resquicios por los cuales “colarse”, por decirlo coloquialmente. En este sentido y aunque Soria Mesa no emplee la palabra, la estructura se prestaba a corruptelas vistas como resquicios naturales para el ascenso social. De la porosidad da cuenta por ejemplo el régimen de transmisión de apellidos, distinto del resto de Europa: “pocas cosas –escribe Soria Mesa- favorecieron más la movilidad social en la España del Antiguo Régimen que la casi total falta de definición que caracterizaba al régimen de transmisión de los apellidos hasta bien entrado el siglo XVIII. De hecho, hasta el Setecientos, y legalmente no antes de la segunda mitad del siglo XIX, no existieron reglas concretas que fijasen el orden exacto en la sucesión de los apellidos familiares. Nada estaba claramente codificado o, mejor dicho, aunque lo estaba, existían anchos márgenes para la improvisación” (Soria Mesa, 2007: 278). Podían ir entonces de la mano movilidad social e improvisación con astucia para ascender y sacar partido de vacíos como los legales.

El estatus mismo no se encontraba sujeto a negociación. Se lo daba por natural e inamovible: el poder como tal no estaba en tela de juicio. En cambio, el lugar de cada uno en la estructura era objeto de mil y un negociaciones que determinaban la integración o la exclusión, que pasaban por la legitimidad o la ilegitimidad de la “posición”, en función de distintos factores, hasta los más nimios: “la sociedad estamental se ve”, subraya Fernando Bouza (Soria Mesa, 2007: 276)⁴; “quien se porta como hidalgo, ese es hidalgo” (Soria Mesa, 2007: 263), y cuentan en lo cotidiano desde la adopción de maneras ceremoniosas y el “alternar” con personas de estatus (Soria Mesa, 2007: 222), hasta el tipo de capilla funeraria que se construye, los emblemas y los escudos de armas, las formas exteriores de la ropa, los retratos de los antepasados en casa y el lugar en el cual se sienta tal o cual en misa, o en una ceremonia pública, o las

⁴ ¿“Cómo te ven te tratan”, según la frecuente expresión mexicana?

“licencias” que cada quien se puede permitir en la conducta⁵. No se trataba de un sistema simple, habida cuenta de que en este “cambio inmóvil” (Soria Mesa, 2007: 320) no era fácil ubicar lo primordial: ¿el conservadurismo de la estructura, por lo que tenía incluso de sacralizada o “consagrada”, o la fuerte movilidad social que permitía e incluso fomentaba, con tal –curiosamente- de asegurar su reproducción, ampliándose? A esa movilidad integradora atribuye Soria Mesa la sobrevivencia de lo que fue un Imperio tan grande como el español. Por momentos, no se sabe qué es lo primero, el estatus o el dinero, y en esta medida, si el feudalismo o el capitalismo, discusión que abarca desde la caracterización del absolutismo español hasta la del periodo colonial en la América conquistada. En realidad, es algo mixto, en nada puro: el estatus permite hacerse de riquezas y éstas, a su vez, permiten conseguir estatus, aunque a fin de cuentas el estatus parece ser lo primordial (cuando se pierde, muy en particular por endeudamiento, no faltan los compradores de títulos): estatus es poder, sinónimo de influencia y ventajas de todo tipo, incluidas las fiscales, judiciales y políticas, lo que, aunque no lo diga Soria Mesa, es ya del dominio de potenciales impunidades, las mismas que se hacen valer por ejemplo en juicios orales, partiendo de voz y fama públicas para acabar con la imparcialidad (Soria Mesa, 2007: 256). Con todo, el dinero también vale, pero nótese que es para “influnciar”: “(...) un protocolo notarial (...), una audiencia judicial o chancillería (...) (o) cualquier documento de origen estatal”. “Dinero –agrega Soria Mesa- que consigue poder, compra voluntades y por supuesto (...) concierta matrimonios” (Soria Mesa, 2007: 144).

Un “sistema” como el descrito tenía la desigualdad como componente fundamental: por el hecho de que hubiera “grupos” que se consideraban superiores a otros, y porque suponían la exclusión y la ilegitimidad “de los demás” en la escala social. Al mismo tiempo, la estructura creaba una ilusión nada desdeñable de igualdad de “oportunidades”, con la promesa reiterada de inclusión. Soria Mesa es claro al respecto: en la España que va del siglo XVI al XVIII, la movilidad social, que significaba ante todo posibilidad ascenso, estaba reservada a estratos medios, pero éstos no eran los menos (Soria Mesa, 2007: 320), ni carentes de pujanza. El “descastamiento” era en cambio de la mayor gravedad y, en términos generales, “de pobre no se salía”, salvo en muy contados casos. El aprendizaje de estas formas sociales se hace en familia, según se verá.

La falta de una caracterización a la vez psicológica y “de poder” de la familia latinoamericana no se debería tanto a la escasez de estudios sobre el tema. La explicación se encontraría más bien en la ambivalencia de la formación del Estado-nación y su consolidación mayor o menor –según los casos –durante los siglos XIX y XX: esa formación era necesaria, pero pasó al mismo tiempo por una “nosotrosidad” que impidió una visión distanciada de un fenómeno (recordemos lo que de exaltación de la familia hay en el populismo, o en la visión de la nación cual “gran familia”) que no deja de ser psicológicamente duro de admitir por lo que supone, en el núcleo mismo de la familia, tanto para el “hombre/rey”, tema abordado en la caracterización del machismo, como para la “mujer/reina”, tema tabú, y luego para los hermanos “fraticidas”. Un elemento adicional dejado hoy en un segundo plano complica el examen de lo que es la familia mexicana y latinoamericana, y se trata de la tradición democrática débil en América Latina, hecho irrefutable. Desde la Grecia antigua de Pericles y Clistenes (creador de la isonomía⁶ y contrario a la oligarquía), la democracia

⁶ Igualdad de los ciudadanos ante la ley.

suponía salir tanto del esquema “familiar” como forma general de sociabilidad, como de un tipo de comunidad que no alcanzaba a ser propiamente sociedad, ordenado como lo estaba a partir de genealogías y relaciones interpersonales muy jerarquizadas (Mendel: 2003: 137). Resulta que es precisamente el tipo de orden que España trajo a América, sin demérito de la movilidad social a la que se daba cabida y que suponía además hospitalidad real o supuesta, tal vez según las épocas: las relaciones “de afuera” prolongan las familiares. Cuando hablamos de esa “nosotrosidad”, nos referimos a lo que Enrique Soria Mesa ubica como endogamia (Soria Mesa, 2007: 117). Es ésta la que habría bloqueado las posibilidades interpretativas sobre el poder en América Latina. En la Europa del Medioevo, España tuvo el mayor número de casamientos endogámicos – es decir, dentro del círculo familiar (Soria Mesa, 2007: 134-135). Es harto difícil que la endogamia se preste a la visión distanciada, ni en el espacio (en la “disposición espacial” de objetos y personas), ni en el tiempo: no aparece el horizonte de la finitud desde el momento en que ninguna autoridad la muestra como límite natural y al mismo tiempo como única apertura sobre lo humano –la eternidad es inhumana. La única apertura posible para el grupo endogámico parece la infinitud, lo que Soria Mesa llama “ansia de eternidad” (Soria Mesa, 2007: 300). Junto al gozo terrenal, esa “ansia de eternidad”, recreada por una peculiar visión católica del mundo, puede explicar una peculiar disposición del tiempo, el propio y el de los demás.

Así, hasta aquí, es posible afirmar que la estructura de la nobleza española, basada en el “hogar” y la “parentela”, se caracterizó por tener mucho de postizo, aunque admitido: esto la volvió rígida, muy codificada, pero al mismo tiempo “permeable” a los recién llegados dispuestos a acomodarse a las reglas, las más de las veces no escritas. En otros términos, no era poca la capacidad –digamos que tentacular- de incorporación y de “reparto”, en este caso de títulos nobiliarios y de posiciones socio-económicas asociadas. Esta flexibilidad es la que explicaría en parte la capacidad del “sistema” para perdurar⁷, como ocurrió en América incluso más allá de la Colonia. Lo que puede ser sorprendente es que rasgos trasplantados durante la Colonia puedan ser considerados hoy como manifestaciones de una nacionalidad: la familia y la capacidad para gozar del paraíso en la tierra...

2. *Negociar en el “paraíso”*

En términos más precisos, ¿qué es esa familia a la que nos hemos referido? De nueva cuenta, los hallazgos recientes de Soria Mesa y de Rucquoi son de la mayor pertinencia. A pesar de su carácter patrilineal y del lugar de primer orden que se le otorga al varón primogénito en el sistema de mayorazgo, y a pesar de lo que se conocerá como machismo, en la familia mexicana y latinoamericana - fuertemente influenciada por la española -, al menos en ciertos patrones de conducta dominantes, la figura del hombre suele ser dual: “hombre rey” pero también, como se le dice despectivamente, “proveedor” del que la esposa u otra mujer logra con frecuencia sacar provecho, restándole toda autoridad al “señor”. No se trata de algo de raigambre indígena, de algún “desquite”: ocurre que cuando la mujer española llega a América, frente a la inestabilidad del Conquistador exige seguridad y estabilidad económica, además de “recursos sociales” (Esteve Fabregat, 1988: 102-103)⁸. Es a tal grado que el

⁷ En México llega a usarse la “expresión” de “el pulpo” para referirse a esta viscosidad tentacular, por ejemplo en el control de ciertos gremios (“el pulpo camionero”)...

⁸ Esta exigencia sigue presente en la familia latinoamericana, por ejemplo la mexicana, si se considera el alto porcentaje de mujeres que encuentran normal y “exigible” que un hombre las mantenga (más del 70 % de las mujeres mexicanas); en *El Universal*, México, lunes 8 de marzo de 2010, portada. el porcentaje

Conquistador le teme a la española: es “costosa” y exige “seguridad” (Esteva Fabregat, 1988: 114), mientras que de la india cabe ausentarse, porque el encuentro con ésta suele tener mucho de fortuito (Esteva Fabregat, 1988: 131-135).

El origen antropológico de la dualidad descrita más arriba se encuentra en la familia noble española, por algo que se ha olvidado con demasiada frecuencia, la dote. La mujer puede ser sumisa y abnegada, pero también “mujer reina”: para Soria Mesa, la clave está en esa dote que es crudamente descrita como “el *cebo* (subrayado del autor) para captar el mejor de los posibles pretendientes” (Soria Mesa, 2007: 122). Nada mejor que un yerno rico y ambicioso, bien relacionado, pero venido el caso se acepta el casamiento hipogámico, que reduce el costo de la dote, a condición de que sea el yerno el que nivele su inferioridad social a cambio de dinero (Soria Mesa, 2007: 216). Algunos grupos socialmente inferiores pueden lograr un casamiento hipergámico si una hija asciende atraída por el poder y la riqueza –el “cebo”- del primogénito de otro grupo familiar (Soria Mesa, 2007: 121). La familia noble puede admitir personas de bajo origen si éstas pagan el llamado “peaje”, que es el casarse con una mujer del grupo acomodado (Soria Mesa, 2007: 46). El prometido aporta con frecuencia la dote (Soria Mesa, 2007: 216). A la mujer le es permitido heredar, bajo ciertas circunstancias. En caso de homogamia, las esposas de los primogénitos eran poseedoras o herederas de mayorazgos, si se extinguía la sucesión de hermanos varones, lo que no era tan raro en las antiguas condiciones biológicas (altas tasas de mortalidad) (Soria Mesa, 2007: 225 y 242).⁹

El problema de la ilegitimidad en España involucraba a su manera a las mujeres, podría decirse que llevando a una competencia acérrima entre ellas –España es al mismo tiempo el paraíso de la alcahuetería y del llamado “entrometimiento” (Rucquoi, 2008: 80-89)- por la legitimidad y los privilegios que ésta última podía entrañar. La competencia era por lo demás bastante tolerada, salvo en los casos de adulterio, aunque éste estuviera bastante extendido. La mujer, en particular aquella que carecía de dote, podía aceptar entrar en la unión libre para hacerse de una “seguridad contra la soledad y las dificultades de la vida” (Rucquoi, 2008: 46 y 51). La unión libre o “amancebamiento” –a veces bajo promesa de matrimonio- era común en la nobleza, casi signo de distinción, no de reprobación social: la clave era que hubiera hijos de por medio, tal vez al precio de convertirlos en instrumento de ascenso social. En efecto, solían ser reconocidos por el hombre, que de este modo fundaba una línea de parentesco y ponía como condición que se le reconociera y recordara como tal, mediante una

a nuestro juicio anormalmente bajo de mujeres de clase media que trabajan (44 %, menos de la mitad). De la Calle, Luis y Luis Rubio, “Clasemedieros”, en *Nexos*, no. 389, México, mayo de 2010, p.57. En general, el porcentaje de mujeres mexicanas incorporadas al mercado laboral es llamativamente bajo (30 % de las mujeres en edad de trabajar). “Ejecutivas, con pocas opciones en México”, *El Economista*, México, lunes 8 de marzo de 2010, p. 1. La fuerza laboral femenina está integrada en gran medida (40%, casi 6 millones de personas) por madres solteras. Gomez Salgado, Arturo. “Madres solteras, 40 % de la fuerza laboral mexicana”, en *M Semanal*, México, 10 de mayo de 2009, pps 42-45. El 65 % trabaja en el sector de servicios (comercios y restaurantes). Es difícil de no tomar en cuenta lo anterior frente a la siguiente realidad: de los más de 7,5 millones de jóvenes en México que ni estudian ni trabajan, la mayoría son mujeres que “laboran en el hogar”. “Mujeres que laboran en el hogar, mayoría de quienes se dice están desempleados: Imjuve”, en *La Jornada*, México, viernes 13 de agosto de 2010, p. 11.

⁹ Por más que “escandalice”, la serie televisiva mexicana *Las Aparicio* (producida por Argos TV, 2010), que pronto alcanzó bastante audiencia y galardones, no hace sino mostrar la fuerza del matriarcado y al mismo tiempo las más diversas formas de negociar estatus, echando mano de cualquier “habilidad”. Pareciera que el matriarcado siempre latente “se destapa”, ya que de inmediato sale otra serie de mensaje ambivalente, *Mujeres asesinas* (Pedro Torres, Televisa, 2010). Existe un antecedente, aunque sin mayor carga de violencia y hasta con humor, el filme *Hijas de su madre*. *Las Buenrostro*, de Busi Cortés (2005).

capellanía (Rucquoi, 2008: 49). En la competencia, una “manceba” podía aspirar al título de “amante oficial”, dado que en la casa del hombre las relaciones sexuales con la servidumbre y las esclavas eran algo frecuente. Para la mujer, otra forma de tener cierta seguridad, sobre todo en caso de ruptura de la relación con el hombre, era la “barraganía” o contrato de concubinato, que en caso de separación podía ir hasta hacer valer derechos, para sí o para los hijos (Rucquoi, 2008: 52-53), y la posibilidad de heredar en caso de muerte del hombre. La “casa chica” –como se la llama en México– no es en todo caso ningún invento latinoamericano. Eso sí, en lo alto de la pirámide y por lo que representa para el linaje, nada es tan difícil como deshacer el matrimonio eclesiástico y documentado. Con frecuencia se prefiere la simple separación; en caso de divorcio, la mujer, en particular, teme una situación financiera difícil; el hombre (¿culpable?) no suele dejarla así.

Algo llama la atención cuando la Historia se detiene en pormenores de la Conquista: desde lo que será la Nueva España hasta el Perú, los Conquistadores, adquirido el botín, no tardaron en llegar a veces al fratricidio. En la familia noble española, que es un caos legal más allá del primogénito, los varones de la familia –ni el primogénito hecho “rey” por la madre, ni los segundones– tenían autoridad, y los hermanos estaban llamados a un extraño fenómeno de “proyección del poder” en otros ámbitos: las armas (en particular en el siglo XVIII), la burocracia estatal hipertrofiada (en buena medida desde el siglo XVI), el servicio regio y el clero (sin excluir la Inquisición) (Soria Mesa, 2007: 245-252). El asunto no era menor, puesto que de lo que se trataba era de “colocarlos”: la fraternidad fue en primera instancia equivalente de esta búsqueda común de “colocación”, por lo que se confunden hasta cierto punto amigos (“hermanos”) y conocidos. La búsqueda de oportunidades en las carreras mencionadas se acentuó en España terminada la Reconquista, y dado también que las Indias crearon un inmenso aparato burocrático (Soria Mesa, 2007: 247). Espacios de fraternidad, lo fueron también de formación de clientelas en el servicio regio. Para Soria Mesa, siglos de “cruzadas contra el infiel” y de guerras privadas en la Baja Edad Media llevaron a la confusión de patrimonio y botín (Soria Mesa, 2007: 243)¹⁰. Se debía repartir entonces “entre todos” y las órdenes o cuerpos estaban para “colocarse” en posición de obtener un privilegio o una prebenda. En lo que es descrito abiertamente como “juego de las influencias”, en el servicio del Estado había “audiencias, chancillerías, Consejos, corregimientos... (que) se iban llenando de estos jóvenes y ambiciosos licenciados, cuya misión *grupal* era devolver la inversión (...) al seno familiar en forma de mercedes de hábitos, de oficios palatinos y, en el mejor de los casos, de títulos de conde y marqués” (Soria Mesa, 2007: 245). La parentela esperaba colocarse con el ascenso de los segundones, y ello quedaba expresado en el modo en que el rey llama a los nobles más cercanos: “primos”, si eran acompañantes natos, o “parientes” (Soria Mesa, 2007: 57-58). Se interrelacionaban ocasionalmente de tal forma “la familia, la burocracia y el ascenso social” que surgían a menudo “auténticas dinastías de letrados” y que se encaraba con frecuencia la posibilidad de que el servicio a la nobleza, con tal de obtener honores a cambio de “fidelidad y entrega”, se transmitiera a través de generaciones enteras (Soria Mesa, 2007: 248). Si lo anterior no tenía lugar, era posible la “compra de señoríos”, vendidos por un patrimonio regio en apuros, que atribuiríamos a la prevalencia del gasto suntuario sobre la acumulación de riqueza, en el sentido del ahorro: se vendían incluso, a cambio de dinero contante y sonante, jurisdicciones sobre multitud de poblaciones, por ejemplo castellanías durante los dos siglos de reinado de los Habsburgo (Soria Mesa,

¹⁰ “Un político pobre es un pobre político”, se dice en México. “Es un error vivir fuera del presupuesto”, frase mexicana atribuida a Cesar Garizurieta, tampoco parece tener un origen tan local.

2007: 252). No faltaron ni aristócratas en decadencia, ni compradores, con frecuencia de nobleza media. Finalmente, era común la trampa: para adquirir “visos de linaje” se sobornaban testigos o se falsificaban documentos, lo que luego dificultará el trabajo de los historiadores (Soria Mesa, 2007: 294). El mismo autor ofrece un impresionante listado de formas fraudulentas de adquirir títulos y de hacer chapucerías: ponerse varios apellidos, más de los necesarios; asociar nombres de pila recurrentes con tal o cual apellido; atribuirse el *don* o el *doña* más allá de la autoridad y la edad, dejando el uso a “criterio de la sociedad” (Soria Mesa, 2007: 261-317), e incluso negociar el linaje en el matrimonio (la mejor o peor calidad de los linajes de cada uno, la revalorización de tal o cual por el favor real...). La falsificación documental llegaba lejos: destrucción de originales, soborno a escribanos para que intercalasen testamentos inventados, “raspado y corrección” de partidas sacramentales en las parroquias, cambio de tinta, todo se valía para “ser alguien”, incluyendo el inventarse una genealogía: era una de las principales palancas de ascenso social, al grado de que terminó confundiendo apellido y linaje, llegándose a la “fiebre” a partir del siglo XVI y a la invención de pasados míticos (Soria Mesa, 2007: 261-317).

A fin de cuentas, pocos son los espacios que escapan a la extensión del parentesco, cercano o lejano: uno de esos espacios es el de la amistad, dentro de ciertos límites. Esa amistad, con frecuencia basada en el secreto (compartido), puede ser intensa y vivirse así de un modo que se llamaría “pasional”: en la España medieval una traición en la amistad –sostiene Rucquoi– solía vivirse casi como equivalente de una traición amorosa (Rucquoi, 2008: 15-24). Para los nobles, la amistad no era en realidad tan “pura”; se llamaba “amistad” a las “buenas relaciones políticas entre príncipes”, luego de una boda o un tratado (Rucquoi, 2008: 21), lo que vuelve a introducir el poder y a codificarlo dentro de las relaciones sociales. Dicho de otro modo, el poder no sellaba la amistad, protegiéndola. Era la amistad (que entonces corría el riesgo de volverse complicidad) la que, con el argumento de la confianza y cierto deber de reciprocidad, sellaba una relación “política” en la cual a fin de cuentas contaban poco los sentimientos. Sería entonces posible detectar dos formas de amistad: una pasional, otra política, confundiendo en la estructura.

Finalmente, así sea como anotación marginal, aunque “la fiesta” pueda explicarse en parte por la precariedad antes mencionada (ante la cual es una respuesta gozosa), en los estratos nobles y entre quienes en la metrópoli aspiraban a serlo las ceremonias y los rituales estaban muy codificados (Soria Mesa, 2007: 261), de tal modo que “conocerse” era también, con frecuencia, lo que hoy se conoce coloquialmente como “codearse”, no para entretenerse, divertirse o reír, sino para “relacionarse”. Esto se trasplantó a las colonias, de tal forma que “(...) en la sociedad colonial –escribe Magdalena Chocano Mena– la fiesta era una ocasión privilegiada para realizar una ostentosa representación del orden y la jerarquía existentes”, al grado que se ponía incluso atención desmesurada en el modo de llegar a tal o cual suceso, en “las entradas y los recibimientos” (Chocano Mena, 2000: 139 y 145). Hubo una forma más de adquirir algún título: mediante el litigio a veces interminable, en la medida en que el pleito en tribunales, en lugar ya de las “guerras privadas”, se convirtió en un modo costoso pero a veces efectivo de ampliar tierras y posesiones (Soria Mesa, 2007: 243-244).

3. *Tierra sin ley, tierra sin autoridad*

En todo lo descrito no hubo lugar para una autoridad masculina/paterna, en el entendido de que no debe confundirse autoridad y poder o dominación (ni siquiera la autoridad como “legitimidad del poder”), y que por ende la autoridad no es fuerza, ni adoctrinamiento, ni manipulación psicológica: siguiendo a Gérard Mendel, la autoridad

supone una obediencia voluntaria, sin que medie la coerción física, sin necesidad de “debate” (de “abrir una discusión”) ni de que las exigencias de esa misma autoridad tengan que justificarse. Dado que no se impone ni es sistemáticamente impugnada, la autoridad, que no supone la coerción física, aparece justamente como una posible *forma*, ciertamente no la única, de que los Hombres vivan juntos sin “regularlo” todo por la fuerza (Mendel, 2003: 7), lo que hace pensar *a contrario* en el lugar importante de la fuerza donde falta autoridad¹¹. La definición de la autoridad, volviendo ausente tanto la coerción física como la sumisión (la obediencia no lo es, y además es voluntaria), supone un límite al poder (que es colectivo). Siguiendo a George H. Mead, citado por Mendel (agreguemos que guardando distancias ante la propuesta conductista de Mead), una autoridad del tipo descrito pondría en tela de juicio la endogamia y por ende –añadimos- la “nosotrosidad”. La relación maternal, clave en el matriarcado, corre el riesgo de favorecer un Yo mismo (un “mí”, *moi*) que no se distingue del Nosotros, una diada, y de entorpecer por ende la subjetivación; la relación paterna debiera prohibir esa fusión, hacer intervenir un “otro generalizado” y favorecer el surgimiento de un yo (*Je*), un sujeto no completamente identificado con la comunidad. Por “comunidad” se entiende aquí básicamente la familia; en otra perspectiva, la autoridad (paterna) supondría de quien la recibe la entrada en el mundo de la responsabilidad y en particular de la responsabilidad social¹². En cambio, en la “nosotrosidad” toda la carga que lleva el niño consiste, en vez del aprendizaje de la individuación, en la interiorización de los “recursos congruentes con los valores sociales” (Mendel, 2003: 84), los de esa “nosotrosidad” (en “la conversación interna del individuo consigo mismo”, dice Mead) (Mead, 1953: 185). Lo que Mead llama el “otro generalizado” (en el cual el niño aprende roles mediante el juego) no sale de los papeles familiares y es probable que tampoco estimule el pensamiento abstracto, clave para hacerse entender o aceptar “por cualquiera” (Mead, 1953: 185). En unas cuantas líneas del texto “Sociabilidad chilena” que hicieron escándalo, por lo que sucedía a mediados del siglo XIX en Chile, Francisco Bilbao mostró una forma conocida en el resto de América Latina: no había socialización posible fuera de la familia y la Iglesia (Lempérière, 2008: 262), es decir, no había lugar para el “individualismo afectivo”. “Lo social” es “lo familiar” y no hay Otro con existencia propia. Dicho de otro modo, el llamado persistente, diríamos que exigente o “compulsorio”, a la “sociabilidad natural” (todo el tiempo se exige compulsoriamente “socializar”, “relacionarse”), es en México y América Latina un “arcaísmo de las costumbres” que no corresponde a la modernidad ni a la familia burguesa y patriarcal¹³: supone la existencia de un grupo antropológico primario, que tiene como base a la familia o la pequeña comunidad, y que recibe el respaldo católico, por oposición a un grupo para lo “individual”, en el cual cada quien es libre de escoger sus relaciones. El interés del núcleo familiar no es el servicio al exterior, sino el

¹¹ Es lo que ocurre en sectores populares cuando falla la autoridad, por vacíos legales incluso fomentados en nombre de usos y costumbres supuestamente ancestrales (Bolivia) o por corrupción (México): la “justicia del pueblo” utiliza los linchamientos.

¹² El “mí” es la situación dentro de la cual tiene lugar la conducta, y el “yo” es la reacción a tal situación. (Mead, 1953: p. 293).

¹³ Es la familia en la cual, al decir de Lacan, la “castración” separa al infante de la madre y lo ubica en una Ley del Padre que es también un orden de la cultura. En México y América Latina ocurre que esa “prohibición” no es posible, y que por lo demás en el orden de la cultura el “paternalismo” (aunque sin autoridad) y las relaciones matriarcales no forzosamente están reñidas.

privilegio recibido desde fuera, de preferencia con título nobiliario, que es para lo que se “colocan” o se “relacionan” los familiares.

La autoridad falta por dos razones: porque la que se dice tal no logra ser, como dice Mendel siguiendo al poeta y novelista italiano Umberto Saba, “severa pero justa” (Mendel, 2003: 80), con reglas comunes y bien codificadas (Mendel, 2003: 80); y porque se basa en la fuerza, no en lo que Arendt llamaba ejercicio de la virtud, además cívica y en el marco de instituciones vueltas laicas en la república romana (Mendel, 2003: 155-156)¹⁴. Dicho de otro modo, no es posible la autoridad donde hay laxismo y “viscosidad” y donde, por decirlo de otro modo, la coacción física (agresión, fuerza, hacer “lo que dé la gana”) y la injusticia se convierten con frecuencia en regla, así sea no escrita. En realidad, por una forzosa investidura de *distanciamiento*, la verdadera autoridad corre el riesgo de convertirse en algo parecido a un testigo incómodo –por exterior- de la endogamia.

Lo señalado en este apartado sobre un tipo de poder que se forma “en familia” sirve para poner de relieve un rasgo más de la dominación, tal y como fue trasplantada desde la metrópoli española: la incorporación y el “reparto”, además para llegar a una nobleza postiza, suponen la ausencia de autoridad, entre otras causas, por falta de leyes y códigos escritos claros. Los que tienen el poder son los usos y costumbres de la endogamia y sus movimientos de poder –siempre colectivo- envolventes. La colonización de América no habrá de hacerse entonces por pura fuerza.

4. El “natural” en el infierno

Lo que se juega en la Colonia americana no es exactamente lo mismo que en la metrópoli, puesto que de entrada la primera aparece al mismo tiempo como lugar más precario y como tierra de mayores oportunidades, por lo tanto más deslumbrante y diríase que ostentosa; en la cúspide de la pirámide el linaje es fácilmente más advenedizo e impostado. Los juegos de inclusión/exclusión y de legitimidad/ilegitimidad pueden ser también más rudos, en particular por su modo de servirse de la precariedad: se juega la existencia misma como persona humana (hecho que aparece a su modo en la guerra civil española con la brutalidad de los marroquíes al servicio del franquismo en el combate)¹⁵. En la encrucijada se coloca lo humano o inhumano, tanto en el amo como en el “esclavo”/siervo: más tentador y más cruel al mismo tiempo, diríase que es más “diabólico”, siguiendo una idea del realizador mexicano Luis Estrada en *El Infierno*¹⁶.

En América se acentuaron ciertos rasgos de esa nobleza, sobre todo en lo que tenía de advenediza. Para los Conquistadores, cuyo origen solía ser “dudoso” (es decir, no noble), América fue la ocasión de adquirir riqueza y luego de comprar estatus, para de vuelta disponer de más riqueza. Es difícil pensar que la Conquista de América –donde

¹⁴ Definiciones de Arendt que recoge Mendel, aún distanciándose de ellas.

¹⁵ Cuando se trata de derrocar a los republicanos, Franco no duda en tratarlos como a “no-humanos”, o como a “infieles”, prefiriéndoles ni más ni menos que tropas marroquíes que se conducen del modo más cruel en el campo de batalla.

¹⁶ Ya hemos dicho que el islamismo en la península ibérica empuja a representarse la tierra cual paraíso. En la película aludida (2010, recibida de manera polémica por la crítica, pero al mismo tiempo muy galardonada), uno de los personajes, narcotraficante, el *Cochiloco*, no duda en responderle a otro, el *Benny*, cuando éste le pregunta si no se siente aquél mal por matar, y si no teme alguna forma de castigo “allá arriba”: el infierno está en la tierra, por ejemplo cuando no se ha tenido ni para comer. Desde luego, desde el momento en que el paraíso está en la tierra, el infierno también puede estarlo.

se reprodujo muy pronto la subpoblación crónica- haya significado la entrada en la modernidad, pese a que Soria Mesa –entre otros- emplea esta palabra. La España conquistadora era medieval, en particular por lo ya indicado: en una comunidad pre-moderna (agreguemos que puede ser también “no-moderna”, lo que no es exactamente lo mismo), la autoridad se encontraría (muy teóricamente) en el grupo, mientras que en la comunidad moderna esa misma autoridad se deposita en el padre. Es igualmente posible pensar que el grupo es fundamentalmente depositario del poder y no forzosamente de la autoridad, según se ha explicado en el apartado anterior. Mendel sugiere que en el primer tipo de grupo, el espacio para la subjetivación es muy reducido. Interesa señalar aquí que, siempre en ese tipo de comunidad, la sanción es el aislamiento que consiste en dejar al individuo “solo frente al orden social todo entero” (Mendel, 2003: 119), es decir, sin parentescos ni relaciones. Lo que en otro “sistema” significa, aún como ruptura, un camino iniciático para el descubrimiento de una individualidad finita, en el tipo de grupo descrito es la “finitud” expresada de otro modo (es decir, dada por equivalente de la muerte o la muerte en vida, la ausencia de relaciones para “moverse socialmente”): “ya no hay nadie”, o como se dice en México, hay un “ninguneado”.

Al indio vencido se le negó las más de las veces la condición de persona humana, cuando no se lo vio simple y llanamente como no-humano, entiéndase que como “animal” o “bestia”; también puede pensarse que al vencido se lo vio como “cosa” (*Objekt*), ni siquiera como “objeto” (*Gegenstand*)¹⁷. Ciertamente, la Conquista y la Colonia rebajaron por ejemplo a muchas mujeres, ya que lo que en España podían ser “relaciones sexuales” con esclavas se convirtió con frecuencia en violación, si bien hubo transacciones pactadas de mujeres entre caciques indios y capitanes españoles (Chocano Mena, 2000: 67). Se trasplantó el sistema de negociación doblándolo de una polarización racial pero lo racial sería la máscara de un asunto de mayor gravedad aún. En todo caso, el honor se concentró en las mujeres llegadas de España (Chocano Mena, 2000: 68), supuestas guardianas de la moral (Esteve Fabregat, 1988: 102), muchas veces hermanas, hijas y sobrinas traídas por un Conquistador para casarlas con compañeros de armas (Chocano Mena, 2000: 107). Que las mujeres “de alcurnia” se encargaran del ámbito doméstico no significó que se “mancharan las manos”, puesto que el quehacer consistía en dar órdenes a la servidumbre en casa, mientras el esposo se ocupaba de la hacienda “afuera” y de dirigir el trabajo de los peones¹⁸, imagen idílica hasta hoy favorita de la telenovela mexicana. En la “legítima” recayó “la responsabilidad de mantener el honor del linaje”(Chocano Mena, 2000: 70): dicho sea con ironía, puede pensarse que tenía tiempo para ello, porque lo había para coser y bordar (¿entre varias?) y hasta para tertulias e inclusive juegos de azar, en particular entre las novohispanas, o para visitar a las monjas, prelados y funcionarios, con tal de estar al tanto “de las últimas noticias del acontecer local y mundial” (Chocano Mena, 2000: 84-85) -es de suponer que sobre todo local. Con un pecado que cometiera el esposo, en particular el del ya mencionado adulterio, tenía que “responder por lo hecho”-seguramente no era

¹⁷ Un objeto puede ser objeto de alguna creación, por ejemplo, objeto del amor de alguien. Desde luego que ser “la cosa” de alguien es distinto. Fernando Tinajero trabaja esta diferenciación debatida en la filosofía alemana, y que plantea el problema de la objetivación, o del “acto de objetivación” (Tinajero, 1986: 44).

¹⁸ Es un tanto el sentido –no ajeno a una visión matriarcal- de *Como agua para chocolate*, película (Alfonso Arau, 1992) que adapta la novela homónima de la escritora mexicana Laura Esquivel y empieza una “saga” que involucra a una idealizada mujer mexicana. En México, ser objeto de un chisme es en lenguaje coloquial ser “la comidilla” de tal o cual grupo (de mujeres, por lo general).

difícil culparlo. Siguieron existiendo en América mujeres que podían disponer de la dote (y del “proveedor” de la misma, agreguemos, puesto que el marido/“cosa” seguía teniendo que responder del monto de dicha dote), ser propietarias de esclavos y convertirse en “socios encubiertos” (la expresión es de Chocano Mena) de los negocios de sus esposos (Chocano Mena, 2000: 75).¹⁹ Si carecían de suficientes lazos de parentesco (parentelas, conexiones con hombres poderosos), las indias tenían que trabajar, “compulsoriamente” (lo que era peor que ser esclavas más o menos favoritas del “hombre/rey”), y convertirse con cierta frecuencia en cabeza de familia, en circunstancias agravadas por el hecho de que no se distinguía entre trabajar y servir²⁰ (Chocano Mena, 2000: 45)²¹. Un poco a contracorriente de lo que sugiere Chocano Mena, quien busca una mirada feminista sobre el pasado colonial latinoamericano, en todo esto había privilegios para la mujer de élite, y por otra parte el trabajo no fue para la mujer –no en todo caso para la india- algo así como un descubrimiento del siglo XXI. Salvo en mujeres indígenas andinas que mantuvieron redes mercantiles, queda claro que el mestizaje, cuando lo hubo, comenzó a crear una movilidad social –más de sutil incorporación que de imposición- que en el Perú parece haber escandalizado por ejemplo a Guamán Poma, por lo que a juicio de éste significaba de prostitución apenas disfrazada y de traición a la raza originaria (Chocano Mena, 2000: 68-69 y 86). En cuanto a los indios hombres, sabido es que fueron con frecuencia diezmados, entre otras cosas por el trabajo extenuante y rápidamente mortal, sobre todo en las minas, y por ser “guerreros vencidos” llevados a ver cómo incluso sus mujeres podían serles quitadas por la fuerza²². Por otra parte, hasta donde avanzó el mestizaje, se volvió usual que ilegitimidad (de hijo natural) y mestizo se confundieran. Con el paso del tiempo, la “esponjosidad” del sistema español puede haberse recreado en América, por la incorporación ya señalada, pese al rechazo del que podía ser objeto el mestizo (la palabra designaba originalmente al hijo de india y español). Después de todo, el sistema de herencia castellano pasó a las colonias, fue adoptado incluso por la clase alta indígena –sin negar la subsistencia de formas sociales de origen precolombino- y los hijos ilegítimos empezaron a reclamar lo suyo, por lo menos en las familias distinguidas y ante familiares privilegiados (Chocano Mena, 2000: 100-112).

El de abajo, si quiere abrirse la posibilidad de movilidad social, se expone a algo más que la negociación de la legitimidad/ilegitimidad de una posición socio/económica: con frecuencia con la mediación de lo racial, ocurre lo que el escritor y ensayista ecuatoriano Fernando Tinajero ha llamado, parafraseando a Antonello Gervi, el “regateo de humanidad” (Tinajero, 1986: 53), que es peor que la clasificación racial a la que se refiere insistentemente el sociólogo peruano Aníbal Quijano al polemizar sobre el

¹⁹ A las viudas les iba bien, pudiendo asumir de forma directa el control de las propiedades. Sin ser forzosamente el caso, es llamativo lo que ocurre en entierros como el del narcotraficante Ignacio *Nacho* Coronel: “muchas generalas para un solo coronel”, ironiza una revista mexicana, en *Emeequis*. No. 234, México, 8 de agosto de 2010, p. 40.

²⁰ Se remite de nuevo a la diferencia entre la “cosa” que sirve (de la que se dispone) y el “objeto” de trabajo.

²¹ Además de trabajar, la sirvienta debe “servir” al “señor”, si es necesario sexualmente.

²² El filme de Serguei Eisenstein, *Qué viva México* (1930-1932), da una muestra de lo que de humillación significa para el indio/peón que su mujer o prometida sea violada por el patrón. Cuando los indios traman la venganza (que es justicia, si bien por propia mano), la represalia del hacendado es brutal y la imagen de la bestia ronda el lugar: los indios que intentaron vengar lo ocurrido son enterrados hasta el cuello en la tierra y muertos por caballos que les pasan encima a todo galope.

“colonialismo interno” (Quijano, 2000). Para Quijano, lo propio del colonialismo eurocentrista habría sido introducir “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza” (Quijano, 2000: 201-202). Sin embargo, como ya lo hemos sugerido más arriba, consideramos que un problema más profundo se juega dentro del racial, y es el del derecho o no al estatuto de persona humana, así sea de “objeto” y no de “cosa”, dentro de un poder que es colectivo. El regateo mencionado, que va más allá de lo que en la metrópoli es negociación de estatus y condición socio-económica, implica que el vencido/sometido no se encuentre a sí mismo; que, por decirlo de otro modo, no tenga un “ser por sí mismo”; o peor, que se vea a sí mismo como quiere el vencedor que aquel se vea, a lo sumo como “arquetipo” a conveniencia, “espectro de realidad”, en palabras de Tinajero (Tinajero, 1986: 58-59). Se es “como parte de...” (la familia), o no se es nada. Desde este punto de vista, tiene razón Quijano cuando señala que lo que se impone, desde el punto de vista cognitivo, son “(...) los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de una experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (Quijano, 2000: 210). Esos “modos” son los metropolitanos, los mismos descritos como parte de usos de familia endogámicos. Pero la movilidad social tiene en América otro costo, el de la humillación, puesto que se negocia la persona misma: si es además corrupción, subir puede equivaler a ir renunciando poco a poco a la condición de persona humana que haya podido llegar a existir.²³ Dejemos que Tinajero, en busca de una “antropología de la colonización”, explique esa relación, que a su juicio es de alienación, aunque el autor considera que no se puede reducir al Conquistador a todo lo activo y al vencido a pura pasividad:

“(...)para ratificar el ‘regateo de humanidad’, el Hombre cuenta con la fuerza y la astucia, aprovecha las debilidades y rivalidades del indígena, se sirve del engaño y la crueldad, hasta que pone al indígena en trance de elegir ante el más paradójico de los dilemas: ser hombre, para ese indígena, es ser lo que es; pero para ser reconocido como hombre por el Hombre, tiene que renunciar a ser lo que es, *tiene que adoptar los caracteres del modelo impuesto* (el subrayado es nuestro), abandonar su propia y original respuesta al reto de su propia naturaleza, y adoptar como si fuera suya la respuesta que el Hombre ha dado a otro reto en otro mundo” (Tinajero, 1986: 55).

En estas circunstancias puede encontrarse el “de abajo” que, incapaz de definir un ser propio y sobre todo sus intereses particulares, cree, aún equivocándose porque se encuentra en un lugar vulnerable por precario, que la vida en el mejor de los casos es el manoseo, el uso de la maña, y en el peor el de la fuerza, la astucia, el engaño y la crueldad, así quede listo para caer ante otro más fuerte²⁴. ¿Y no sería acaso lo que el Hombre le pide al hombre? Como lo recuerda Tinajero, de lo ocurrido hay dos interpretaciones que han sido moneda corriente: la una ve en el vencedor al dador y en el vencido al receptor, y la segunda en el primero *a un verdugo* y en el segundo *a una*

²³ Otra película de Luis Estrada, *La ley de Herodes* (1999), muestra bien esta problemática. En medio de la corrupción casi generalizada de un pueblito mexicano, el político termina asumiendo que el camino a la omnipotencia pasa por la renuncia a todo rasgo de humanidad.

²⁴ No es un trato destinado únicamente a los indios, y se negocia en todo el “escalafón”. En el noroeste (Nueva Galicia) del septentrión americano, aspirar al cargo de alcalde mayor, por ejemplo, supone pagar al rey el precio en que se tasa la alcaldía, depositar fianza en la Real Hacienda para garantizar la entrega de impuestos que habrá de cobrar la jurisdicción, pagar por adelantado otro impuesto más (media anata, contribución de vasallo del rey), a lo que hay que agregar el propio sueldo del alcalde: recuperar lo anterior, además de enriquecerse por cuenta propia, supone toda clase de “(...)abusos y exacciones en perjuicio de los habitantes, en especial de los más débiles” (Ortega Noriega, 1999 : p. 87). Es un ejemplo entre muchos posibles, pero se escoge un poco a propósito uno de la futura Sinaloa. No parece muy distinto del funcionamiento de alguna corporación policíaca en el siglo XXI.

víctima. Tinajero considera que se trata de verdades no exentas de reduccionismos. No creemos que sean polos excluyentes. El siguiente discurso de “toma de posesión” (es un decir) es lo más parecido a un chantaje, y la familia del vencido, de la manera más cruel, es el instrumento de la extorsión, llamando a las cosas por su nombre. Recogido en la antología de Luis González, el ultimátum (“requerimiento”) del jurista Juan López de Palacios Rubios “notifica” a los indios de las Antillas que:

“(…) salvo si vosotros, informados de la verdad, os quisiéredes convertir a nuestra santa fe católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende desto, su Alteza vos dará muchos privilegios y exenciones y vos dará muchas mercedes. Si no lo hiciéredes, o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certifico que, con la ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré la guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y Sus Altezas, y *tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos* (subrayados nuestros), y como tales los venderé y dispondré del los como su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros vienes, y *vos haré todos los males y daños que pudiere* (subrayados nuestros)”(González, 1984: 41).

Curiosa manera de “hacer entrar en razón”: en apariencia no supone nada, pero en realidad sí, que se es culpable hasta prueba de inocencia, culpable de no ser humano, entiéndase que de no ser a imagen y semejanza de quien no comprende que otro no esté puramente a disposición. El procedimiento es “demoníaco”, si se quiere, pero la función de la Iglesia es, por inversión y proyección, la de “golpear dos veces”: únicamente el diablo puede hacer que se rechace este paternalismo, llevando a experimentar entonces ese rechazo como algo “malo”. *Si para culpar es necesario fabricarle a alguien un delito, se hace*. En el extremo, el problema de la culpa se lleva al de la repugnancia; frente a un Hombre-Dios que no reconoce mérito alguno, el vencido está llamado a sentir repugnancia por su propio ser²⁵, como lo ejemplifica este sermón de Diego de Valadés, recogido también por Luis González:

“Si bien la esclavitud de los hombres es molestísima, alega Valadés, mucho más intolerables es aquella en que el diablo, enemigo del género humano, os tiene atados y sujetos (...) el Dios Omnipotente, Señor del cielo y de la tierra, se ha movido por misericordia hacia vosotros, no por vuestros méritos, sino por su infinita piedad y clemencia (...) Vuestros dioses no son dioses, sino creaturas carentes de facultad, no sólo para producir algo íntegramente, pero ni siquiera la cosa más leve y vil que exista en todo el universo (...) Nada repugna tanto como esto a la razón (...)”(González: 1984: 195-196).

No es difícil encontrar en las historias coloniales la reproducción de la “pirámide” española, pero con mayor rudeza. En la Nueva Vizcaya (que incluye el actual territorio mexicano de Sinaloa), por ejemplo, recibir el cargo de alcalde mayor supone inaugurar una larga cadena de extorsiones no nombradas como tales, y que se basan en el tributo. En otro caso, por ejemplo en la Nueva Galicia, el parentesco termina por identificarse ya ni siquiera con los familiares, salvo que acepten ser tapadera de la rapacidad del “jefe”, sino con los cómplices existentes –así sean parientes más lejanos o simples “vasallos”- dentro de círculos concéntricos que Thomas Calvo describe abiertamente como destinados al *racket* (Calvo, 1989: 145) ²⁶. Existe otro nombre para

²⁵ Es el sentido de muchas formas de tortura que emplearon los gobiernos militares del Cono Sur, por citar unos, formas que no detallaremos aquí, pero que no buscan nada más sumisión ni renuncia a la dignidad; esperan del torturado que se encuentre él también siendo “no humano”.

²⁶ En algunos casos, del linaje se pasa al “clan” y de ahí al “gang” con un núcleo familiar, como fuera el caso de Pedro Fernández (apellido añadido, ya que el personaje era hijo ilegítimo) de Baeza en la Nueva Galicia, por cierto “fuertemente subyugado” por su mujer. Con tal de asegurar las exacciones, se consideran “allegados”, “deudos” y “criados” más incluso que parientes en segundo o tercer grado:

describir estas prácticas, de origen feudal: “concesión de inmunidades” (Heller, 1974: 142). Ambas cosas van de la mano: negación del derecho a “ser alguien” e impunidad de quien, por la sola concesión, está imbuido de ese mismo derecho, así sea con un falso título nobiliario (un “don”, por ejemplo), o adquirido incluso - porque es característica de América - mediante el uso de la violencia, tanto psicológica como física.

Un sadismo extremo se encuentra por ejemplo durante la Independencia de México en Félix María Calleja, para quien la familia ajena es un medio idóneo de extorsión. En Calleja, personaje de lo más ilustrativo, peninsular que trata a los sublevados como extraños en su propia tierra, no hay contradicción entre un trato cortesano y actitudes que, carentes de escrúpulos, no tienen empacho en permitir crímenes cuyo blanco es la sobrevivencia del parentesco en los de abajo, parentesco diezmado con vidas como tributo (se “diezma” o se “quinta” con diez o cinco vidas de varones de aldeas “sospechosas”)²⁷. Tres siglos después de la Conquista, Calleja lleva en sí el doble sino del dador cortesano y del hombre capaz de alentar los peores instintos de sus subordinados, quienes incluso “exceden las órdenes”²⁸. Puede ser premiado quien, aún renunciando a lo que es o no cobrando conciencia de sus intereses hace suyo –interioriza- el modelo impuesto; e ilegítimo-sujeto a castigo, quien por algún motivo se rehúsa.

El Hombre no es dador “en sí”: ofrece protección –bajo la forma de favores - a un receptor que se sitúa potencialmente, o que “es situado” *de facto*, en el desamparo o en todo caso el temor al mismo (al retiro de la protección de la comunidad y sus ramificaciones parentales), y frente a la amenaza de que en caso de “desobediencia” le sean retiradas las defensas contra las angustias arcaicas²⁹. “(...) la retirada de amor – dice Claudio Esteva Fabregat de la actitud en que los padres le retiran el habla al hijo “desobediente”- constituye un medio *extremadamente coactivo* (subrayados nuestros), pues la expectativa de quedar sometido al ostracismo y el convencimiento de que uno puede perder la protección de los padres, resultan en reacciones por su parte conducentes a restablecer su estimación y sus *favores* (subrayados nuestros)” (Esteva

testaferros, secuaces, intermediarios, usureros, corruptos y hasta asesinos, con tal de que los círculos concéntricos sean muy dúctiles y nadie escape a ellos. Una de las exacciones frecuentes es aprovecharse de familias desamparadas, de sus criados y parientes, para despojarlos, incluyendo a viudas y huérfanos menores (Calvo, 1989: 138-151).

²⁷ No más que creyente, de modales corteses, sobre todo con las damas, de buena conversación y culto, Calleja defiende el fuero militar, tolera que los militares participen en Veracruz en el contrabando, que los oficiales vendan ilegalmente carbón en San Luis Potosí y que oficiales realistas –como Agustín de Iturbide- se dediquen a toda suerte de ilícitos. Ortiz Garay, Andrés. “La espada del virreinato. Félix María Calleja”, en *Relatos e historias en México*, año II, no. 22, México, junio de 2010, pps 37-38.

²⁸ La psicopatía es una reacción real entre los vencidos, hasta *El Indio* (distribuidor de droga) al servicio del narcotraficante (rubio) mexicano-estadounidense Edgar Valdez Villareal, *La Barbie*. Un *kaibil* (soldado guatemalteco de élite), así sea de origen indígena, no es menos psicópata... Otro indígena puede quedar vivo porque un *kaibil* –cuyo grupo militar tiene por nombre *Infierno*-decidió por “casualidad” adoptarlo luego de que la familia del primero (padre, madre, hermano menor, hermana y finalmente otros cuatro hermanos más) fuera asesinada en una masacre colectiva. Doyle, Kate. “Condenan a un ex *kaibil* por la matanza de cientos de guatemaltecos”. *Emeequis*, no. 238, México, 17 de octubre de 2010, pps 44-47.

²⁹ “Ojalá que te mueras”, canción norteña del grupo regiomontano Pesado, en México, es la ocasión para desearle a “ésa” que “todo (su) mundo se vaya al olvido”, que “todo (su) mundo se quede vacío”, insistencia en el desamparo ante el orden social todo, pero además se le desea que “se abra la tierra y se hunda en ella”, y –¿lo más grave?- “se (le) cierren (a “ésa”) las puertas del cielo y que todos (la) humillen”. (Pesado, Album *Rezaré*, 2004)

Fabregat, 1969: 270). Tinajero sugiere que hay dos “caracteres” en el vencedor: un “portador de la esencia de la Humanidad”, porque es “renacentista a la española”, y que encuentra en las nuevas tierras “unos seres que se le parecen”; pero desliza previamente el autor que en ese mismo Hombre está el porquerizo o el presidiario (Tinajero, 1986: 53), lo que dicho sea de paso, puede ser lo más cercano a la “bestia” que se ve en el vencido. El Hombre al que se refiere Tinajero tiene una religión que confunde amor y poder, asunto de base en la formación familiar descrita más arriba: se tiene temor a perder al rey, en buena medida por la protección que brinda, y a la par se le teme por el daño que es capaz de hacer (Rucquoi, 2008: 176). No nos parece nada seguro que este “sistema” sea puramente patriarcal, si bien la forma de entender el concepto de autoridad, que es una forma equivocada (por ejemplo en la familia mexicana), estima que lo fundamental está en la obediencia y que el padre tiene derecho a la reprimenda, pero también al castigo físico y al “dominio” en caso de desobediencia (Esteva Fabregat, 1969: 267-268): del padre y de la autoridad en general se espera protección y se le tiene respeto que se confunde con temor (Esteva Fabregat, 1969: 266-273). Denostar aquel sistema como tal y como parte de una supuesta racionalidad occidental, denostación frecuente, deja entrever cierta demagogia inherente a la “nosotrosidad”. Es también a partir de la figura sacralizada de la madre que se forma la ambivalencia entre lo “dador” de *protección* (que puede llegar a sobreprotección) y algo percibido como dañino por amenazante, *posesivo y dominante*, que reclama, a cambio de lo dado, incondicionalidad a la omnipotencia. Dentro de este “posesivo-dominante” no hay mucho de “racional”, sino la otra cara del mismo arcaísmo: la amenaza latente de cortar todas las dependencias, en particular aquella que es vivida como la principal, el amor supuestamente incondicional e ilimitado de la madre (Mendel, 2003: 69)³⁰, en el entendido de que es también el poder del grupo extendido. Es la amenaza del aislamiento; el individuo solo frente al orden social se vuelve totalmente extraño o ajeno a lo único que conoce como suyo (Mendel, 2003: 68), y se encuentra frente a la *omnipotencia* arcaica - sea la del padre o la de la madre-, con lo que conlleva de supuestamente mágico, de arbitrariedad y de desmesura (Mendel, 2003: 59).³¹ Esa omnipotencia sueña con la posesión del más pequeño infante, “un cuerpo sin psiquismo” (Mendel, 2003: 69)³² o, si se quiere, decapitado, ¡lo cual no tiene mucho que ver con Descartes y su separación entre cuerpo y alma por el *cogito ergo sum!* Nada tiene que ver esto tampoco, no por lo menos en el origen español, con la supuesta madre “judeo-cristiana”. Si el hijo no acepta esta ambivalencia, base de la dependencia, la madre lo vive como “abandono” y puede crear culpabilidad en el mismo hijo (y “culpa ante la comunidad”); al mismo tiempo, el retiro de la “protección” puede ser vivida por el hijo como abandono de la madre. En ningún momento desaparece la angustia arcaica porque en ningún momento ha aparecido la figura paterna –es decir, alguna verdadera

³⁰ Dependencia clave en el arcaísmo, según Mendel.

³¹ Se puede imaginar lo que es el impacto de ser inocente, pero fabricado culpable. Ello aparece por ejemplo en el filme *Bajo Juárez*, en el azoro y el cambio de percepción de la vida en dos chóferes inculpados que no han cometido el delito (*El cerillo* y *La foca*, uno de los cuales muere en circunstancias extrañas). *Bajo Juárez* (2006, película de Alejandra Sánchez y José Antonio Cordero) tal vez no haya alcanzado la audiencia que ameritaba.

³² Ese “cuerpo sin psiquismo” es tal vez es de los decapitados en México, Guatemala o Colombia, el sueño de quienes, queriendo ser omnipotentes así sea por un tiempo muy breve, llevan a cabo tales prácticas, que suponen también que cualquier “desviación” de la víctima, que atentó contra las reglas (“ver, oír, callar”), es prueba de subjetivación/individuación intolerable.

autoridad- para operar la ruptura/fisura³³. Cabe incluso suponer que esa figura, hasta donde es la del proveedor, está supeditada hasta cierto punto a la que impone la madre, de la que el hijo “macho” aprende la creación de dependencias alrededor suyo. El “sistema” es mixto: patriarcal y matriarcal, oscilante según las conveniencias del poder, que es lo que se ha querido poner de relieve dentro de un contexto lo suficientemente amplio y contextualizado, necesario para sortear estereotipos. En la vida cotidiana, el juego es extrañamente especular, se presta al cambio de roles en la rueda de la fortuna que es en realidad la del estatus, y, por lo mismo, importa en toda relación asegurarse de “quién es quién”.

Como se puede probar desde distintos ángulos, la estructura descrita, sin dejar de basarse en la familia ni de ser en lo fundamental endogámica, ofrece al mismo tiempo la posibilidad de “incorporarse”, ofrecimiento que igual puede ser retirado si no obtiene en contraparte “obediencia” (en realidad, sumisión), y lo que es peor, la renuncia a esos derechos de toda persona humana que son –en los grupos sociales modernos- la individuación y subjetivación.

Conclusiones

En este artículo hemos sugerido que algunos enfoques sobre la familia latinoamericana suelen ser parciales: ni el hombre es pura y simplemente el “tirano”³⁴, ni la mujer es el prototipo exclusivo de la “sumisa” sin beneficio ninguno, ni la herencia colonial es inequívoca, ni puede darse por completamente cancelada en las representaciones de poder. No puede decirse que cierta parcialidad en el análisis se dé tanto por falta de trabajo historiográfico, cuanto por apego a mitos, que impiden considerar representaciones y prácticas en las cuales los descendientes de los antiguos colonizados siguen viéndose a sí mismos y comportándose de acuerdo con el modelo que alguna vez les fue impuesto, y que tal vez ronda cuando las condiciones son propicias para regresiones a los arcaísmos, lo que podría ser la situación actual, debilitadas las instituciones en medio de una fuerte crisis. Suelen atribuirse a las antiguas colonias rasgos de origen metropolitano, y no siempre se describe de modo adecuado la distribución de roles en la familia y el alcance de ésta en la reproducción de un poder que sabe que es colectivo. En este contexto, consideramos que no tiene mayor sentido hablar de patriarcado “puro” (el núcleo y la parentela son “mixtos”), ni de racionalismo, menos cuando en la negociación de poder se utilizan del modo descrito emociones muy arcaicas. Tampoco tiene sentido hablar de calidez donde hay un gran fondo de crueldad, si ocurre que la afectividad/cosa (“cosa a disposición”) es instrumento para el “regateo de humanidad”.

No es sencillo recurrir a la psicología social, que no ha podido desplegar todo su potencial, ni a la “psicología social del sujeto”. De manera un tanto apresurada, Mendel recuerda que el psicoanálisis se basa en hacer abstracción de “lo social” para dar entrada, preferentemente, a la regresión hacia la infancia, la exploración del inconsciente y el mundo de la fantasía (Mendel, 1993: 13-15). El sociopsicoanálisis o la psicopsicología tienen un inconveniente: fuera de terrenos limitados (psicología del trabajo, terapia de la familia), las posibilidades de la “intervención” son pocas, máxime que no hay instituciones dedicadas a ello. Ahora bien, así sea en el modo de acercarse a la infancia las relaciones de parentesco son insoslayables, y éstas suponen el paso por

³³ El hombre es el macho y el niño, nunca la autoridad. Luis Valdez lo muestra en la escena de *Zoot Suit* (1981) en la cual, al derrumbarse el alarde del pachuco, aparece un indio casi desnudo y desamparado.

³⁴ Pese a retratos como el del filme *El*, de Luis Buñuel y Luis Alcoriza (1952).

“lo social”. Al crecer el individuo encuentra “normalmente” otros ámbitos de socialización: desde la escuela hasta el trabajo y la profesión, cuyo lugar es variable según las sociedades³⁵. La escuela y el trabajo pueden ser por lo demás espacios de movilidad social, pero no forzosamente se basan –aunque estos factores inciden- en el linaje y el estatus. Lo arriesgado del psicoanálisis es que proyecte sobre cualquier instancia de socialización (ya no se diga una “institución”) las relaciones de familia, contribuyendo con ello a relegar “lo demás”. En las sociedades mexicana y latinoamericanas, el riesgo es el ya sugerido previamente: en la familia se hace el “aprendizaje” de las distintas relaciones sociales porque ninguna otra instancia es realmente capaz de separar al individuo para convertirlo en sujeto (un “poder en acto”, diría Mendel); la escuela y las instituciones del Estado no alcanzan a hacerlo, ni logran constituirse como autoridades que limiten el poder en su forma más cruda. Mendel destaca que en grupos de este tipo, el individuo, lejos de poder salir de la angustia arcaica, se expone recurrentemente a ella en las más distintas relaciones sociales, en las cuales, añadimos, se encuentra a veces al mismo tiempo a sus anchas en lo “ya visto” y sin poder salir de un narcisismo primario.

Si las relaciones familiares se proyectan sobre todo, pese a que, como intitula Mendel intitula uno de sus libros, *La sociedad no es una familia*, el individuo lee las relaciones de poder sobre la base del otorgamiento (supuesto) o no de amor (ser querido o ser temido), pero confundiendo además amor con favor, es decir, amor y poder. “La sociedad en su conjunto –explica Mendel-, los personajes *llamados de autoridad* (subrayados nuestros), los superiores jerárquicos, serán, a partir de ahí, el objeto de una amalgama inconsciente con las figuras parentales. Debido a lo cual se produce un inevitable miedo a perder su amor y apoyo –miedo que funda el sentimiento inconsciente de la culpa- cada vez que el sujeto lleva a cabo actos autónomos y personales oponiéndose, de ese modo, al principio de autoridad” (Mendel, 1993: 204). No estamos seguros de que esto último sea lo más exacto: ocurre más bien que una autoridad es imposible o muy difícil de fundar (Mendel estaría hablando más bien de una “jerarquía”), porque se la ve no como tal, sino cual “imposición” de una supuesta “autoridad” que por lo demás se cuestiona según tenga o no capacidad para proveer (material y simbólicamente).

El poder colectivo, por sus mecanismos, llega a convertir autonomía en equivalente de culpabilidad, real o supuesta. Esta culpabilidad, además de ser la que expone al individuo a la angustia arcaica, lo lleva por un camino irracional, si permanece como básico un componente psíquico infantil: “(...) si bien la familia pone en juego relaciones sociales, explica Mendel, éstas son sucesivamente vividas y aprehendidas por el niño primero bajo una apariencia *irreal*, luego *desreal* pero que, en los dos casos, *desnaturaliza profundamente la realidad propia de las relaciones sociales* (subrayados nuestros)” (Mendel, 1993: 203). Junto con una gran violencia psicoafectiva, se instala entonces la incapacidad para el juicio de realidad, que estaría basado en la apropiación del acto pero que ve a ésta como sacrilegio (Mendel, 1993: 206), puesto que el acto/consecuencia le pertenece al superior jerárquico; el individuo no tolera otra

³⁵ El documental de Christian Poveda, *La vida loca* (2008, Francia-España), muestra a las pandillas *maras* de Soyapango, en las afueras de San Salvador, como “familias sustitutas” (“fraternidades” de *home boys*), pero pronto los círculos concéntricos de las familias reales que las solapan se incorporan. Familias enteras terminan en el “negocio”, como lo muestra Juan José Dalton en un reportaje sobre el tema. Cuando unos pandilleros queman un autobús con los pasajeros dentro, en otro suburbio de San Salvador, el de Mejicanos (con “j”), está claro de que todas las víctimas son “culpables”, sin inocencia posible, y de que los delincuentes asocian omnipotencia y arbitrariedad. Dalton, Juan José. “De la ‘vida loca’ al crimen organizado”, en *Proceso*, no 1770, México, 3 de octubre de 2010, pps 40-42.

relación exterior o situación distinta de la que se presta a la proyección de las imágenes inconscientes, parafraseando a Mendel (Mendel, 1993: 205). Los espacios para la espontaneidad y la verdadera privacidad son mínimos: se instrumentalizan las emociones en función de posiciones de poder que siguen siendo en gran medida de estatus “negociado”, de jerarquías en contextos con frecuencia “porosos” y de apariencia “ambivalente”, y de consideraciones sobre la legitimidad o no legitimidad “de origen” o que pudiera conseguirse. Dicho todo lo anterior, consideramos que no son pocas las perspectivas de estudio en aras de una revisión más exhaustiva de mitos, clisés y prácticas todavía comunes en México y América Latina.

Bibliografía

- Calvo, Thomas. 1989. *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).
- Chocano Mena, Magdalena .2000. *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Ed. Síntesis.
- Esteve Fabregat, Claudio.1969. *Familia y matrimonio en México: el patrón cultural*. Madrid: Revista de Indias (tirada aparte).
- 1988. *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid: Alhambra.
- González, Luis. 1984. *El entuerto de la Conquista. Sesenta testimonios*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Heller, Hermann. 1974, *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lampérière, Annick .2008. Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850), en Altamirano, Carlos (director). *Historia de los intelectuales en América Latina. (I)*. Buenos Aires: Katz Editores, 242-266.
- Mead, G.H.1953. *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Mendel, Gerard.1993. *La sociedad no es una familia. Del psicoanálisis al sociopsicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- 2003. *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*. Paris: La Découverte.
- Ortega Noriega, Sergio. 1999. *Breve historia de Sinaloa*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- Quijano, Aníbal. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Rucquoi, Adeline. 2008. *Aimer dans l'Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites*. Paris: Les Belles Lettres.
- Soria Mesa, Enrique. 2007. *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons.
- Tinajero, Fernando. 1986. *Aproximaciones y distancias*. Quito: Planeta.