

01057  
I

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO



HISTORIA, MODERNIDAD Y DISCURSO CRITICO  
EN AMERICA LATINA

*Un estudio sobre el concepto de "Ethos histórico"  
de Bolívar Echeverría*

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
(HISTORIA)  
CONSTRUCCION DEL CONOCIMIENTO SOBRE  
AMERICA LATINA

PRESENTA

LICENCIADO EN ECONOMIA

RENE JAGUILAR PIÑA

DIRECTOR: DR. JOSE ANTONIO MATESANZ IBAÑEZ

MEXICO. D. F.

2003

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA  
DIVISION DE POSGRADO

A

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**PAGINACION**

**DISCONTINUA**

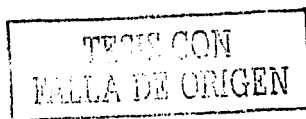
*A mi padre.  
Faro distante que indica lo que me puede impedir llegar a buen puerto.  
Afectuosamente.*

TEMA CON  
FALLA DE ORIGEN

B

*A mi madre.  
Inspiración de mi libertad, siempre ahí.  
Cariñosamente.*

C



*A Rosario.  
Alegria boricua en mi regazo.  
Con amor.*

D

TESIS CON FALLA DE ORIGEN
------------------------------

*A Marcelo, Paris y Demian.  
Hermanos míos, de sangre y del alma.  
Siempre en mi corazón.*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

E

*A mi abuela Carmen.  
Incondicional respaldo en tus enfáticos cuidados.  
Ha sido un placer conocerte y quererte.*

F

FOTO CON  
FALLA DE ORIGEN

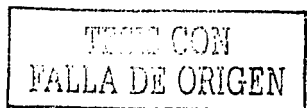


## A GUIA DE PRÓLOGO

En esta tesis, en la que pretendo desarrollar una reflexión seria y fundamentada sobre América Latina en cuatro compases (por un lado, en una doble consideración como *espacio* de vida social; primero, como *lugar activo* de creación civilizatoria y después como perspectiva desde la que es posible y necesario *pensar* la globalidad del mundo; así como a la misma vez, y por otro lado, desde una doble modalidad *temporal*, a saber: desde su vertiente *histórica* y desde su condición *moderna*), lo más importante para mí ha sido el esfuerzo que me ha exigido este estudio en las condiciones menos propicias para poder forjarlo y llevarlo a cabo. No me siento "gratificado" ni más "purificado" por el "sacrificio ofrendado" ante los entornos, a los que debía recurrir, indiferentes a mi trabajo. Por el contrario, he conseguido un acercamiento más profundo hacia mi propia persona en la medida en que, paulatinamente, me entregué cada vez con más intensidad y pasión a la lectura, la reflexión y la redacción de los temas que tuve que abarcar para conseguirlo, así sea apenas en una pequeña parte de toda mi inicial aspiración o mis ambiciosas pretensiones. Incluso, ahora, en que he podido concluir una parte fundamental de mi investigación en esta tesis, ignoro lo que esté más adelante y que no dependa de mi propia labor. Aún en la diminuta dimensión de su significado general, mi trabajo me da la satisfacción de haberlo realizado en forma sencilla, honesta y sincera; pero, además, en forma correcta, que aunque discutible, abarca los aspectos más básicos y los más complejos, de manera rigurosa, enfática, plural y abierta. No tengo ni guardo el más mínimo resentimiento por la búsqueda de apoyos institucionales que no fructificaron desde ninguno de los lugares donde se suponía podía encontrarlos; seguramente, fue el resultado de mis acciones precedentes y consecuencia natural de ellas, también de mis propios errores, por inexperiencia y/o torpeza, al buscar en lugares poco propicios o no encontrar la forma adecuada de extraer su riqueza en medio de tanta escasez. Como sea, guardo, en cambio, gratitud profunda, enorme y gozosa hacia personas concretas y generosas. En algunos, por su trabajo del que yo pude nutrir el mío; en otros, además, por su inapreciable atención y generosas sugerencias; en otros, por su afortunada amistad y sincera comprensión hacia mis inquietudes y preocupaciones, así como por su absoluta disposición a entender y creer en mi trabajo; así como a otras por su amable, aunque ocupada disposición, para atender mis demandas, por lo que mi gratitud se deja sentir como espontánea alegría.

Si en el momento de elegir profesión, una de mis principales preocupaciones lo era el hecho de entender que, si se quería *transformar* el mundo, el proceso exigía, necesariamente, la construcción de una inteligencia consistente e indudiblemente compleja (no me preocupaba que se opusiera, naturalmente, a la inteligencia empírica de la "miliciancia" *dogmática*) que, aunque en contrasentido o a contracorriente del orden establecido, indicara con claridad el sentido *radical* de su acción y justificara, igualmente, la prolongación de su permanencia; por otro lado, entonces, no sabía que eso era todo un proyecto de vida, en el que me fui involucrando, paulatinamente, llevado inclusive por la fuerza de los argumentos y de lo que Sartre llamó: la "razón dialéctica".

Efectivamente, temáticas anteriores resuenan en el presente trabajo y otras aparecidas en el camino llenan el argumento completo de la tesis, arrojando, para mi proyecto personal,



elementos para un desarrollo posterior de otras que constituyen ya objetivos concretos de mis ocupaciones inmediatas por venir. He tenido el privilegio, la suerte o tal vez ambos, de encontrarme en mi proceso formativo académico, primero, con la obra del Dr. Bolívar Echeverría desde mis días de estudiante de licenciatura, en la Facultad de Economía de la UNAM, con quien, después, pude además, tomar cursos directos como oyente de sus clases y luego regularmente en el postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Años que considero cruciales para mi crecimiento en el ámbito de la construcción de mis ideas, apreciación y crítica de la realidad contemporánea. En ese sentido creo que es el momento de mostrarle mi sincero aprecio y gratitud por todo cuanto he podido ser capaz de aprehender y utilizar, en provecho propio y de los demás, a partir de todas esas lecciones que recibí de él y de las que obtengo, todavía, cada vez que leo sus textos. Como el lector podrá apreciar al leer la tesis, soy responsable de la afirmación de que el concepto de "**ethos histórico**", en la obra de Bolívar Echeverría, constituye parte de toda una intención mucho más profunda que la que corresponde a la descripción crítica de un periodo inicial de la modernidad latinoamericana dentro del concepto de *ethos barroco*. En el mismo sentido, pienso que un concepto paralelo al anterior, como es el de "*mestizaje cultural*", no podía sino adquirir un significado en verdad penetrante para la caracterización de una de las más importantes condiciones de surgimiento y permanencia de la modernidad como tal y de que, en ello, se encuentren, igualmente, las condiciones de posibilidad de desarrollo del proceso o los procesos civilizatorios globales por venir. Considero, entonces, que estas implicaciones constituyen parte de la densidad, profunda y extensa, del pensamiento reflexivo, en el espacio latinoamericano, del Dr. Bolívar Echeverría.

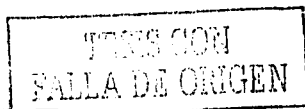
A partir de la complejidad de su esquema conceptual, me encontré con una gran variedad de referencias y fuentes que me llevaron a delimitar el campo de mi propia acción en cuanto al tratamiento de lo que me interesaba resaltar del mismo. Siguiendo el hilo de su exposición<sup>1</sup> y de su trabajo anterior, pude identificar tres vertientes muy importantes que, me pareció, podría preponderar sobre otras para la forma de mi propia exposición. Por un lado, el estudio de Jean Paul Sartre sobre la conciencia<sup>2</sup> debido a que percibí una vía de comunicación entre su concepto de lo "imaginario" y la idea de "lenguaje"<sup>3</sup> que se encontraban en la estructura del argumento de Bolívar Echeverría sobre "cultura" y "civilización", conceptos a partir de los cuales su consideración, sobre una historia crítica de las religiones y su construcción sobre Malinche, como símbolo de un "re-encuentro" en el que es posible reconocer la gestación de una intención conciliatoria entre dos civilizaciones en *conflicto*, le sirven para construir toda la estructura de su crítica de la cultura moderna en la que hace un uso magistral del concepto de "*mestizaje cultural*" y en el que debe introducirse la compleja elaboración de su concepto tetrámero sobre el "**ethos histórico**". En segundo lugar, igualmente singular, me pareció la incorporación del esquema conceptual de Mircea Eliade,<sup>4</sup> del que, sobre todo, me interesó la descripción del comportamiento del hombre religioso arcaico con respecto del espacio y el tiempo. Este cuadro, que intenta la descripción de lo civilizatorio arcaico, sirve, a su vez, de esquema

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. Edit. ERA. México. 1998.

<sup>2</sup> Jean Paul Sartre. *Lo imaginario*. Edit. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1982.

<sup>3</sup> E. Benveniste. *Comunicación animal y lenguaje humano*. En Problemas de lingüística general I., Edit. Siglo XXI. México. Además de: Walter Benjamín. *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. En *Para una crítica de la Violencia y otros ensayos*. Edit. Laurus. España. 1991.

<sup>4</sup> Mircea Eliade. *Lo Sagrado y Lo Profano*. Paidós Orientalia. Barcelona España. 1998.

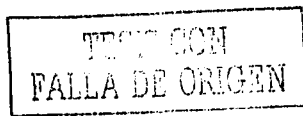


mediante el cual es posible reconocer el proceso de la conquista y la civilización como el de un "re-encuentro" debido a que si hay algo que distingue a ambas "otredades", en el momento de su confrontación, es el que las dos poseen toda la estructura, diferentes entre sí, del reconocimiento de lo "sagrado y lo profano", propio de toda civilización. En consecuencia, son historias, arcaicas si se quiere, que sirven o son propiciatorias para conformar un nuevo "mestizaje cultural", "otra" civilización, diferente de las dos. Curiosamente, todo este proceso es concebido, en consecuencia, como resultado de las condiciones de libertad puestas por los mismos involucrados. Se trata de una o de varias *elecciones civilizatorias* en función de diversos factores, entre otros: los geográficos, los políticos, los económicos, dominados, significativamente, por el comercio internacional del siglo XVII. Finalmente, en tercer lugar, me pareció reconocer que la constitución del sujeto histórico "latinoamericano", por decirlo así, se puede rastrear también dentro del tratamiento historiográfico elaborado por el que el Dr. Aguirre ha definido como el "más grande historiador del siglo XX"; se trata de Fernand Braudel. Ciertamente es que el Dr. Echeverría posee toda una reflexión crítica del historiador francés, misma que me sirvió para articular la exposición sobre su idea respecto de los "esquemas trifásicos"; sin embargo, para cuestiones de matiz sobre la importancia que los hallazgos metodológicos y epistemológicos de Braudel pueden tener para América Latina, debí auxiliarme del profundo estudio del Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas<sup>5</sup>. Es verdad que, en principio, dentro del esquema conceptual del Dr. Bolívar Echeverría, el historiador francés es un interlocutor de 2º orden, en el sentido de corresponder a un nivel más formal dentro del tipo de crítica de la modernidad desarrollada por él.<sup>6</sup> Sin embargo, no por ello deja de ser una veta presente en su discurso en la que me he interesado a fin de establecer, en forma explícita, una conexión por medio de la cual resaltar lo logrado por el Dr. Echeverría en la parte de su estudio sobre el carácter activo del "mestizaje cultural" en la conformación de la "cultura política" de América Latina como resultado de aquellas premisas históricas señaladas más arriba. Pero, también, porque me ha parecido relevante su atención en función de la discusión misma sobre la caracterización, desde la óptica latinoamericana, de la modernidad histórico-global capitalista que ha podido imaginar y generar el Dr. Echeverría entre Marx y Braudel.<sup>7</sup> De ese modo, se trata de, cuando menos, dos momentos significativos en la exposición de esos niveles en el presente trabajo: por un lado, lo que concierne a la modalidad específica, denominada como "*ethos barroco*", mediante la que puede verse sobre-subrayada la disposición del espacio hispano-americano a la intención de crear una primera experiencia de modernidad y, por otro lado, las consecuentes resonancias de *larga duración*, de ese primer intento, en la forma existente "hegemónica" de la otra modalidad dominante, definida como "*ethos realista*", en que, finalmente, derivó la modernidad latinoamericana.

<sup>5</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Braudel a Debate*. J.G.H. editores. México. 1997. Así como en ENSAYOS BRAUDELIANOS. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel. Prohistoria & manuel suárez-editor. México 2000.

<sup>6</sup> Mucho más identificada en forma explícita y radical con el discurso crítico de Karl Marx y por ello propia de horizontes distintos a los braudelianos.

<sup>7</sup> Bolívar Echeverría. *La Comprensión Y La Crítica* (Braudel y Marx sobre el capitalismo) en: *Las Ilusiones de la Modernidad*. Edit. UNAM. Equilibrista. México. 1995. Discusión de la que encuentro resonancias en aquella que también han sostenido el Dr. Echeverría y el Dr. Aguirre al respecto de la caracterización de los proyectos de ambos autores, tal vez a partir de una *traducción* directa hecha por ellos mismos respectivamente.

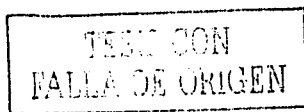


Todo ello, como parte de las ideas desarrolladas en la segmento final para hacer una exposición interpretativa y sintetizada, de intención sugerente, sobre el concepto particular del "ethos histórico", dentro del argumento del Dr. Echeverría, en que el objetivo específico más preciso consiste en desplegar una descripción de la asimilación de su conocimiento de la historia global y diferenciado de la modernidad capitalista en América Latina, que en su argumento tiene lugar, así como de la agudeza y consistencia crítica que es posible encontrar a partir de su discurso, a propósito de las ideas desarrolladas más arriba y de otras que apenas se señalan y que constituirían parte de otros estudios, igualmente necesarios y sugerentes, sobre su significativa aportación teórico-práctica.

Cabe expresar, aquí, mi absoluto agradecimiento por sus puntuales sugerencias y observaciones críticas a mi trabajo, pero también por su extraordinario "Don" de gente, hacia el Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, a quien he tenido la valiosa oportunidad de presentar, personalmente, la tesis y recibir, de él, indicaciones esenciales sobre su estructura, así como aquello que tiene que ver directamente con sus puntos de vista, respecto de los temas que suscita el conocimiento tan preciso que tiene sobre la obra de Fernand Braudel y que he intentado retomar a lo largo de estas líneas, esperando haber logrado, mínimamente, reflejar sus ideas más importantes. Por todo lo cual, me he sentido profundamente honrado, reiterándole mi más sincero reconocimiento y profunda gratitud. Acaso deba ofrecerle, también, una disculpa anticipada por cualquier omisión involuntaria sobre su pensamiento o situación adversa más allá de mi voluntad.

Pienso que encontrar disposiciones favorables en el camino que uno se traza no siempre resulta fácil. En mi caso han sido pocas, pero consistentes. No se trata tanto de repetir las palabras como de explicar el porqué de sus razones y el significado específico que adquieren en lo que uno quiere decir. Por ello, hay varios motivos que se me ocurren para agradecer también al Dr. José Antonio Matesanz Ibáñez: además de su amistad, que se fue cultivando desde hace más de 7 años, cuando me hizo el honor de invitarme a dar clases de economía en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, siendo él el Coordinador de entonces, quiero subrayar, al menos, tres que tienen que ver con el presente trabajo. Primero: accedió a ser el asesor de este proyecto; segundo: fue él quien me sugirió que trabajara sobre una posible teoría de la historia en el esquema conceptual del "ethos barroco" del Dr. Echeverría (cuestión en la que tengo la esperanza de haber entendido su recomendación); y tercero: su firme convicción, sorprendente para mí, cuando le mostré la primera versión final, de que el trabajo estaba terminado y que merecía ser expuesto como tesis para obtener el grado de maestro. Además de confortarme, esa actitud me ha ayudado para ir enfrentando todos y cada uno de los pasos que he tenido que recorrer hasta el momento de presentar el examen de oposición. De mi parte, sólo quiero añadir que no me queda duda de la profundidad de mi aprecio personal por el Dr. Matesanz Ibáñez.

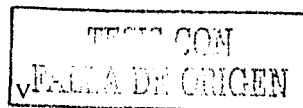
Por otro lado, afortunadamente para mí, aunque no puedo preciarme de contar con su amistad, si en cambio, puedo decir que disfruto de su aguda e inteligentísima atención para con el trabajo que soy capaz de realizar. Es la ocasión de referirme a la Dra. Elsa Margarita Gracida Romo, quien con su afinada sensibilidad ha contribuido en forma más que propositiva en el proceso en que esta tesis ha podido ser presentada. Siendo mi tutora de



proyecto en mis estudios de Doctorado en la Facultad de Economía, accedió incondicionalmente, debido también a su conocimiento previo sobre la obra y la persona del Dr. Echeverría, así como del Dr. Aguirre, a participar gustosa en el confeccionamiento de esta tesis, por lo que yo no tengo forma más explícita de agradecerle, que brindándole estas breves líneas en reconocimiento a su amable disposición, a pesar de sus numerosos compromisos, para con mi proyecto académico de Maestría en Estudios Latinoamericanos.

Igualmente me resulta, aunque debo confesar la sensación de distinción que me provoca por su reiterado interés en mi trabajo, una vez que pudo conocerlo, el contar con la disposición y comprensión de la Mtra. Norma de los Ríos Méndez, Coordinadora del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras. Ha sido para mí, más que una grata sorpresa, pues no obstante que la temática atañe a sus propias investigaciones, me ha parecido por demás estimulante el que, frente a las múltiples actividades que se ve obligada a desempeñar por su digno cargo, haya tenido la inclinación y encontrado el tiempo para revisar y apreciar mi trabajo (además de participar de él directamente). Pienso que son razones suficientes para pronunciarme honrado y agradecido para con la Mtra. de los Ríos.

Si se toma en cuenta que he sido estudiante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos, se podrá entender la inclinación que he manifestado por darle este particular tratamiento a los argumentos recabados para los resultados presentados como mi trabajo de tesis de Maestría; los cuales, así lo considero, preservan la virtud de lo dicho por los propios autores retomados y dejan al descubierto mis errores o aciertos, de los que soy enteramente responsable, al juicio generoso, espero, del amable lector.



## ÍNDICE

<b>Estado de Conocimiento</b>	
<i>Definición del objeto teórico</i>	3
<i>Definición del objetivo</i>	5
<b>Fundamentación teórica</b>	
<i>Historia y discurso crítico</i>	6
<i>Modernidad y América Latina</i>	9
<b>Fundamentación metodológica</b>	
Secuencia de la investigación	13
<b>Desarrollo del Estudio</b>	
<b>Capítulo I</b>	
Des-realización y trascendencia	18
1.1. La conciencia imaginante	19
1.2. La cultura tradicional en la historia de las religiones	22
1.2.1. Los espacios	23
1.2.2. Las temporalidades	34
1.3. Lo político en la religión	42
<b>Capítulo II</b>	
Historia y Modernidad	46
2.1. El "Periplo Braudeliano"	47
2.1.1. América Latina en la construcción de la "larga duración"	57
2.2. La estructura trifásica en Marx y en Braudel	68
<b>Capítulo III</b>	
Siete aproximaciones al "Ethos Histórico" y América Latina	81
3.1. <i>Lengua y mestizaje cultural</i>	83
3.2. <i>Cultura (política)</i>	84
3.3. <i>Mercado (economía, cultura y mestizaje)</i>	86
3.4. <i>Ethos histórico, identidad e historiografía</i>	88
3.5. <i>La "primera modernidad" latinoamericana</i>	90
3.6. <i>"Ethos Barroco"</i>	91
3.7. <i>América Latina: "Capitalismo" y Modernidad</i>	94
<b>Conclusiones</b>	96
<b>Bibliohemerografía actual del tema</b>	
Bibliografía	100
Hemerografía	102

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

**Historia, Modernidad y Discurso Crítico en América Latina**  
*Un estudio sobre el concepto de "Ethos histórico"*  
*de Bolívar Echeverría*

## **-Estado de conocimiento**

### *Definición del objeto teórico*

La idea del "ethos histórico" como "concepto puente", que sirve como un instrumento semiótico<sup>1</sup>, construido desde la dimensión historiográfica, que contribuye a la formación de una teoría de la historia en dos niveles:

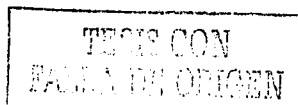
- 1- en lo que a la elaboración de un instrumento conceptual se refiere, cuya intención de aprehender la vida práctica en varios estratos (histórico, económico, político, cultural, social), sustenta todo su sentido;
- 2- en la formación de un instrumento crítico-discursivo.

El primero, sirve a la elaboración de un concepto cuya utilidad metódica consiste en articular una relación posible entre varios cuerpos epistemológicos y así, entre lenguajes diversos, establecer una comunicación fluida no obstante que ésta ocurra sin omitir las dificultades que aparezcan en el proceso en que pueda darse, según la necesidad cognoscitiva que las distintas disciplinas, se supone, están resolviendo.

En el segundo caso, al efectivamente proponerse como un esfuerzo comunicativo entre comportamientos científicos excluyentes, se afirma como una necesidad que requiere de un proceso singular, que para darse depende, al mismo tiempo que, necesariamente, se distancia, de la adecuación positiva de los recursos puestas por ellas por un lado, y de los límites que les impiden la constitución de una reflexión global de la función específica de su objeto, por el otro.

---

<sup>1</sup> Louis, Hjelmslev. *La Estratificación del Lenguaje*. En *Ensayos Lingüísticos*. Edit. Gredos. Madrid. 1972. p.49. Además de la descripción sobre Malintzin hecha por el propio Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*. Edit. ERA. México. 1998: p. 19.



Pero aún añadiría un tercer punto, el cual, por su relevancia, resulta de enorme importancia. Se trata de subrayar que considero que es una aportación al pensamiento crítico-reflexivo, elaborado desde la perspectiva provista por los espacios propios de los anillos circundantes de la Metrópoli, que constituyen la periferia de la modernidad. En este caso, los de América Latina; pero que se dan en franco y abierto diálogo constante con el vasto y vanguardista pensamiento del "centro", sin eludir la necesidad de acercarse a él para construir una intención propia.

Por otro lado, resulta revelador el que pueda ser en la dimensión adecuada de la discusión historiográfica, donde este esfuerzo esté en la posibilidad de tener lugar, con lo cual se está en condiciones de concentrar, de manera más cómoda, esta diversidad de pensamientos, para construir la idea del "concepto puente". Lo que, de todos modos, indica esta voluntad de actualizar, de una manera singular, otros esfuerzos que han operado con similar pericia teórica, sólo que ahora en la especificidad del tiempo y espacio "latinoamericano". De este modo, intento describir la importancia que observo en la construcción de este concepto que señalo, pues se me presenta como una posibilidad convincente para articular la relación, de por sí compleja, entre "teoría y práctica", no sólo en el terreno de las ciencias sociales, sino además, en el de la relación de éstas con el de la vida cotidiana. En ese sentido es que pretendo fundamentar la idea de que se trata, sin duda, de una teoría que corre en doble sentido; por un lado al operar como una teoría de la historia, para la "historia universal", o mejor, para ubicar la intervención e importancia de los espacios periféricos, tales como el de América Latina, en el proceso de constitución de dicha historia, que corresponde al de la propia modernidad, puesta e impuesta por "la economía - mundo europea". Así como un ejercicio auto-crítico que aporta, desde una perspectiva latinoamericana, una visión crítica de la modernidad, intentando superar la visión desencantada y apática de la postmodernidad.

Ahora bien, además de lo anterior, considero que la intervención del Dr. Bolívar Echeverría corre como una aportación en contrasentido o contracorriente del discurso positivo, que se ocupa del conocimiento en aras de "resolver" las "insuficiencias" de la modernidad aludida. Antes, pues, que una intervención re-constructiva de lo dado, se trata de una intención "radical" en su propio sentido. Es decir que, según creo, Bolívar Echeverría quiere



contribuir a una distinta discusión, que atraviesa por la relativización del modo capitalista de la vida social moderna, en función de un telos; si se quiere opuesto, pero que constituye todo un campo de posibilidades sobre diversas formas de actualización de la modernización de esa misma civilización.

### *Definición del objetivo*

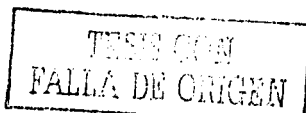
Construyo un análisis en torno a tres niveles básicos en la exposición de Bolívar Echeverría sobre lo barroco y su relación con cuatro fuentes conceptuales de tradición crítica muy precisas, para afirmar que:

- 1- el autor elabora una teoría crítica sobre la construcción de un "concepto puente";
- 2- concibe una formulación concreta de carácter general, en la síntesis del "ethos histórico" y, finalmente,
- 3- desarrolla una forma singular de este último, en la descripción del "ethos barroco".

Lo anterior porque considero que la problematización que implica el desplazamiento de una categoría estética hacia la elaboración de un concepto crítico de implicaciones prácticas en el análisis social permite:

- a) elaborar una función conceptual crítico-descriptiva;
- b) concebir la construcción de una referencia conceptual de un orden plural y
- c) plantearse la necesidad de estrategias concretas para la acción individual y colectiva que preserven y cultiven las posibilidades presentes y futuras de la civilización moderna, sin hacer de lado su necesario carácter conflictivo,

ya que describe un comportamiento, una actitud histórica de cierto núcleo del sujeto social para "enfrentar" de forma cotidiana el entorno histórico-real. En este caso particular, el de las condiciones de posibilidad que se dan dentro de los múltiples estratos de la cultura política latinoamericana, en función de su experiencia histórica, para remontar de modos propios, lo que Bolívar Echeverría considera, la crisis global definitiva de la modernidad capitalista. Todo lo cual, me parece de la mayor importancia para ser incorporado al cuerpo discursivo de la discusión, no sólo sobre las epistemologías y metodologías viables y propositivas para la construcción de los *Estudios Latinoamericanos*, sino además para la consideración seria respecto de la elaboración teórica en relación de la modernidad global y sus múltiples críticas desde la perspectiva de los mismos.



## **-Fundamentación teórica**

### *Historia y Discurso Crítico*

La vertiente a la que B. Echeverría incorpora su estudio<sup>2</sup> sobre "lo barroco"<sup>3</sup>, logra resaltar la necesidad de estimular una agudización del análisis crítico del fenómeno, en lo que a su vigencia en la modernidad actual se refiere. Retomando una serie de formulaciones originales del "proceder anticipador"<sup>4</sup>, sobre la consideración de la forma específica y particular en el espacio y su ubicación precisa en el tiempo, el autor sugiere una comprensión innovadora de la combinación de estos componentes, presentes en el fenómeno histórico en cuestión, ofreciendo una singular aportación cuya riqueza cualitativa hace posible la construcción "radical" del concepto, que lo sitúa en condiciones de mostrar los elementos que pueden ser de utilidad, ateniéndonos a su articulación en el presente, ya que según lo veo, en segundo lugar, se puede partir de ello para re-conducirlo en un sentido global en el que, las particularidades, muestren su "interacción" recíproca y contradictoria, así como la naturaleza de su dinamismo general, el cual puede constituirse o no como una experiencia universal en devenir.

Una de las principales dificultades con que se encuentra Bolívar Echeverría es la carencia del discurso historiográfico tradicional que consiste en su actitud casi obsesiva, por recortar "hacia delante" las posibilidades de "trans-formar" la realidad moderna en la que se configura, en el presente, toda la historia de la civilización. No obstante, es la aproximación histórica la que constituye el terreno propicio para establecer un "diálogo" plural entre disciplinas de diferente naturaleza, cuyo objeto de interés en común, lo constituye el comportamiento histórico-social de los seres humanos.

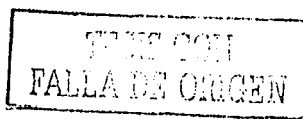
Ahí se establecen las premisas que permiten describir las condiciones teóricas en que es posible levantar el puente conceptual entre construcciones teóricas distintas e inclusive en conflicto entre sí, para permitir articular un argumento interesado en señalar las

---

<sup>2</sup> Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. Edit. ERA. México.1998.

<sup>3</sup> Op. Cit: p.11.

<sup>4</sup> Martín Heidegger. *La época de la imagen del mundo*, p.65; en *Caminos del Bosque*. Alianza Editorial (ensayo). España. 2000.



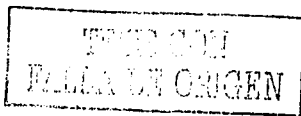
características del comportamiento social histórico-concreto de la modernidad en su versión latinoamericana.

Cuestión que, en principio, incurre en una consecuencia de primera importancia, toda vez que ejecuta la experiencia empírica de hacer uso de los instrumentos conceptuales de distintas ciencias sociales para fundamentar una intención teórica sistemática y precisa de consecuencias prácticas sorprendentes por su coherencia y en sentido opuesto a la "voluntad de forma" puesta por la construcción "epistemológica positiva" sobre el proceso del saber de lo social.

Otro aspecto relevante consiste en el hecho de que la forma-histórica actual de la modernidad, renueva de manera continua la disociación, por oposición de lo que debe considerarse como áreas excepcionales, tanto por exclusión como por privilegiadas, de las distintas maneras de entender y describir el mundo, sin atender a sus posibles zonas de contacto, sobre-valorando en cambio, las "naturales" envidias y egoísmos de los diferentes "saberes" o epistemologías cognoscitivas con que parece que occidente hace posible "aprehender" el "ser-en-el mundo" (Heidegger).

Según se desprende de la propuesta crítica de B. Echeverría, la investigación historiográfica sobre la constitución de la modernidad y, en su caso, la de América Latina, implica cuando menos resolver dos dificultades. La primera consiste en lograr una descripción suficientemente clara relativa al tema de la pasividad o iniciativa creadora del territorio americano de urdimbre hispánica, en la conformación de su modernidad. El segundo, correlativo del primero, que se ocupa de la cuestión sobre la aportación, en el proceso de construcción de sí misma, en lo que a América Latina se refiere, a la forma de la modernidad occidental, surgida del mundo europeo, pero extendida como forma planetaria de la civilización contemporánea.

La *operación genética*, por llamarla así, de conformación de un mundo distinto, se presentó para Europa como un proceso de desmantelamiento de aquello que fue quedando mientras su "Alta Edad Media" veía desmoronarse paulatinamente un mundo conocido y prolongado por, aproximadamente, mil años. Pero, sin duda, que la re-construcción misma de su



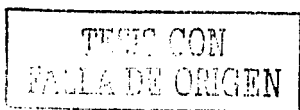
mundo se extendió más allá de esos espacios mediterráneos, para apropiarse de los atlánticos y redimensionar no sólo la magnitud del mundo, que durante un tiempo fue de algún modo también suyo, sino simultáneamente la *densidad* de su composición orgánico-social. Tal vez por ello sea conveniente atender, en un lugar fundamental, a la dimensión cultural de la historia de esa modernidad "triumfante", que se cohesiona en torno de la "determinación cuantitativa del valor valorizándose".

No obstante, no parece tan claro que todo ello haya ocurrido así desde el principio, es decir, que en cuanto a la aportación de B. Echeverría se refiere, debemos atender al hecho de que, cuando menos en el caso que a él le interesa destacar, hay elementos suficientes para demostrar que en el principio, y más bien nunca, existió algo así como la *voluntad unívoca* de conformación de una sola manera de modernidad.

La exposición presente en el argumento de Bolívar Echeverría recoge una importante tradición en la construcción del discurso crítico, que es recuperada según las distintas versiones elaboradas, a partir de los diversos frentes discursivos abordados por diferentes autores, y que son incorporados al cuerpo teórico construido por él, dependiendo del aspecto que le interesa desarrollar en cada caso.

Así, en primer lugar se sirve de esos recursos para realizar su propio enfrentamiento crítico al ocuparse de la destrucción de un dogma, propio de la teoría estética moderna, que circunscribe al ámbito del arte, la funcionalidad de "lo barroco", como exclusivo de la descripción de los "estilos" propios de la actividad artística.

Del mismo modo, en segundo lugar, se sirve de la actitud crítica para re-construir la funcionalidad de la considerada categoría estética para, en su caso, articular la idea como concepto histórico-social que permite, primero, establecer las condiciones de posibilidad de tender puentes comunicativos entre disciplinas distintas y, segundo, definir con precisión, actitudes o comportamientos singulares, ya sea vigentes en formas artísticas que los expresan, o en situaciones colectivas e individuales de significación histórica.



Su apreciación confirma el hecho de que el diálogo directo entre las ciencias sociales es imposible, en la medida en que refieren sus respectivos análisis a una "ontología" que ubican como propiedad "natural" de los diferentes aspectos de las relaciones sociales que son objeto de su análisis, ora el económico, ora el social, ora el político, ora el psicológico, ora el histórico, etc., cuyo efecto es un determinismo unilateral que pone énfasis en la conducción de las investigaciones hacia las "causas", de un proceso definido "a priori", mucho antes de dejar que el fenómeno social en cuestión "hable por sí mismo" (Fernand Braudel).

Producto de una inclinación o elección por superponer, en la estructura del análisis, la manera en que las condiciones establecidas están dispuestas por el estrato natural en la relación del sujeto con su entorno y consigo mismo, las ciencias sociales formalmente instituidas, se encuentran en la imposibilidad de poder establecer *puentes comunicativos*, debido a una sobredeterminación de las partes sobre el todo que, aunque contradictorio, es más bien su carácter parcial<sup>5</sup>, lo que no deja de constituir el método de la racionalidad "científica" moderna.

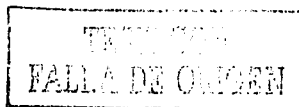
### *Modernidad y América Latina*

"...el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general."<sup>6</sup>

En forma efectiva, ¿qué implicaciones puede traer para este "triunfo" de occidente, una lectura crítica de la historia como la que propone Bolívar Echeverría? En primer lugar, el reconocimiento de que la "realidad histórica" es, efectivamente, diversa, plural. Es decir, la

<sup>5</sup>Utilizo la idea de "parcialidad" para subrayar su *aislamiento intencional*, al constatar que su motivación se encuentra engatuzada por la reducción de su interés personal al aspecto financiero, al que puede hacerse acreedor si en nombre de la "objetividad científica" resguarda el interés privado en el poder político empíricamente constituido. Cuestión que por otro lado puede servir para comprender, en el contexto inmediato de su entorno, las limitaciones que existen en el presente, para la realización de la libertad del individuo; lo que por otro lado constituye ya de por sí, un fenómeno de orden histórico.

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría. Compilador: Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco. Edit. UNAM Equilibrista. México, 1994, p.13



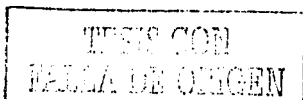
constatación de que existe, tanto en el pasado como en el presente, la confirmación de que desde que se "realizó" la globalidad de la modernidad, ésta siempre ha convivido con variantes de sí misma, debido en principio a la densidad de la que hablamos más arriba, pero también porque ha sido imposible negar el carácter *socialmente necesario* de "humanizar" la complejidad de su composición.

En ese sentido, uno de los aspectos relevantes de su argumento consiste en que, efectivamente, el espacio latinoamericano constituye parte estructural de la forma capitalista del proyecto de economía mundo europea, en el cual, no sólo ha operado una absorción del desplazamiento o expansión de esa "mancha de aceite", sino que es posible asumir que el mestizaje resultante de esa "absorción" y adaptación "hispanica" en el espacio americano, es necesariamente susceptible, de constituirse como zona de des-construcción y re-construcción de esa modernidad, en capitalista y en otras tantas posibles.

Ello explica el procedimiento elegido por el autor quien opta por subvertir la situación actual de la historia de la cultura como en estado de "sub-nivel" o como una historia accesoria u ornamental de la modernidad, para redimensionarla como una articulación funcional, cuya intención crítica adquiere su sentido cuando sirve a la tentativa de desmistificar la función de la cultura moderna y al determinismo económico que la subordina a un nivel "superficial" de la realidad actual.

De ese modo puede observarse que, lejos de haber roto "y dejado atrás" el vínculo estructural que han observado otras civilizaciones precapitalistas con su conformación cultural hasta el punto de constituir "el todo" de su sentido social, la modernidad ha conservado y redimensionado este mecanismo, no obstante se encuentre como en estado de re-funcionalizado.

Lo singular de la exposición de Bolívar Echeverría consiste en que, en realidad, deja ver cómo el determinismo económico de la modernidad capitalista, suprime, a la vez, que depreda, los diversos niveles de la dimensión cultural, mediante la cual los individuos establecen el sentido de su cohesión social, bajo diversas modas que recrean un



comportamiento superador que los representa "trascendiéndola", como en estado de "superada".

Característica presente en el hombre religioso arcaico en su consideración mítica del tiempo y el espacio cuando distinguió lo profano de lo sagrado<sup>7</sup>: mito del eterno retorno, mito del tiempo infinito: la modernidad capitalista hace surgir un nuevo mito o su propio mito de origen que rompe con la sacralidad antigua al introducir en su "polis" actuante un comportamiento de tipo religioso, que salva la confusión entre los dos tiempos aludidos, presente en el hombre arcaico, pero que mantiene la mistificación sobre la muerte, al quebrar aquella "infinitud" introduciendo el fin "absoluto" y la "resurrección".

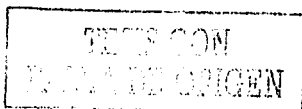
Cuestión que sirvió de precedente en la modificación secular de este nuevo mito de origen en la constitución de lo "político", o bien en la construcción de las *identidades sociales* modernas. Y, finalmente, también en la necesidad de construir una serie de conciencias, dentro de la que destacan la crítica y la histórica, para la consideración de estos elementos en la modernidad.

Como un verdadero fundamento del todo social moderno, la cultura o la dimensión cultural civilizatoria, constituye, en la modernidad, un ámbito entre otros, de la determinación del individuo contemporáneo, en la medida en que en ella, la diversidad de los estratos que componen lo histórico - social, han alcanzado una relevancia democrática significativa.

Así, sin haber abandonado en realidad la estructura "social-natural", por un lado, y la estructuración cultural del hombre religioso arcaico, por el otro el hombre judeocristiano del mundo moderno, que se sabe mortal, ha constituido un segundo nivel complejo, de mitologización de su comportamiento cultural, mediante el que despliega su voluntad política o económica, para operar la realización concreta de su vida cotidiana actual. En realidad, se trata de un fenómeno en el cual, esa necesaria constitución cultural del hombre civilizado que opera por debajo a la vez que abarca, simultáneamente, el conjunto de habilidades mediante las que, el sujeto social despliega su comportamiento, confirma la

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade. Lo Sagrado y lo Profano. Edit. Paidós Orientalia. España. 1999.



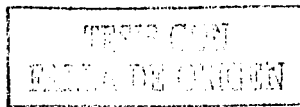
necesidad histórica de mantener o re-elaborar el entretejido fundamental de cohesión del sujeto social, si se aspira a prolongar la experiencia civilizatoria del mismo, dentro de los cánones modernos o más allá de ellos. En ese sentido, se describe un proceso doble y complejo en el cual está implicada la cualidad humana que no es capaz de entretejer las determinaciones de su estrato natural sin atravesar el proceso simultáneo de construir su propio código social, la cual interviene tanto en el sujeto arcaico como en el moderno. Todo ello a condición de introducir una modificación paulatina o repentina en el código social, que implica un cambio completo en la estructura de la "forma social-natural", sobre la que se levantan las posibilidades históricas del proceso de la civilización.

La propuesta de Bolívar Echeverría es, pues, una ejecución maestra del discurso crítico para, en aproximaciones sucesivas y, desde diversos puntos, establecer la delimitación negativa de la constitución y estado actual de:

1. la cultura en general.
2. el lugar que en ella tiene la cultura moderna y
3. la especificidad que en ella se juega la cultura política
  - a) como posibilidad destructiva de forma-social y
  - b) como cualidad subjetiva de re-construcción de forma civilizatoria.

Esta última, como estrato por donde corre la posibilidad subjetiva de re-constituir al objeto dando concreción a la afirmación cultural del hombre moderno. Pero frente al economicismo de los países "desarrollados", Bolívar Echeverría sugiere que en los espacios en donde el estrato social-natural ha logrado ejecutar su dominio con mayor eficacia, la civilización se ha permitido prevalecer, aunque sea en momentos instantáneos, pero profundos, la significación del valor de uso o determinación cualitativa de la relación sujeto-objeto, en el ámbito de conformación de su cohesión social.

En ese sentido, un espacio periférico o marginal, entre otros, a esa modernidad, lo constituye aquél que ofrece ese conjunto de habitats o sociedades propias de América Latina, que constituye un sin número de expresiones sociales y voluntades de dotar de múltiples formas singulares, desde nociones "subdesarrolladas", pero actuales, a la propia





modernidad y de la que ésta echa mano para mantener vigente, no tanto el contenido civilizatorio, como la expresión de la forma capitalista de la misma. En las formas "locales" de las culturas políticas de esas sociedades particulares hay algo que permanece vigente y es el "compromiso" distributivo, aún cuando el realismo económico determina que eso es casi imposible si no se atiene a los principios doctrinales del "libre mercado" al tiempo que ese realismo existente se encarga de operar pragmáticamente su interpretación autoritaria de los mismos.

Al introducir estas ideas al análisis del espacio latinoamericano se halla el investigador ante un vastísimo campo de aplicación, modificación, transformación, ampliación e innovación de los conceptos señalados, por lo que creo que hoy contamos con una gran aportación teórico-crítica en la formulación de un concepto específico como el de *ethos barroco* en el conjunto de aproximaciones que se pueden definir a partir del "*ethos histórico*", propuesto igualmente por Bolívar Echeverría que, como "concepto puente", permite, desde mi punto de vista, realizar la articulación de un diálogo, incómodo si se quiere, entre, por ejemplo, dos esferas de la realidad moderna, aparentemente ajenas la una de la otra, tales como la cultural y la económica<sup>8</sup>.

## **-Fundamentación metodológica**

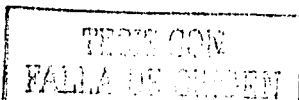
### *Secuencia de la investigación*

La exigencia propia de una investigación de esta naturaleza está dada, en primer lugar, por la constitución y consistencia intencional de la obra de Bolívar Echeverría. En segundo lugar, por la expectativa que poseo sobre la forma final de mi trabajo.

De esta manera, presento una selección de fuentes, indicadas en la reflexión del Dr. Echeverría, por considerarlas de importancia clave para la construcción de su punto de vista

---

<sup>8</sup> Aunque ya en Braudel puede verse, claramente, reflejada la idea de que no existe una lectura de la historia económica que no pase por una lectura de la historia de la cultura, la proyección que esta idea adquiere, en el propósito del argumento del Dr. Bolívar Echeverría, la lleva a sobrepasar el terreno historiográfico para integrarla a una intencionalidad más cercana a la crítica de la totalidad burguesa avanzada por Marx, proyectándola en un sentido actual de crítica de la sociedad burguesa moderna, de principios de siglo y milenio.



sobre "lo barroco", así como de la función que en dicha apreciación sobre el tema, tienen en el conjunto de su obra.

Así, se trata de una exposición de esas fuentes, determinadas por la estructura de la obra de Bolívar Echeverría y en una secuencia temática precisa en la cual el horizonte crítico aportado por Walter Benjamin<sup>9</sup> abarca la atmósfera casi completa del estudio; seguido de los aspectos "ontológicos" presentes en la crítica fenomenológica a la psicología<sup>10</sup>, así como su aportación a la historia de las religiones<sup>11</sup>; del mismo modo que las consideraciones elaboradas por el Dr. Echeverría al problema del valor de uso y la ontología<sup>12</sup>, para continuar con los producidos por la historiografía francesa, específicamente por los alcances conceptuales fundamentales de la obra de Fernand Braudel y, finalmente, abordar los argumentos retomados de la obra crítica de Karl Marx.

Ante todo, y en primer lugar, Karl Marx es un referente continuo en la crítica de la modernidad que B. Echeverría desarrolla en su texto sobre la modernidad de lo barroco. El caso aquí es analizar cómo tiene lugar la correspondencia del "discurso crítico de Marx" en el argumento del autor sobre su propio tema. En segundo lugar, la necesidad que tengo en mi trabajo de retomar las opiniones de Bolívar Echeverría sobre Braudel consiste en que no sólo es su idea sobre la "larga duración" un concepto enormemente apreciado por el Dr. Echeverría, sino que es la aproximación propiamente historiográfica, presente en las aportaciones metodológicas de Braudel,<sup>13</sup> la que me sirve a mí para hablar de una teoría crítica de la historia, abordada en este caso por Bolívar Echeverría.

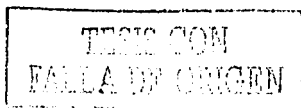
<sup>9</sup>Walter Benjamin. Tesis de filosofía de la historia, en *Ensayos Escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967; pp.49-50.

<sup>10</sup>Jean Paul Sartre. *Lo imaginario*. Edit. Losada, 4ª. Edición. Argentina, 1982.

<sup>11</sup>En este caso centrada sobre todo en las aportaciones elaboradas por Mircea Eliade.

<sup>12</sup>Bolívar Echeverría. "El Valor de Uso": *Ontología y Semiótica*. En *Valor de Uso y Utopía*. Siglo XXI edit. México 1998. Al respecto fue usada igualmente una primera versión de este texto aparecida en el No. 41 (julio-diciembre de 1984) de la revista: *Cuadernos Políticos*: La "forma natural" de la reproducción social. Pag. 33-46.

<sup>13</sup> Debo indicar que para el caso del análisis de Braudel en la obra de Bolívar Echeverría me he servido igualmente del profundo estudio que sobre el "gran historiador francés" ha elaborado Carlos Aguirre Rojas. Sin embargo encuentro que así como Carlos Aguirre ensaya una recuperación "positiva" de la obra o periplo intelectual de Fernand Braudel, otro tanto ha realizado Bolívar Echeverría cuando de Karl Marx ha tratado su obra.



Consideración que me sirve, igualmente, para el tratamiento de la crítica de la historia de la cultura, de la cultura política y de la historia económica, tanto en lo que a su horizonte "universal" se refiere, así como a su fundamento y al horizonte particular de América Latina.

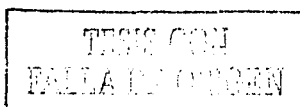
Aunque por el lado de la posible conexión entre estos autores podemos decir que en primer lugar, hay una aproximación fenomenológica de la capacidad electiva en general del individuo social, que sirve para aproximarse a la idea de "elección civilizatoria", presente en el discurso histórico de Braudel, que lleva necesariamente a la idea de "larga duración" y, como en un giro sobre su propio eje, se puede aplicar la idea de la larga duración histórica, a aquella de la "función imaginante" de Sartre, mediante la cual los individuos agrupados en sociedad están en posibilidad de "des realizar y trascender" los límites que les impone la realidad histórica, no deja de llamar la atención que los giros argumentales del discurso de Bolívar Echeverría se encuentren, efectivamente, ordenados de acuerdo a este principio ambivalente, presente en el "ethos barroco", analizado por él mismo, para lograr llevarlos a una profunda familiaridad con los espacios latinoamericanos.

Cuestión que, por otro lado, no resulta "bizarra", sino profundamente sugerente pues indica no sólo una forma de argumentar, sino una actitud correspondiente en el proceso de su lectura; una especie de experiencia que impulsa a las palabras hacia fuera del texto, algo así como una exigencia militante que sea susceptible de influir en el comportamiento de quien se acerca a la lectura de sus ideas.

Pero si en su caso, el periplo Braudeliiano habría sido marcado en forma tan crucial por el capítulo latinoamericano y sobre todo, por el brasileño para la confección de su teoría de las "temporalidades históricas" y la sustancialidad de su presencia; entonces la óptica que proporciona el horizonte latinoamericano para la elaboración, cultivo y producción del razonamiento crítico - reflexivo, es un recurso de primer orden; lo que puede explicar, en este caso, la profundidad del procedimiento crítico de Bolívar Echeverría.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Es posible que el esquema metodológico de la "larga duración y la historia global" braudeliiano sea un instrumento orientador necesario en el análisis de las temporalidades históricas americanas, pues en parte a esos espacios, se debe la construcción teórica de Braudel; sin embargo, me parece que como él ha confesado,

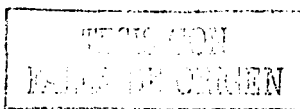


Porque sin ser, tal vez, la más significativa, en el conjunto estructural de la propuesta teórica de Bolívar Echeverría, en la exposición de éste trabajo he centrado la importancia que, por un lado se puede reconocer en el trabajo de Fernand Braudel así como la relevancia que está en condiciones de adquirir a propósito de la construcción conceptual sobre el "ethos histórico" por otro. Desde mi punto de vista la vía reflexiva que ofrece el trabajo de Braudel conecta con Latinoamérica por lo menos desde dos perspectivas. La primera como un acercamiento práctico, ocurrido en ocasión de un proyecto académico de gran importancia, como veremos más adelante. La segunda porque para la obra del gran historiador, América Latina se convirtió en todo un horizonte desde donde construir la reflexión historiográfica del mundo moderno. Ese es, creo yo, el sentido particular que en la elaboración del concepto de "ethos histórico" abarca la consideración sobre la "larga duración". Así como es la intención explícita del Dr. Bolívar Echeverría al reconocer en el concepto de "ethos histórico" un concepto puente, es posible localizar en la estructura de su argumento a la obra de Braudel que sirve como una de las conexiones, por su carácter crítico-histórico, entre el pensamiento europeo "a contracorriente" y la intervención del propio Dr. Echeverría, que de suyo, más que una traducción de éste último, elabora su propia construcción discursiva atravesando por ella, transformándola en una original, propia y particular intervención argumental de *forma* latinoamericana.

De donde se desprende que es muy posible que la idea de "ethos histórico" sea un concepto "puente" y, en consecuencia, una clave metodológica que indica una intervención activa del espacio americano al registrarse en él un intento histórico de darle un giro inesperado a la forma capitalista de la modernidad, con la intención de centrarla en la consideración cualitativa del *valor de uso* en oposición al dominio del *valor* mercantil, como superposición de la consideración material inmediata, para la construcción del medio social de la modernidad europea en América. Fue, pues, una intención de resistir el

---

la elaboración de sus claves metodológicas son producto de la investigación específica sobre el Mediterráneo como "personaje histórico" y de las enseñanzas que de éste obtuvo y así debamos, necesariamente, tener en consideración, para el estudio de las formas civilizatorias americanas la introducción de éstas a la "historia universal", inaugurada por la modernidad europea para identificar, describir y en fin, articular-desarticular lo particular de esas elecciones de civilización a la construcción de la "historia universal".



capitalismo europeo en América. aunque terminó siendo una extensión americana del mismo.

Así, en cada una de las partes de la presente tesis, expongo la que he creído es la relación de los conceptos generales aportados por el autor, con aquéllos que he considerado relevantes para los fines de mi propio trabajo y que he extraído de esta especie de revisión de fuentes del discurso crítico de Bolívar Echeverría, sobre las posibilidades históricas futuras de América Latina en el mundo. La secuencia expositiva ha sido indicada, en forma detallada, al inicio de la presente exposición.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## **-Desarrollo del estudio**

### **CAPÍTULO I**

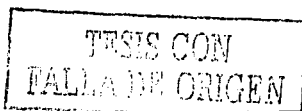
#### ***Des-realización y Trascendencia***

Un primer acercamiento al tema lo puede constituir aquél que se proponga subrayar la importancia y la necesidad de re-tomar la reflexión sobre la composición y tratamiento del estrato más elemental y por ello, básico, en la constitución de la materialidad social y lo que ello significa para estar en condiciones de re-posicionar su lugar dentro de la historia misma de la civilización y sus posibilidades reales de influencia actual en la re-composición de la modernidad, en la que, por fuerza o por grado, esta involucrado el espacio latinoamericano. Por ello, resaltar el tema de los *comportamientos* sociales, es decir, establecer las premisas en las que se pueden constituir las condiciones de posibilidad que generen actitudes, en las que sea posible reconocer algo más que un "código de señales"<sup>15</sup> predeterminado por las características espontáneas de la especie, cuya estructura y finalidad sea mantener intacta la "legalidad general de la naturaleza"<sup>16</sup>, debe llevar, indudablemente, a la premisa elemental de ese comportamiento social: el lenguaje. Si bien Bolívar Echeverría abre su argumento con el "hecho" histórico, o bien, la experiencia del re-encuentro de las "dos formas básicas de historicidad", expresado en la "traducción" que ambas podían realizar de la otra; tres son los aspectos que me interesa resaltar sobre este nivel de la exposición.

Primero, la implicación que tiene, en ese esfuerzo encabezado por Malitzin, el problema de la "desviación" o "forzamiento" de los significados presentes en los mensajes de dos códigos opuestos, cuyas voluntades expresan, efectivamente, dos formas absolutamente distintas de dotar de sentido al objeto y a las necesarias relaciones que establecen con él. Esa "tercera" intención que abre una posible actitud "conciliatoria", extiende toda una vía de reflexión sobre la composición de la conciencia humana, de la que parece emerger toda

<sup>15</sup> E. Benveniste. *Comunicación animal y lenguaje humano*. En Problemas de lingüística general I.. Edit. Siglo XXI. México.

<sup>16</sup> Bolívar Echeverría. El "Valor de uso": Ontología y Semiótica. En Valor de Uso y Utopía. Edit. Siglo XXI. México. 1998. [p.162]



una determinación de la singularidad de su especie frente a las otras. En la que queda implicada su capacidad de dar forma, de posibilidades insospechadas para el "código" absoluto, de las especies inferiores. De ese modo, si bien arcaica, inaugura toda una actitud que incluso sirve, en su efecto inmediato de prolongar el tiempo de "convivencia" simultánea con lo otro, en el mismo espacio, a un proceso casi invisible de asimilación mutua de signos específicos, que sirven a posteriores estrategias de supervivencia en los siglos por venir. Casi imperceptibles, las habilidades sociales de los seres humanos han creado para entonces, todo una estructura, de "segundo orden", en lo que a su propia conciencia se refiere. De un modo o de otro, ambos códigos comparten cualidades semejantes en el orden de las funciones imaginarias de su conciencia, sin las que se hace imposible entender su potencia creadora y formativa, de las que dan cuenta en ese conflictivo proceso de su re-encuentro histórico. Debido a ello, se puede decir, estaban en condiciones de forzar la realidad a que se comportara de otra forma diferente, inesperada, ejecutando con ello la cualidad de des-realizar las limitaciones puestas por ambos frentes, para sólo abarcar las posibilidades de sus mutuas virtudes, es decir, obligar a que las cosas se dieran en el sentido opuesto a su choque destructivo y trágico, para abarcar una "conciliación", primero imaginaria, después, tópica. En segundo lugar, el aspecto que se refiere a la aparente disolución de la conciencia del tiempo y el espacio arcaico y de su necesaria re-funcionalización en la aventura colonizadora, inserta en el preámbulo de la modernidad europea en América. En tercer lugar, la experiencia re-fundacional a través del recurso de la libertad en la elección de forma civilizatoria, inspirada en la hispanidad europea, para el espacio americano.

### *1.1. La Conciencia Imaginante*

Sin duda, la profundidad crítica del pensamiento de Sartre ha resultado de lo más sugerente, así como la idea de introducir su argumento en otro de distinta naturaleza, pero que sin embargo puede servir a éste de fundamento y, al mismo tiempo, permita su desarrollo en otros ámbitos.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

En este caso, su estudio específico sobre lo que definió como "el acto imaginante"<sup>17</sup>, en el que realiza un análisis innovador sobre la "intencionalidad" social de los individuos, tal y como ésta ocurre en la estructura de la conciencia, cuando su función es "irrealizante".

Para ello Sartre se sirve de la "descripción fenomenológica" con el objeto de desarrollar sus objeciones críticas con respecto a la aproximación analítica que sobre la "conciencia imaginante" tiene la psicología; su intención va más allá de la propia de esa especialidad, para, por su parte, explicar el fenómeno de "lo imaginario", como un "acto" de conciencia<sup>18</sup>.

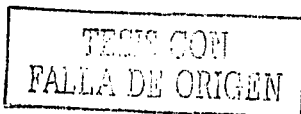
La complejidad de la idea consiste en demostrar, según una serie de supuestos distintos, que en realidad "lo imaginario", constituye una cualidad social de los individuos, que les permite re-convertir la situación, según sus propias expectativas presentes e inmediatas, con la intención de estar en condiciones de re-crear activamente su entorno, más allá de las limitaciones concretas y objetivas con que la realidad se les oponga. Es, digamos, una forma espontánea de *acción*<sup>19</sup>. En ese sentido, tal vez la limitación que descubre en la psicología para describir estos procesos mentales, corresponde a las "intenciones" que Sartre reconocería en dichos estudios. Como sea, creo que se puede entender que el autor está preocupado por el problema de lo que puede constituir lo imaginario en la estructura de la conciencia y en sus consecuencias prácticas.

Cuando el autor indica, primero, que ella es una función humana, como otras, identifica, enseguida, la diversidad de la misma; por lo que pudo definir el fenómeno en plural y así dirá: "las conciencias". Con lo que estaba en condiciones de describir la función en el nivel específico de *la conciencia imaginante*. En ese sentido, encuentro oportuno plantear la siguiente pregunta: ¿qué utilidad tiene y qué hay en la "exterioridad" que permita demostrar su "presencia" como necesaria a la existencia del individuo en, por lo menos, el entorno de su ser moderno? Es decir, ¿qué puede haber en el entorno que obligue al individuo a echar

<sup>17</sup>Jean Paul Sartre. Lo imaginario. Edit. Losada. Buenos Aires, Argentina. 1982.

<sup>18</sup>"... toda conciencia es conciencia de algo." Op. cit. p.104.

<sup>19</sup>"Lo que llega a nuestra conciencia es la trayectoria del movimiento como una forma que se está haciendo". Op. cit. p.105.





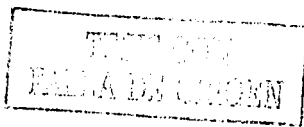
mano de su recurso "imaginario" para "trascender" su realidad en el plano inmediato de su vida cotidiana?

Podemos ver el interés de Sartre por explorar los límites de la psicología para explicar este recurso como tal, pero al mismo tiempo, desarrolla una exposición de los límites de esa reflexión, propia de la psicología, para entender y, entonces, estar en condiciones de explicar a qué necesidad social corresponde lo "imaginario"; antes, en otro sentido, su seguimiento puntual sobre los distintos niveles de la "conciencia imaginante", revelan que la psicología no hace sino detectar algo peligroso para la modernidad y que está presente en el individuo moderno como estado psicótico; cuestión que, por otro lado, resulta de su confusión sobre la relación de los distintos elementos que componen esta conciencia, como por ejemplo, la de reducir la imagen con el signo, cuestión que llevó a la especialidad a confundir la propiedad particular de la "conciencia imaginante", con la "deformación" o desviación, de una mente perturbada por la enfermedad mental<sup>20</sup>.

Encuentro que el esfuerzo de Sartre para distinguir estas confusiones, obedece a su intención de re - construir en positivo y re - constituir las condiciones de necesidad, de la dimensión de lo "imaginario" para el individuo moderno, no obstante se trate de una cualidad de "larga duración" y que su reconocimiento pueda servir para registrar, inclusive, procesos mentales arcaicos, dentro de los que puede suscribir como el tipo de modernidad "realmente existente". Por ello a Sartre le interesa describir la "estructura intencional de la imagen", en la medida en que se trata de una función de conciencia, la cual no existe en otro "ente" que el humano. Entonces, si hay una **intención**, es imposible concluir un estado patológico en el individuo. Antes, al contrario, se trata de una actitud que lleva una dirección "conciente", pero que se genera en una de las formas de la conciencia, que puede tener su origen en un objeto inexistente o ausente.

---

<sup>20</sup> "No es cierto que los objetos irreales tengan más o menos fuerza o vivacidad según las personas. Un objeto irreal no podría tener fuerza, puesto que no actúa. Pero producir una imagen más o menos viva es reaccionar más o menos vivamente ante el acto productor y, al mismo tiempo, atribuir al objeto imaginado el poder de hacer que nazcan esas reacciones." Op. cit. p.181.



La función imaginante de la conciencia, es lo propio del ser que imagina; en él se puede reconocer, sin duda, el ser del lenguaje.<sup>21</sup> Sin ello carece de condiciones para procurar la existencia de su ser-en-el-mundo. En consecuencia, el ser de la conciencia imaginante y del lenguaje es una composición compleja y viva que debe dar forma a “lo otro” porque necesita hacerlo así para vivir.

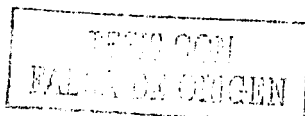
Durante un buen tiempo la experiencia civilizatoria ha transcurrido acompañada en el doble proceso de des-construir y re-construir, para adquirir las más variadas formas afirmativas de la vida social en el mundo. Como experiencia de la creación del tiempo histórico, el momento *destrutivo* de ese proceso civilizatorio de “larga duración” ha formado parte de esa compleja estructura, siempre en conflicto, que es la reproducción social. En la que parece ser la crisis definitiva de la forma capitalista de la modernidad, ese momento quiere aparecer como *totalmente* decisivo. La situación sugiere que el porvenir se diluirá en el presente y que todo acabará ahí. En ese tiempo presente, se sugiere que lo más conveniente es volver sobre los propios pasos, tornar desde allá con elementos perdidos por el avance de los tiempos, integrarlos con lo que pueda servir del momento actual e intentar re-construir otro camino, para preservar la esperanza y el futuro.

### 1.2. La cultura tradicional en la Historia de las religiones

En el mismo sentido de las ideas expuestas más arriba, donde he buscado referir la función des-realizadora de la conciencia imaginante, como elemento básico de la intención de *trascendencia*, es posible desarrollar la conexión con la aproximación fenomenológica que Mircea Eliade vincula a su estudio sobre lo sagrado y lo profano<sup>22</sup>. Sin aparente relación con la modernidad, las consideraciones sobre el tiempo y el espacio en sociedades pre-modernas permiten una descripción en un doble sentido y, efectivamente, a contrapelo de la idea de su absoluta ausencia de relación en los tiempos y espacios modernos. Una experiencia concreta de des-realización y trascendencia de la función imaginante, se puede ubicar en la consideración del hombre religioso arcaico, cuando ha sido su voluntad dividir tiempo y espacio en profano y sagrado.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. En *Para una crítica de la Violencia y otros ensayos*. Edit. Taurus, España, 1991. [pp.59-74]

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Lo Sagrado y Lo Profano*. Paidós Orientalia, Barcelona España, 1998.



Como resultado de los lazos sociales propios de las necesidades individuales que son el cuerpo de los sujetos en un primer orden derivado de su materialidad natural, la voluntad de forma del sujeto social-natural, ha producido comportamientos elementales que le permiten la adaptación y absorción en sus condiciones inmediatas y ha generado la experiencia social de lo real y la nada. Al parecer, la producción de símbolos significantes se muestra como un componente de primer orden en las posibilidades de afirmar la existencia de la especie humana sobre la tierra. La producción de significados aparece como la condición primordial en la sobrevivencia del individuo, que lo ha llevado, por fuerza o grado, a vincularse socialmente, producir lenguaje y, consecuentemente, entrar en la construcción de su identidad civilizatoria, necesariamente al margen o en conflicto con la composición espontánea del código natural con que es dotado al aparecer, propiciando su deseo por permanecer vivo en lo individual.

### 1.2.1. Los Espacios

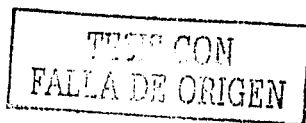
En esa dirección podemos identificar, en el argumento de Eliade, la creación de un mundo arcaico por oposiciones, presente en la idea de "espacio sagrado", pues es notoria la distinción en la cual para el hombre religioso, el espacio no consagrado, es por el contrario un espacio "profano" o "prohibido", aunque sin embargo tiene un significado que lo convierte en "algo" más que "nada". De ese modo la relación entre el "espacio-sagrado" y su contrario, el "espacio profano", es lo que hace de ella, algo profundamente significativo y es concebida como la dualidad del mundo "real".<sup>23</sup> Para el hombre religioso lo real del mundo sólo es abarcable desde el espacio sagrado. Hay ahí un acto de "conciencia de algo"(Husserl), en el que establece una distinción precisa para producir su propia identidad social.

En ese mismo sentido el autor nos dice que: "El descubrimiento o la proyección de un punto fijo – el centro – equivale a la creación de un mundo ..."<sup>24</sup> El orden del mundo se presentaba como la confirmación del orden de un tipo de conciencia propia del hombre

---

<sup>23</sup> Op. cit. p.21.

<sup>24</sup> Op. cit. p.22.



religioso "en-el-mundo".<sup>25</sup> Así, el hombre religioso rompe con la percepción homogénea de los espacios "naturales", para dotarlos de un "segundo nivel" de complejidad, con el único propósito de constituir una referencia concreta de su propia identidad frente a lo "otro". Inclusive no es casual que la consecuencia práctica inmediata sea la de una construcción religiosa de la conciencia, desde la que fuese posible mirar a los otros "organismos singulares" que constituyen parte de su grupo social, aún cuando era expulsado del mismo<sup>26</sup>, al que el autor llama <<comportamiento cripto religioso>> del hombre profano.<sup>27</sup>

De este modo es posible distinguir, cuando menos, tres aspectos resalantes en la constitución de los espacios:

1º la definición de los espacios según el hombre religioso, debe ubicarse entre lo sagrado y lo profano;

2º la consideración sobre la sacralidad del espacio pone énfasis en la diferencia entre la dualidad del mundo real y

3º finalmente, se puede señalar que el hombre profano no guarda ninguna voluntad por distinguir este tipo de diferencia entre los espacios, para el cual, en efecto se trata de uno homogéneo.<sup>28</sup>

Si, a duda, es importante señalar que la búsqueda que emprende el hombre religioso por propiciar su encuentro con lo que considera espacios sagrados, se da con base en aquello que le represente una "*hierofanía*" o **revelación de lo sagrado**.

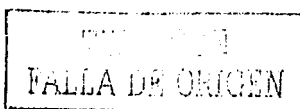
---

<sup>25</sup> Cabe aquí plantearse la pregunta sobre si es posible definir esta particularidad de la conciencia en *conciencia religiosa*, ateniéndonos a la idea de Sartre sobre la cualidad de la conciencia de descomponerse en una infinidad de formas, de cuantas se hagan necesarias, para producir diversos caminos por donde vivir el mundo.

<sup>26</sup> "...el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo." Op. cit. p.23.

<sup>27</sup> Op. cit. p.23.

<sup>28</sup> Esto que, sin duda, da lugar a una consideración de tipo cualitativo, en la medida que sugiere, entonces, también una distinción de tipo cualitativa de los sujetos que componen el grupo, con respecto a otros que no. Pero también proporciona elementos para analizar la oposición entre conciencia religiosa arcaica y conciencia reflexiva moderna, sus posibles relaciones y la actualidad de esas relaciones.



Es ésta una primera disposición del hombre religioso por propiciar una *experiencia*, a-histórica o meta-histórica si se quiere, de **trascendencia**, en la medida en que ha elaborado una situación límite (lo más adecuado a su adaptación es el cultivar su sensibilidad por lo que considera pueden ser *signos* de tal experiencia). Así, Eliade menciona la idea del "umbral, la puerta"<sup>29</sup>, que se dice, comunican los espacios sagrados con los profanos. Hay en ello una garantía en la "continuidad del espacio", pues "...son a la vez símbolos y vehículos del tránsito." [de] "la trascendencia"<sup>30</sup>. En ese sentido los espacios sagrados, como los templos, son zonas de **trascendencia**.

"Y es que el signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta."<sup>31</sup>

Lo que al decir de Eliade puede implicar, necesariamente, la estructura de aquello que constituye la donación de una forma libremente elegida para el objeto, a cuyas leyes debe, sin embargo, someterse al sujeto. Por ello el autor reitera:

"El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad objetiva sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no de una ilusión."<sup>32</sup>

Todo lo cual implica un complejo proceso de selección y adecuación de objetos que cumplen una función especial en la constitución de la sacralidad de los espacios, en el que se actualiza la presencia de lo más elevado en el entorno social, tanto para afirmarlo como para dominarlo<sup>33</sup>. La forma social-natural elegida por los miembros del grupo está, entonces, en condiciones de determinar lo que constituye "...la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los

---

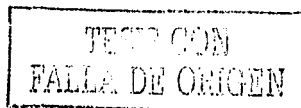
<sup>29</sup> Op. cit. p.24.

<sup>30</sup> Op. cit. p.24.

<sup>31</sup> Op. cit. p.25.

<sup>32</sup> Op. cit. p.26.

<sup>33</sup> "En realidad, el ritual por el cual construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses." (subrayado mío) Op. cit. p.26.



circunda...<sup>34</sup>, o lo que definen como el "Cosmos y [el ] Caos"<sup>35</sup>. Así si "...todo territorio habitado es un cosmos, lo es precisamente, por haber sido consagrado previamente, por ser de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de éstos."<sup>36</sup> En ese sentido, se puede afirmar que se produce una imagen del mundo y en ella "...se ha hecho posible y respetable la ruptura de niveles."<sup>37</sup> Debido a que "...lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación; y también funda el mundo, pues derriba fronteras y de este modo establece un orden del mundo."<sup>38</sup>

No otro propósito tiene la instauración de lo que se llama el "...altar del fuego", el cual actualiza la vigencia del orden del mundo, pues en torno a él es posible la re-unión de los miembros del grupo entre sí y de éstos con los dioses, todo lo cual "...equivale a una cosmogonía"<sup>39</sup>, para la que es necesaria "...la toma de posesión ritual."<sup>40</sup> Todos ellos, aspectos que indican que se ha habilitado un espacio que puede ser considerado como humanizado y en ese sentido acondicionado para la convivencia social, se dice que se "...crea de nuevo un territorio..[al]..consagrarlo": ocurre la repetición de la cosmogonía.<sup>41</sup> Cuestión que no carece de sentido, incluso para el hombre moderno, pues según lo refiere el autor: "*Este comportamiento religioso con respecto a las tierras desconocidas se prolongó, incluso en occidente, hasta la aurora misma de los tiempos modernos.*"<sup>42</sup>

Como puede verse la de la repetición del acto de consagración de un lugar, deviene repetición de la *cosmogonía*, lo cual significa que el "hombre religioso" o en su caso el sujeto social arcaico, aunque limitado, opera sobre el terreno un acto de constitución de lo humano, aunque aparezca como un acto de confirmación de los dioses por intermedio de la imitación humana. Esta reiteración de la "cosmización"<sup>43</sup>, que implica la organización de un territorio, tiene por consecuencia un hecho de significación proto-histórica: la creación

<sup>34</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.27.

<sup>35</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.27.

<sup>36</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.27.

<sup>37</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.27.

<sup>38</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.27.

<sup>39</sup> Op. cit. p.28.

<sup>40</sup> Op. cit. p.29.

<sup>41</sup> Op. cit. p.29.

<sup>42</sup> (subrayado mío) Op. cit. p.29.

<sup>43</sup> "No se puede vivir sin una <<apertura>> hacia lo trascendente: con otras palabras: no se puede vivir en el "caos". Op. cit. p.29.

de instituciones. Efectivamente, en forma inicial es posible que la sacralización de los espacios sirviera de fundamento a la creación de los lugares específicos para la realización de los ritos en los que la experiencia **trascendente** se consumara como un "hecho" concreto de presencia en el mundo<sup>44</sup>. De ese modo dicha experiencia es una parte *necesaria* del hombre religioso para estar-en-el-mundo<sup>45</sup>.

Pero, desde otra perspectiva, los hombres son sólo un vehículo de realización del cosmos que es obra de los dioses; en ese sentido me parece razonable plantear dos preguntas, desde mi punto de vista esenciales:

- a) ¿por qué en este estrato social los hombres son un *medio* de realización en ese imaginario religioso?
- b) ¿por qué son los dioses los creadores?

Sea como fuere, lo cierto es que no bien la composición se ordena bajo esa cosmovisión, la consecuente creación social tiene siempre la función de convertirse en un comportamiento que exprese siempre este "principio distributivo". De hecho, es un mundo que proyecta esa consistencia suprahumana<sup>46</sup>. Así puede entenderse esa imagen cosmológica de una gran difusión que es "... la de los pilares cósmicos que sostienen el cielo a la vez que abren el camino hacia el mundo de los dioses."<sup>47</sup> Sin embargo, es importante subrayar que también mediante esta disposición de niveles, fue posible plantearse la posibilidad de una cohesión social eficaz que le permitiera al sujeto social, una constatación empírica de su propia habilidad de prolongar su ser-en-el-mundo. Este "pilar cósmico" o "poste sagrado"<sup>48</sup> que se deja sentir como <<centro del mundo>>; *axis mundi*<sup>49</sup>, tiene la función de hacer de la experiencia trascendente, algo más que un acto simbólico, es decir, un acto vivo de la conciencia que envuelve la consistencia corpórea del hombre religioso en la que ocurre la comunicación y el encuentro de esta criatura con los seres a quien trata de replicar mediante todos los movimientos de su cuerpo y de su conciencia. Nos dice Eliade: "Allí por

---

<sup>44</sup>Op. cit. p.30.

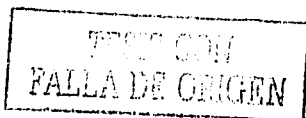
<sup>45</sup> Por ello, considero que en la construcción de la civilización es imposible restar o anular la importancia de la "conciencia imaginaria" del "ser-en-el-mundo".

<sup>46</sup> "Ahora bien, este <<universo>> es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte, según eso, la santidad de la obra de los dioses." Op. cit. p.30-31.

<sup>47</sup>Op. cit. p.31.

<sup>48</sup>Op. cit. p.31.

<sup>49</sup>Op. cit. p.32.



medio de una hierofanía se efectúa la ruptura de niveles donde opera al mismo tiempo una <<abertura>> por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos –tierra, cielo, regiones infernales – se ponen en comunicación.”<sup>50</sup> Es, efectivamente, un acto completo de conciliación absoluta del sujeto social-natural con todos los niveles que constituyen el entorno e interioridad de su existencia. A este fin, pues, obedece la adaptación de esta “*universalis columna*”<sup>51</sup> que inclusive será una condición para la edificación de todo tipo de habitación, no sólo de los lugares propiamente sagrados. Podemos resumir, entonces los principales elementos del Esquema de este sistema con base en el “centro del mundo” de las sociedades tradicionales.

“a) lugar sagrado constituye una *ruptura* en la homogeneidad del espacio;

b) esta ruptura simboliza una <<abertura>>, merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la tierra, y de la tierra al mundo inferior);

c) la *comunicación* con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al axis mundi; pilar (véase la *universalis columna*), escala (véase la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.;

d) alrededor de este *eje cósmico* se extiende el <<mundo>> (= <<nuestro mundo>>); por consiguiente, el eje se encuentra en el <<medio>>, en el <<ombigo de la tierra>>, es el *Centro del mundo*.”<sup>52</sup> A ello corresponde, pues, la presencia de ese “simbolismo del centro del mundo”, como por ejemplo “la montaña cósmica”, debido a que “...la montaña sagrada es un *axis mundi* que une la tierra al cielo...”<sup>53</sup>. Del mismo modo podemos sintetizar sobre las *imágenes* cosmológicas y *creencias* religiosas más importantes:

a) las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el Centro del mundo;

b) los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, el <<vínculo>> por excelencia entre la Tierra y el Cielo;

c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores.

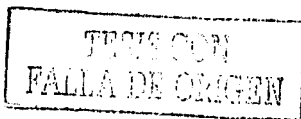
---

<sup>50</sup>Op. cit. p.32.

<sup>51</sup>Op. cit. p.32.

<sup>52</sup>Op. cit. p.32.

<sup>53</sup>Op. cit. p.33.





Todo ello satisface el entorno material propiciatorio de una noción como la de "ruptura de nivel"<sup>54</sup>, con la que se puede explicar algo que es vivido como un "hecho" concreto del tipo de experiencia que es posible producir entre los elementos individuales del grupo social tradicional, por cuanto que bajo esta concepción del mundo, el *centro* del mismo, corresponde al cosmos; cuya imagen es la de la montaña "más alta"; mientras que bajo esta imagen; lo más bajo corresponde al lugar del caos. Lo que en esos términos puede llamarse <<Nuestro mundo>> se sitúa siempre en el centro, es lo propio del <<imago mundo>> como el <<centro>><sup>55</sup>, es lo que puede constituir "*La verdad*" en el hombre religioso; en ese mismo sentido, en consecuencia "...el santuario, el <<centro>>"<sup>56</sup> representa el núcleo sagrado, en el cual la actualización de esta estructura es un "hecho" continuo, pues es algo que no se puede perder a riesgo de incurrir en un acto que destruya toda posibilidad del cosmos; al respecto las palabras de Eliade son muy precisas al describir el significado de lo que podía calificarse como el <<ombligo>>:<sup>57</sup>

"... el centro es precisamente el lugar en el que se efectúa una ruptura de nivel, donde el espacio se hace sagrado, real, por excelencia. Una creación implica superabundancia de realidad; dicho de otro modo: la irrupción de lo sagrado en el mundo."<sup>58</sup>

Es inclusive una referencia para levantar los lugares de cohabitación social, por eso el autor afirma: "...la ciudad se constituye a partir de una encrucijada"<sup>59</sup> y entre los cuatro puntos cardinales, es el centro: centro y encrucijada a partir del cual todos pueden orientar su *comportamiento*. La estructura de la "casa cultural" contiene la estructura del orden de las sociedades tradicionales: es su idea de cosmos en torno a la idea de ruptura de niveles. La ciudad se parte en cuatro por los puntos cardinales; se dice, "la Roma quadrata"<sup>60</sup>, es un símbolo de perfección, es pues, un "*omphalos*...[...]...ombligo de la tierra"<sup>61</sup>, "...la ciudad (urbs) se situaba en medio del *orbis terrarum*"<sup>62</sup>, repite, reitera el "mismo esquema cosmológico, mismo escenario ritual; la instalación en un territorio equivale a la fundación

<sup>54</sup>Op. cit. p.35.

<sup>55</sup>Op. cit. p.36.

<sup>56</sup>Op. cit. p.37.

<sup>57</sup>Op. cit. p.38.

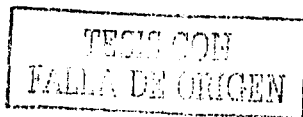
<sup>58</sup>Op. cit. p.38.

<sup>59</sup>Op. cit. p.38.

<sup>60</sup>Op. cit. p.39.

<sup>61</sup>Op. cit. p.39.

<sup>62</sup>Op. cit. p.39.



de un mundo.”<sup>63</sup> Lo cual puede constatarse en el significado de las palabras: Orbe – esfera; la tierra; el universo del latín *orbis* orbe (en los tres sentidos) círculo, disco. *Urbs* – ciudad en latín y Ciudad – cosmos .<sup>64</sup>

En contraste lo que está afuera del cosmos, de la ciudad es el “dragón mítico”<sup>65</sup>, es la imagen del “caos”, que simboliza aquello que no tiene “forma”. a ello obedecían, según M. Eliade, la edificación de “laberintos, fosas, marcos y murallas.” Por su efecto devastador ocurría lo que Sartre llama la *ilusión de immanencia*, al identificar a la persona de los soldados enemigos con los demonios.<sup>66</sup> De este contraste profundo, no obstante las diferencias evidentes en los comportamientos tradicionales y modernos con respecto a la creación del mundo, donde se puede observar en la actualidad una desacralización de la morada y en consecuencia una desacralización del cosmos bajo la acción del pensamiento científico, es viable afirmar, como de hecho lo hace el autor, “...*que las imágenes ejemplares perviven todavía en el lenguaje y en los tópicos del hombre moderno. Algo de la concepción tradicional del mundo perdura aún en su comportamiento, aunque no siempre se tenga conciencia de esta herencia inmemorial.*”<sup>67</sup>

Y aunque insiste en que “...ciertas imágenes tradicionales, ciertos vestigios de la conducta del hombre perduran aún en estados de “supervivencias” incluso en las sociedades más industrializadas.”<sup>68</sup> Lo propio de la actitud moderna es negar, como en estado de trascendido, este tipo de determinaciones que Eliade intenta mostrar como en “estado puro”<sup>69</sup> al describir el comportamiento tradicional con respecto a la morada, la *Weltanschauung* (cosmovisión).<sup>70</sup> En la medida en que en la modernidad, aunque presentes, la ausencia de sensibilidad sobre estos elementos constitutivos y su nivel de influencia en los comportamientos “privados” es, por lo menos, olvidada. Así el autor describe “...dos

---

<sup>63</sup> Op. cit. p.40.

<sup>64</sup> Op. cit. p.40.

<sup>65</sup> Op. cit. p.40.

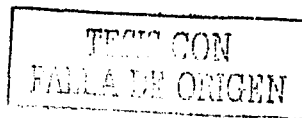
<sup>66</sup> Op. cit. p.41.

<sup>67</sup> (subrayado mio) Op. cit. p.41.

<sup>68</sup> Op. cit. p.42.

<sup>69</sup> Op. cit. p.42.

<sup>70</sup> Op. cit. p.42.



*medios de transformar virtualmente la morada [tanto el territorio como la casa] en cosmos, de conferirle el de valor de imago mundi :*

- a) asimilándola al cosmos por la proyección de los cuatro horizontes a partir de un punto central, cuando se trata de un pueblo, o por la instalación simbólica del axis mundi, cuando se trata de la habitación familiar;
- b) repitiendo por un ritual de construcción el acto ejemplar de los dioses, gracias al cual el mundo ha nacido del cuerpo de un dragón marino o del de un gigante primordial.<sup>71</sup>

*"...la morada ... presenta un poste central que se asimila al axis mundi, al pilar cósmico o al árbol del mundo...que...unen la tierra al cielo."*<sup>72</sup> Con ello se cumple la circularidad del cosmos, señalada más arriba y que permite estar en disposición de establecer los lazos sociales necesarios para pertenecer al grupo y estar en condiciones de garantizar una vida prolongada. El nivel de influencia que todo lo anterior puede tener en la particularidad de lo que podríamos llamar los espacios privados, puede comprenderse si se toma en cuenta la importancia del (mito de origen) en su relación con la habitación tradicional, pues es un momento sumamente serio en la edificación del espacio sagrado personal, que puede implicar un acto sacrificial de sangre, que haga las veces del acto original con el que los dioses crearon la vida e inserte el cosmos en la habitación, convirtiéndola en espacio sagrado. De ese modo tiene lugar ahí la edificación del *-imago mundi-*.

Es este mismo acto el que tiene lugar en la edificación del Templo, de la Basílica, de la Catedral. <sup>73</sup> Lugares en los cuales tiene ocasión la representación terrestre de un mundo trascendente<sup>74</sup>, además de una función-primordial pues "...gracias al templo el mundo se re-santifica en su totalidad."<sup>75</sup> En tanto que "reproduce el mundo celestial, el paraíso"<sup>76</sup>, además de que se considera que "el interior de la iglesia es el universo"<sup>77</sup>. Lo cual se puede ver en algunos aspectos de la estructura simbólico-sagrada de los templos, cuando se atiende a su orientación (al Este, por ejemplo) donde se ha edificado el *altar* y su

<sup>71</sup> Op. cit. p.43.

<sup>72</sup> (Subrayado mío) Op. cit. p.44.

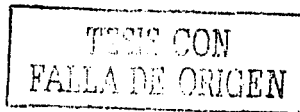
<sup>73</sup> Op. cit. p.47.

<sup>74</sup> Op. cit. p.48.

<sup>75</sup> Op. cit. p.48.

<sup>76</sup> Op. cit. p.49.

<sup>77</sup> Op. cit. p.49.



significado es el *paraíso*. Para el caso, el ejemplo de la "Iglesia bizantina"<sup>78</sup> en su disposición como espacio de trascendencia. Estos elementos de la Historia de las religiones (en la que pueden reconocerse relaciones con la historia de la cultura y con la historia económica) que describen con precisión la experiencia del espacio sagrado como una experiencia fundamental<sup>79</sup>, permiten reconocer que es posible distinguir lo prolongado que ha sido la historia de la civilización y que variados son los elementos que se han superpuesto a todo lo largo de ella, se pueden distinguir, pues "... sus elementos de unidad a lo largo de la historia."<sup>80</sup> En lo que al problema del espacio se refiere se puede esquematizar brevemente la estructura de la conciencia del hombre religioso con respecto al modo en que vive la diferencia de su comportamiento en relación con el hombre no religioso. (fig. 1)

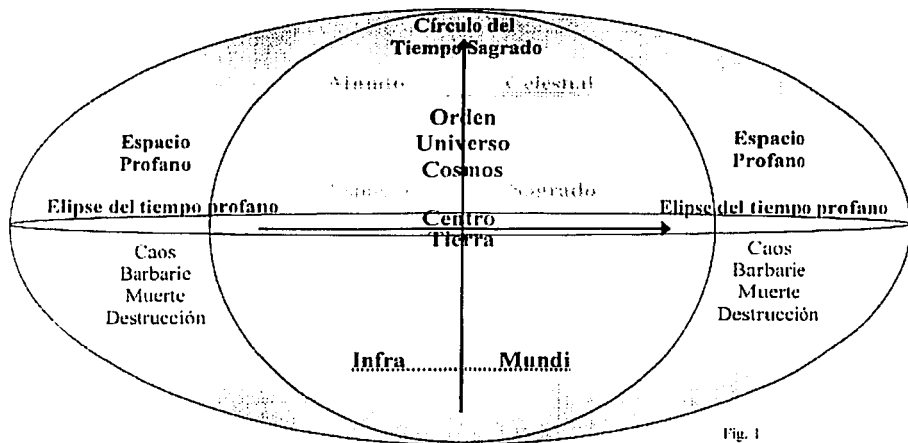


Fig. 1

Tal vez tres son las cuestiones centrales en cuanto a la experiencia *trascendente* en el espacio sagrado y es que, en primer lugar, todo constituye un acto de *revelación*, al que el hombre tradicional se presta como elemento pasivo de esa relación, todo acontece ante sus

<sup>78</sup> Op. cit. p. 50.

<sup>79</sup> Op. cit. p. 50.

<sup>80</sup> Op. cit. p. 51.

ojos y él es un ejecutante de esa voluntad que se le revela para darle sentido y coherencia a su existencia. Pero acaso sin siquiera notarlo, un acto imperceptible, recíproco y simultáneo, tiene lugar por detrás de su mirada, un acto correspondiente de su conciencia lo dispone, tal vez, como ejecutante menor de esa misma acción de creación del mundo. Es *algo* en lo que él cree y de lo que está convencido de ser provisto por la voluntad de quien ha elegido como ser poderoso y está muy por encima de él; de ese modo, puede sentirse jubiloso, victorioso, tranquilo. Está, pues, provisto para humanizar su relación con la naturaleza, consigo mismo y con los demás. Es, por decirlo así, una humanidad sagrada<sup>81</sup>. Dice Eliade: "...el hombre religioso está sediento de ser."<sup>82</sup>

En segundo lugar, aquello que el propio autor reconoce como una motivación fundamental en la incesante preocupación y ocupación del hombre religioso por verse provisto de esa *revelación* y estar en condiciones de repetir y representarse el ciclo completo de la creación: la *nostalgia*:

"La profunda nostalgia del hombre religioso es la de habitar en un <<mundo divino>>, la de tener una casa semejante a la <<casa de los dioses>>, tal como se ha configurado más tarde en los templos y santuarios. En suma, esta nostalgia religiosa expresa el deseo de vivir en un cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador."

Finalmente, la estructura mítica de la experiencia, es decir, la alteración de los términos en que es construida y contada esta historia: lo sagrado es la propiedad eterna y más elevada que cubre con su manto a quien se acoge a su abrigo y obedece su mandato. A cambio hay una promesa: la de alejar a la muerte; la de vivir cada cuando, una experiencia placentera de redención.

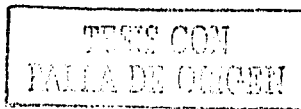
"Es la experiencia del tiempo sagrado la que permitirá al hombre religioso el reencontrar periódicamente el cosmos tal como era en principio, en el instante mítico de la creación."<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> "... el mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado." Op. cit. p.51.

<sup>82</sup> Op. cit. p.51.

<sup>83</sup> Op. cit. p.52.



### 1.2.2. Las temporalidades

Como en el caso de los espacios es importante hacer lo propio con la noción de tiempo, diferenciar sus momentos y duraciones, así mismo la correlación significativa que ha podido representar para el individuo de las sociedades tradicionales y como también ha producido toda una definición de los mismos, a través de su comportamiento público y privado.

El tiempo sagrado es un tiempo que actualiza el origen sagrado y hace contemporáneos de los dioses en el acto de la creación a aquellos que participan de la representación de ese tiempo. En ese sentido se dice: "Existen los intervalos de tiempo sagrado..."<sup>84</sup>, por ejemplo "...el tiempo de las fiestas (en su mayoría son fiestas periódicas)..." y en otro nivel el tiempo profano. Sin embargo, entre ambos tiempos, Eliade reconoce "una solución de continuidad..."<sup>85</sup>; los ritos son mediaciones metódicas para pasar de un tiempo a otro sin dificultad; ésa es, no obstante, una cualidad del hombre religioso.

Una característica del tiempo sagrado consiste en que "...es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente."<sup>86</sup> La función de la fiesta religiosa, "el tiempo litúrgico": "... consiste en la re-actualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico <<al comienzo>>".<sup>87</sup>

Otra más consiste en que, según Eliade, el tiempo sagrado: "Es un tiempo ontológico por excelencia."<sup>88</sup> Cuestión que lleva a pensar que se trata de una interesante paradoja pues tal definición designa un tiempo intemporal; es decir, refiere un tiempo de origen, pero a la misma vez, un tiempo que no ha transcurrido o bien, que no deja de ocurrir a cada instante. Por lo que el propio autor se cuida de explicitar a qué obedece su afirmación anterior: "Nuestra meta no es la de comparar sistemas o filosofías, sino comportamientos

---

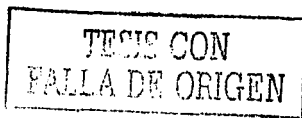
<sup>84</sup> Op. cit. p.53.

<sup>85</sup> Op. cit. p.53.

<sup>86</sup> Op. cit. p.53.

<sup>87</sup> Op. cit. p.53.

<sup>88</sup> Op. cit. p.53.



existenciales."<sup>89</sup> De ese modo, no hay duda de que lo que Eliade describe tiene que ver con el nivel empírico de la existencia tal y como tiene lugar en las relaciones entre los individuos, cuando éstos se encuentran involucrados en tales circunstancias culturales.

Lo relevante en este aspecto es cómo considerar la propio del tiempo sagrado en el espacio mismo de su despliegue; el autor insiste en que hay que observar el "sentido religioso"<sup>90</sup>, como la clave que hace diferenciar los tiempos dentro del espacio sagrado; ello puede ser así, debido a que este tiempo tiene cualidades específicas, propias de su naturaleza; nos dice Eliade:

"...es un tiempo mítico, un tiempo primordial (identificable con el pasado histórico), un tiempo original en el sentido de que ha surgido <<de golpe>> de que no lo precedía ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito."<sup>91</sup>

La relación de esta noción del tiempo con la estructura del mito es, así mismo, de orden fundamental. si se quiere acceder a la comprensión de este tipo de "comportamiento existencial", ya que, por otro lado, luego nos resultaría sumamente difícil relacionar esta capacidad de memoria arcaica con una intención de registro histórico. Al respecto es también necesario señalar la importancia que tiene tomar en cuenta que se trata de procesos en los cuales está aconteciendo la realización de una intención conciliatoria, por eso el autor nos indica que "la solidaridad cósmico - temporal es de naturaleza religiosa..."<sup>92</sup>, la que "... persigue [...] la santificación del mundo, su intersección en un tiempo sagrado."<sup>93</sup>

Es de relevancia indicar, así mismo, la relación entre el *Templum* [y] *tempus*.<sup>94</sup> Para la consideración de este punto Eliade se refiere a los dos señalamientos de tipo etimológico, tanto por los esfuerzos de construir el parentesco por la noción de intersección<sup>95</sup>, como por

<sup>89</sup> Op. cit. p.54.

<sup>90</sup> "Al igual que una iglesia constituye una ruptura de nivel dentro del espacio profano de una ciudad moderna, el sentido religioso que se celebra en el interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana..." Op. cit. p.55.

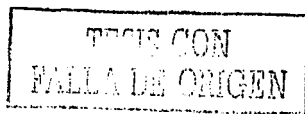
<sup>91</sup> Op. cit. p.56.

<sup>92</sup> Op. cit. p.56.

<sup>93</sup> Op. cit. p.57.

<sup>94</sup> Op. cit. p.56.

<sup>95</sup> Hermann Usener: parentesco etimológico "...entre *templum* y *tempus* interpretando estos dos términos por la noción de intersección." Op. cit. p.57.



su significado directo<sup>96</sup>. Dicha preocupación parece consistir en que los ciclos de repetición de los ritos míticos han sido anuales y la relación etimológica de ambos términos puede estar expresando algo más al respecto de esta reflexión. En efecto, el rito de renovación anual sólo podía tener lugar si ocurría la intersección concreta de los sagrado en su propio espacio y en su propio tiempo ya que se trata de la representación de un mito de origen<sup>97</sup> (la disposición de estos elementos es el que se ve representada en el “centro”<sup>98</sup> de los puntos cardinales).

Si para la dramatización de la renovación<sup>99</sup> del año, del re - inicio o del renacimiento de lo nuevo<sup>100</sup>, es decir, lo “puro”, era necesario atravesar la experiencia de la representación de la destrucción; por el otro lado, debía implicarse el supuesto de un espacio vacío, lo que indicaba que el *origen* habría surgido de la nada, donde ni siquiera había caos; antes del tiempo sagrado y el *imago mundi*. Se representaba, eso sí, el proceso destructivo de lo humano durante el año, al final de éste o la contaminación del tiempo puro por el paso del año y el tiempo ordinario. De esa destrucción no queda nada y luego resurge, por la regresión primordial, un tiempo nuevo.<sup>101</sup> Se trata del mito cosmogónico<sup>102</sup> de creación del mundo. Es el mito<sup>103</sup> de mitos; contiene el origen del espacio y del tiempo<sup>104</sup>; es el *origen sagrado de todo*.

Como indicábamos más arriba, existen diferencias inclusive en el interior del tiempo sagrado que no son las mismas que se tienen entre éste y el tiempo profano. Se puede hablar, pues, de que hay una diferencia entre el “...comportamiento humano durante la fiesta...[y]...antes o después de ella...”<sup>105</sup>. En la fiesta, se rehace la labor *creativa* de origen,

<sup>96</sup> <<Templum designa el aspecto espacial; tempus, el aspecto temporal del movimiento del horizonte en el espacio y en el tiempo>> Werner Müller Op. cit. p.58.

<sup>97</sup> “...el hombre religioso de las culturas arcaicas”... “se reencuentra en cada año nuevo la <<santidad>> original que toma cuando salió de manos del Creador.” Op. cit. p.58.

<sup>98</sup> Templo: lugar santo: santuario, es un *imago mundi*, está en el “centro del mundo”; ergo, santifica.Op.cit. p.58.

<sup>99</sup> Regeneración por retorno al tiempo original. Op. cit. p.61.

<sup>100</sup> Crea el comienzo del tiempo “in principio” Op. cit. p.59.

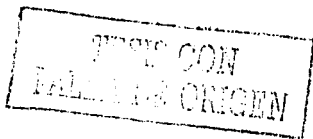
<sup>101</sup> Op. cit. p.62

<sup>102</sup> “mito cosmogónico”: “... modelo ejemplar de toda especie de creación y de construcción.”Op. cit. p.58.

<sup>103</sup> “...es el mito lo que revela cómo ha llegado a la existencia una realidad.” Op. cit. p.59.

<sup>104</sup> Repetición anual de la cosmogonía. Mito cosmogónico relata “cómo vino a la existencia el cosmos.” Así, por ejemplo, el mito babilónico de *Enuma Elish*: <<poema de la creación>>.Op. cit. p.59.

<sup>105</sup> Op. cit. p.65.





de una realidad puesta por los dioses, ese proceso místico es el que se define como tiempo sagrado en el calendario ("illud tempus mítico"<sup>106</sup>). Y ésa es también la razón de que existan "Fiestas periódicas"<sup>107</sup>, en las que debe ocurrir una "...reiteración de gestos ejemplares de los dioses...", con una intención pedagógica muy clara: "... volver a enseñar a los hombres la sacralidad de los modelos [originales]"<sup>108</sup>. En ese sentido, las fiestas de origen tienen la función de mantener viva la memoria sobre el acto original, sin el cual, todo acabaría. En esos momentos "...las operaciones similares efectuadas fuera de los rituales sagrados [...] son más exactas, están más próximas a los modelos divinos, y por otra parte, son rituales, es decir, su intención es religiosa."<sup>109</sup> El hacer ordinario, en las ocasiones de fiesta sagrada, "...se hace ceremonialmente..."<sup>110</sup>, es el momento en el que se realiza la "imitatio dei" (imitando a dios). El tiempo sagrado es una forma de enlazarse con el tiempo primordial en que operaron los dioses, dado que "...la estructura del tiempo sagrado [es] actualizado en las fiestas."<sup>111</sup> Lo que, por otro lado, no deja de ser paradójico ya que éste es siempre el mismo; lo primero que se constata es "que es una <<serie de eternidades>>(Hubert y Mauss)"<sup>112</sup>

De algún modo, es un tiempo que permanece alejado del *Tiempo histórico*, el cual es considerado como "tiempo constituido por la suma de acontecimientos profanos, personales e interpersonales."<sup>113</sup> El tiempo profano busca construir una salida para enlazarse con el tiempo sagrado, que es eterno, <<que no transcurre>>, "constituido por un eterno presente indefinidamente recuperable."<sup>114</sup>, "...tiempo sagrado e indestructible..."<sup>115</sup> Para el hombre religioso, "el tiempo sagrado, mítico, fundamenta, así mismo, el tiempo existencial, histórico, pues es su modelo ejemplar."<sup>116</sup> Se trata de la reiteración de "un origen y una

---

<sup>106</sup> Op. cit. p.65.

<sup>107</sup> Op. cit. p.66.

<sup>108</sup> Op. cit. p.66.

<sup>109</sup> Op. cit. p.66-67.

<sup>110</sup> Op. cit. p.66.

<sup>111</sup> Op. cit. p.67 (subrayado mío).

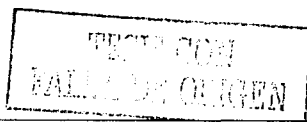
<sup>112</sup> Op. cit. p.67.

<sup>113</sup> Op. cit. p.67.

<sup>114</sup> Op. cit. p.67.

<sup>115</sup> Op. cit. p.67.

<sup>116</sup> Op. cit. p.68. Comportamiento que recuerda la cualidad que el hombre moderno le ha conferido a la idea de progreso.



dimensión divina."<sup>117</sup> El hombre religioso "aspira a vivir y se esfuerza por vivir en estrecho contacto con sus dioses."<sup>118</sup> (el periódico hacerse contemporáneo de los dioses<sup>119</sup>). Experiencia que insiste en situar (en distintos momentos de su vida cotidiana, cuestión que puede resumirse del siguiente modo, al reunir los elementos descritos en el esquema donde están agrupados, como símbolos cosmológicos, todos aquellos espacios en los que sea posible vivir, pero absolutamente involucrados en la dinámica del tiempo sagrado:

<i>Simbolismo cosmológico de:</i>	
<b>"Centro del mundo"</b>	Las ciudades
	Los templos
	Las casas

Como preservando todas las condiciones para que su re-actualización sea "natural" o espontánea en el proceder cotidiano, en la medida en que "...reintegrar el tiempo sagrado del origen significa hacerse <<contemporáneo de los dioses>>..."<sup>120</sup> De hecho, el mundo para el hombre religioso es algo que está dado en el sentido de que se encuentra previamente establecido y le es revelado, aunque parezca que teme por la protección de las costumbres que permiten su manifestación. En otro sentido, parece que prevalece una voluntad en la que lo propio del comportamiento del hombre durante el tiempo histórico, debe observar las propiedades del tiempo sagrado. Se trata de un contrapunto en el que la referencia de lo "realmente" trascendente, está más allá de ese tiempo profano.<sup>121</sup> De ahí el que la voluntad de "un mundo mejor" no pueda vivirse sino como la "nostalgia religiosa" que es la nostalgia del hombre religioso por la situación primordial del comienzo ("...corresponde a la nostalgia de una situación paradisiaca"<sup>122</sup>).

<sup>117</sup> Op. cit. p.68.

<sup>118</sup> Op. cit. p.69. Este comportamiento parece consistir en la búsqueda de alcanzar lo que considera un modelo de su propia perfección.

<sup>119</sup> Op. cit. p.69.

<sup>120</sup> Op. cit. p.69.

<sup>121</sup> Sin embargo, el inconveniente de esa contraposición a las limitaciones de la vida social en el presente histórico están ubicadas por un lado, en un tiempo y espacio que no puede ocurrir sin el tiempo y espacio profanos y estos, a su vez, no deben ocurrir sin lo sagrado. Al propio tiempo que se trata de una voluntad regresiva que impone una "experiencia" social, supuestamente "ontológica".

<sup>122</sup> Op. cit. p.70.

El hombre religioso *des-realiza* su tiempo profano en uno sagrado (aunque en forma regresiva, tal vez, esto explica el fenómeno psicológico de la regresión en el sentido de la necesidad humana que de ese proceso hay, antes de convertirse en patológico) para *trascenderlo* mediante un proceso "regresivo primordial" que tiene lugar en el "tiempo sagrado", para contemporizarse con ese tiempo, en la labor creadora del orden primordial de los dioses. Por ahí, veo el límite del hombre religioso arcaico. Es así como participa de su conciencia imaginaria (lo imaginario).

Esta "historia contada al revés", cuya forma concreta es el mito, hace las veces de un cuento; Eliade dice que "...relata una historia sagrada...un acontecimiento primordial."<sup>123</sup> Al propio tiempo que da consistencia y cuerpo al imaginario cultural, por lo cual su magnitud se vuelve un factor importante pues, "...la suma de las revelaciones primordiales está constituida por sus mitos."<sup>124</sup> Pero es también un medio por el cual tiene lugar la revelación de un misterio<sup>125</sup>. Es el *significado* de sus acciones el que constituye un misterio para el hombre religioso; "...los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gestas constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados."<sup>126</sup> Como resultado, "...el mito pasa a ser verdad *apodictica*<sup>127</sup>, fundamenta la *verdad absoluta*."<sup>128</sup> Lo real, para el hombre religioso, es el ser; así, "lo sagrado es lo real por excelencia."<sup>129</sup> Tiene lugar el "fundamento ontológico del mito"<sup>130</sup>; la idea es que este tipo de mito *revela* al ser, por ello es "...el modelo ejemplar."<sup>131</sup>

Sin embargo, para el hombre religioso, la agricultura, como acto profano, se justifica por el "beneficio económico"; su objetivo de abastecer "el mercado" de grano, etc., sirve de mediación para alcanzar sus expectativas de ganancia (rendimiento financiero). Aunque,

---

<sup>123</sup> Op. cit. p.72.

<sup>124</sup> Op. cit. p.71.

<sup>125</sup> Op. cit. p.72.

<sup>126</sup> Op. cit. p.72.

<sup>127</sup> (lat. Apodictica; alem. Apodiktik) Parte de la lógica que tiene por objeto la demostración. Fuente: Dicc. De Filosofía. FCE.

<sup>128</sup> Mircea Eliade: Op. cit. p.72.

<sup>129</sup> Op. cit. p.72.

<sup>130</sup> Op. cit. p.72.

<sup>131</sup> Op. cit. p.72.

efectivamente, la actividad misma pueda tener un doble significado: sagrado y profano. Para el hombre sagrado esta ocupación tiene un aspecto profano que es la de volverla una empresa cuya finalidad lo constituya "la ganancia" como fin en sí mismo para el hombre que la ejecuta. Desde ese punto de vista, ello es definido por el hombre religioso como irreal, pues esa "motivación" no participa de la "revelación del ser". Pero hay otro momento en el que, bajo la temporalidad sagrada, la actividad agrícola "encierra un misterio" que no es otro que el de participar del mito de origen, de la creación. Es decir, la actividad, en cuanto a sus determinaciones profanas, no dice nada: está ahí para resolver necesidades "elementales" de "primer orden"; pero cuando es ejecutada, bajo las reglas del rito, la ceremonialidad de su realización la convierte en todo un proceso, como quien monta una estructura más compleja, de "segundo orden" sobre otra más elemental que resuelve las necesidades primordiales de revelación sagrada. En conclusión, esto lleva, necesariamente, al siguiente resultado: "Cuanto más religioso es el hombre, mayor es el acervo de modelos ejemplares de que dispone para sus modos de conducta y sus acciones."<sup>132</sup> En este caso, pues, su ser religioso es el que lo convierte en fuente de civilización.

En eso consiste la importancia significativa de este tipo de relato ya que "... el mito revela la sacralidad absoluta... desvela la sacralidad [de la obra de los dioses]"<sup>133</sup>, además de que "...el mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo."<sup>134</sup> Lo anterior, describe la experiencia civilizatoria primordial en la que el sujeto es una pieza dentro de la construcción de su propia sociedad (aparece como un "lapso sagrado" del que depende todo lo demás<sup>135</sup>). Es esto lo que le da pauta al comportamiento y al sentido de responsabilidad al individuo devoto. "...El hombre imita los gestos ejemplares de los dioses..."<sup>136</sup>

Entonces, podemos encontrar una doble significación de la fiel repetición de los modelos divinos, dividida en dos incisos:

---

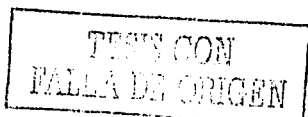
<sup>132</sup> Op. cit. p.73.

<sup>133</sup> Op. cit. p.73.

<sup>134</sup> Op. cit. p.73.

<sup>135</sup> "La función magistral del mito, es pues, la de <<fijar>> los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc."Op. cit. p.74.

<sup>136</sup> Op. cit. p.74.



"1. Por una parte, al imitar a los dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y, por consiguiente, en la realidad.

2. Por otra, gracias a la reactualización ininterrumpida de los gestos divinos ejemplares, el mundo se santifica.

El comportamiento religioso de los hombres contribuye a mantener la santidad del mundo."<sup>137</sup>

Para el hombre religioso, lo sagrado es la realidad; la repetición del rito garantiza la santificación del mundo y hace que permanezca real. El comportamiento del hombre religioso preserva la realidad de los individuos cuando preserva la de los dioses. Este tipo de persona quiere ser distinto de lo que encuentra que es en el plano de su vida profana.<sup>138</sup> Busca realizar lo que considera un "modelo transhumano trascendente", debido a que participa de una idea de lo que es humanidad<sup>139</sup>. Pero, en todo caso, la experiencia es completa debido a que lo dado le sirve al hombre religioso para construirse a sí mismo<sup>140</sup>; es también la insistencia en un comportamiento, en una actitud que debe llevarlo a la identidad absoluta con los dioses que imita<sup>141</sup>. En ese sentido, "El verdadero pecado es el olvido..."<sup>142</sup> Aunque el proceso puede sugerir, también, que buscando un modelo para construir su identidad, termine construyendo una propia que se "revele" como irrepetible y constate la realidad de su libertad. En todo caso, el mito creador "conserva la verdadera historia, la historia de la condición humana..."<sup>143</sup> En la medida en que en esa historia "refleja", por contraste, las imperfecciones o limitaciones de los seres humanos, frente a la "perfección" de los dioses; por ello es imprescindible "la imitación" de los mismos. Se dice, entonces, que el mito es una historia contada al revés.

Puede, por otro lado, cumplirse necesariamente el contrasentido creador de su proceso ya que: " La planta alimenticia no se da en la naturaleza; es el producto de un asesinato, pues

<sup>137</sup> Op. cit. p.75.

<sup>138</sup> Op. cit. p.75.

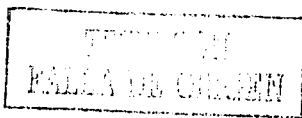
<sup>139</sup> "Sólo se reconoce verdaderamente hombre en la medida en que imita a los dioses, a los héroes civilizadores o a los antepasados míticos." Op. cit. p.75.

<sup>140</sup> "El hombre religioso no se da: se hace a sí mismo, aproximándose a los modelos divinos. Estos modelos [...] los conservan los mitos."<sup>140</sup> Por ello le interesa "la historia sagrada revelada por los mitos." Op. cit. p.75.

<sup>141</sup> "...la memoria personal no entra en juego... [ ]... lo que cuenta es el recordar el acontecimiento mítico, el único digno de interés, porque es el único creador." Op. cit. p.77.

<sup>142</sup> Op. cit. p.77.

<sup>143</sup> Op. cit. p.77 (subrayada mía).



así se creó en el albor de los tiempos."<sup>144</sup> En realidad, existe un límite de este tipo de comportamiento para el hombre moderno, en la medida en que "...el hombre religioso quería y creía imitar a sus dioses incluso cuando se dejaba arrastrar a acciones que rayaban en la demencia, la torpeza o el crimen."<sup>145</sup>

La dimensión religiosa del mundo tiene, ella misma, una historia. Corre paralela a aquélla que constituye, para el hombre profano, el tiempo histórico propiamente dicho. Se trata de que, inclusive en este plano, existe una historia plena de sentido real en la constitución del proceso civilizatorio. En todo caso, la idea es que el tiempo sagrado (o en él) se actualizan las reglas del *comportamiento* del hombre religioso, así como en historias de otra naturaleza. En ese sentido, se trata de un tipo de historia que describe experiencias de "des-realización" y "trascendencia" que van a servir de referencia a intentos serios y convincentes de construcción de otras versiones de civilización o de otras formas de ella. Bajo la mirada del tiempo presente, la desacralización<sup>146</sup> del mundo, toda esa "historia sagrada", asemeja la estructura de un mito, no obstante, se trata de situaciones referidas a los comportamientos de hombres concretos. Pero, efectivamente, puede ser contrastada con la historia que re-construye el pasado o con la que busca respuestas para el mundo real e inmediato en que vive.

### 1.3. Lo político en la religión

Aunque confundidos entre sí, lo real e imaginario, en las sociedades pre-capitalistas, están presentes en calidad de componentes de la religión, pero también de lo político, "lo característico de la vida humana".<sup>147</sup> En ese sentido, puedo afirmar que en lo religioso se puede reconocer una voluntad del conjunto social de establecer una coherencia y

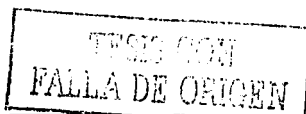
---

<sup>144</sup> Op. cit. p.78. Puede implicar el de "planta alimenticia" [subrayado mío] un concepto que sintetice, por lo menos, dos actos: primero, el proceso de apropiación, por parte de los grupos recolectores, de los frutos naturales, en estado salvaje, en la medida en que ello implicaba no sólo la recolección por sí misma, sino la selección de aquellos objetos que podían consumirse sin riesgo de envenenamiento, lo cual los hacía todavía más escasos; segundo, el proceso de domesticación de los ciclos de la fertilidad de los suelos y con ello la invención de la agricultura.

<sup>145</sup> Op. cit. p.79.

<sup>146</sup> "Definitivamente desacralizado, el tiempo se presenta como una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte." Op. cit. p.85.

<sup>147</sup> Bolívar Echeverría. *Lo político en la política* en Valor de Uso y Utopía, Edti. Siglo XXI. México. 1998.[pp.78].

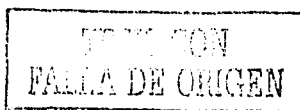


ordenamiento de las *relaciones sociales* y es de suyo una forma "antidiluviana" de lo político porque ejerce una presión general sobre los individuos en los que imprime todo un conjunto de condicionamientos específicos en una diversidad de dimensiones que traspasan las particularidades de la vida política moderna, por ejemplo.<sup>148</sup> En cambio, ello posibilita una vinculación de lo político con la vida cotidiana. En términos de lo que aquí nos interesa: *resaltar la vinculación o traducción que ha sido necesaria constituir entre los momentos fundantes o "extraordinarios" de la sociedad y los momentos prolongados y cotidianos de la vida "ordinaria"*. El cómo pervive un momento exaltado de violencia en que ha estallado una contradicción "irreconciliable" que obliga a la modificación de las formas histórico-particulares vigentes hasta el momento del rompimiento social; es esto último lo que explica el sentido y vinculación entre lo religioso y las fiestas, el juego y lo estético, y el que éstas puedan adoptar una o varias configuraciones institucionales en las que opera una especie de re-ciclamiento de los términos originales en los que fue posible producir tal o cual forma social. Es lo que explica, por ejemplo, la importancia de las figuras heroicas. Un siguiente elemento que nos interesa resaltar es sobre la última idea indicada arriba, la cual permite generar un cuadro hipotético en el que, efectivamente, ese estrato de la "vida material" participa también de la estimulación de lo político en lo religioso a través de lo cual este sedimento se actualiza en la re-funcionalización que hace la vida moderna de esos estratos, pero, a su vez, por el otro lado, en el cual es la propia dimensión material la que reclama su espacio político en la "cultura política" moderna. Sin duda, hay aquí la necesidad de hacer una consideración sobre la potenciación que de aquel nivel "arcaico" de lo político en lo religioso pudo recibir con el surgimiento y generalización del *mercado* en el que, al aparecer, se pudo distinguir entre lo imaginario y lo real, así como desdoblar el poder de la Iglesia respecto del propio poder político del Estado, no obstante que quedara relegada la figura de la "sociedad ciudadana"<sup>149</sup> de tal diferenciación. Sin embargo, es esta omisión la que bien puede incluirse, por el lado de la "dimensión política", en los esquemas de aquello que distingue la apreciación de la estructura de la forma capitalista de la reproducción social o de la historia económica francesa desarrollada en el siglo XX y cuyo origen se encuentra en la "segunda época" de

---

<sup>148</sup> Op. Cit; p.81.

<sup>149</sup> Op. Cit; p.82.



los Annales. Como sea, la idea desarrollada por el Dr. Echeverría sobre tres posibles niveles de presencia de lo político en los que distingue el de la "sociedad natural", el de la "sociedad burguesa" y el de la "sociedad ciudadana"<sup>150</sup> pueden relacionarse en cuanto a lo que concierne al nivel de la "civilización material", la "economía mercantil" y el "capitalismo"; o bien, de "otro" modo como en un nivel de presencia diferenciado en tres momentos simultáneos e independientes, de una misma dinámica, dominada por el valor que se valoriza. Consideraciones que entran en relación de los instrumentos conceptuales proporcionados por discursos diferentes entre sí, pero de cuya relación "imaginada" se puede conseguir una serie de claves con las que es posible desarrollar *mediaciones* que sirvan de puente entre y unas y otras aproximaciones cognoscitivas. Todo ello, como objetivo de las páginas que siguen en el presente trabajo. Aunque por otro lado, considero importante incluir aquí algunos puntos sobre las ideas críticas del Dr. Bolívar Echeverría en cuanto a la necesidad de considerar un nivel "ilegal"<sup>151</sup>, dividida igualmente en tres momentos, en la dimensión de lo político en los que es posible reconocer las fuentes de una resistencia o de una versión "católica" de la modernidad capitalista característica de América Latina.

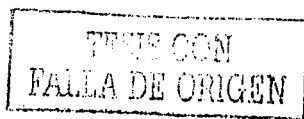
Aunque igualmente, por otro lado, es posible derivar de algunos de esos momentos, mecanismos que en vez de cultivar las condiciones para las actitudes de resistencia, contrarias al orden burgués, podrían resultar, precisamente, en la intención opuesta, a propósito de generar contextos opresivos y, abiertamente, represivos en función de intereses muy específicos cuya principal motivación sea la de sostener sus condiciones de privilegio dentro de un entorno desequilibrado y, en general, profundamente inestable.

De este modo la consideración sobre aquello que es descrito en el argumento de Bolívar Echeverría como un "re-encuentro de civilizaciones" se sostiene sobre lo que ha constituido la base del *mestizaje cultural* latinoamericano y que abre, en función de códigos en cuya estructura pueden reconocerse elementos culturales profundos, un nuevo periodo histórico, en la medida en que se trató de la construcción de *otra* civilización, cuyo lenguaje

---

<sup>150</sup> Op. Cit; pp.84-87.

<sup>151</sup> Op. Cit; pp. 91-93.





resultante debía restituir la renovada composición de código, derivada de la forzosa integración de ambas perspectivas. Es el proceso que el Dr. Echeverría llama de "*codigofagia*" de una cultura sobre otra.

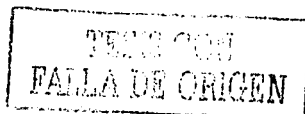
En ese sentido, bien puede entenderse que he ahí la aportación cultural "complementaria" de códigos contrapuestos que al verse forzados a abrirse, contribuyeron con lo que pudieron para re-construir una civilización – *sui generis* – en el marco de un proceso histórico paulatino, en que la orientación modernizadora se pronunció por un solo proyecto en el que la ley social debía regirse por la "naturalización" de la ley de las cosas. Todo ello implicó una serie de actitudes derivadas de un "**ethos histórico**" que debió combinar las necesarias determinaciones sociales de carácter horizontal, con aquéllas cuya naturaleza vertical actualizaron el espacio americano a la temporalidad histórica de la economía – mundo norteamericano.

ENCUENTRO CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPÍTULO II

### *Historia y Modernidad*

La reflexión crítica sobre el siguiente discurso, que está presente en el estudio de Bolívar Echeverría, es el trabajo elaborado por el célebre historiador francés Fernand Braudel. El ejercicio metodológico y crítico desarrollado por este autor constituye un aspecto que le sirve al Dr. Echeverría para construir algunas de sus tesis más importantes sobre el "ethos histórico" y que, por mi parte, he de retomar con posterioridad en algunas de las ideas que he presentado más arriba. Algo que es importante subrayar, y que indica la presencia de Braudel en la exposición del Doctor, es que la utilidad del discurso histórico es de la mayor relevancia, cuando se tiene la intención de encontrar la lógica (o su ausencia) de los tiempos presentes, así como de elaborar una articulación "dialogante" entre la pluralidad del conocimiento social contemporáneo. A mi entender, esto es, tal vez, lo que Bolívar Echeverría ha querido decir, cuando afirma que el de Braudel es el discurso que mejor ha *comprendido* la dinámica de la modernidad y descrito, con impresionante erudición, el funcionamiento de lo que llamó: "capitalismo". La función de este capítulo consiste, por una parte, en retomar el balance que de su obra ha realizado el Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas con la intención de integrar a esta apreciación, el que considero uno de los estudios más consistentes, si no es que el único, en el que se realiza un análisis exhaustivo y minucioso del "periplo" completo del gran historiador, que da como resultado una idea integral del autor y su obra. Es también, por otro lado, toda una propuesta metodológica de "historia total" siguiendo la guía de Fernand Braudel, pero introduciendo sus propias aportaciones al respecto. Otra razón por la que me parece importante la contribución del Dr. Aguirre consiste en que, en el proceso descriptivo que él ha desarrollado sobre la vida y obra de Braudel, ha construido un camino que lo lleva a plantear una de sus tesis más audaces sobre la importancia de *América Latina* en la construcción del planteamiento central de la "longue durée"; la cual, sin duda, debe pasar a formar parte de las consideraciones de mayor importancia en la conciencia que Europa ha tenido sobre la contribución cultural latinoamericana, en la formación de la modernidad capitalista global.



realmente existente. Por otra parte, retomo las apreciaciones críticas del Dr. Bolívar Echeverría sobre la obra de Braudel para, finalmente, intentar lograr: primero, una exposición sobre la “prolongación” de comportamientos sociales “tradicionales” en la construcción de la modernidad y en ella misma, describir, pues, las relaciones entre las historias de diversas dimensiones centrales (la religiosa, la cultural y la política, la económica y la social: todas ellas, modernas); segundo, fundamentar la central importancia del espacio americano (léase América Latina) en la constitución de esa “penosa”, pero necesaria actualidad, del “pasado” en la modernidad occidental; tercero, hacer un pronunciamiento explícito de lo que, considero, pueden ser las posibilidades de la propuesta metodológica del historiador francés para establecer un “diálogo” y un horizonte común entre las diversas ciencias sociales. Finalmente, describir la función de todo ello, en la formación del concepto de “ethos histórico” del Doctor Bolívar Echeverría. Paso, pues, a continuación, a ofrecer la primera exposición anunciada.

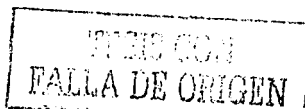
### 2.1. EL “Periplo Braudeliano”

Entre un numeroso grupo de artículos y libros sobre la obra de Fernand Braudel escritos por Carlos Antonio Aguirre Rojas, he seleccionado uno que, en particular, me ha parecido singularmente ejemplar<sup>152</sup> para los objetivos que persigo alcanzar en este capítulo y su función en todo este trabajo. Especialmente conclusivo, abre diversas vías de interesante reflexión sobre la obra de este fundamental historiador. La idea de abarcar al autor como parte orgánica de su obra y a ésta como expresión del sentido particular y público que ha podido construir para sí mismo y para otros es, sin duda, un ejercicio fascinante, un paso de gran alcance. Tal vez sea eso lo que el Doctor Aguirre ha querido decir con: *Biografía intelectual*, cuando ha considerado que su verdadera función sea la reconstrucción de una concepción del mundo (weltanschauung).<sup>153</sup>

Este recorrido por los diversos matices que forman parte de la obra de un autor, que surge como una contribución a la causa de una actividad del pensamiento reflexivo en aras de un propósito, tal vez presente, tal vez futuro, sugiere que la voluntad por “reconstruir la

<sup>152</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Braudel a Debate*. J.G.H. editores. México, 1997.

<sup>153</sup> Op. cit. p.21.



biografía intelectual” de un historiador como Fernand Braudel debe llevar a la experiencia de des-construir, “regresivamente”, parte fundamental de la historia del mundo, en la que esta vida y su obra se vuelven el puente entre el tiempo estudiado por él y el tiempo presente. El legado de su trabajo debe cumplir un objetivo o contribuir a él: establecer las premisas de re-construcciones futuras; proveer de elementos para la prolongación re-constructiva del tiempo civilizatorio, más allá del tiempo presente, cuyo testimonio es su esfuerzo intelectual para el que ofreció su vida. Una obra como la de Braudel debe cumplir este cometido; un esfuerzo como el del Dr. Aguirre, debe actualizar su significado; acaso, por mi parte, lo haya podido interpretar correctamente.

Pero es también ejemplar en el sentido de que esta especie de “modelo para armar” permite re-construir una propuesta de “... la compleja relación entre el individuo y la sociedad...”<sup>154</sup>. Al parecer, el de Braudel puede ser retomado para poner en la discusión la consistencia del conflicto presente en la constitución de ambos niveles del sujeto histórico: el individual y el social; ¿hasta dónde es un “dejarse hacer” y hasta dónde se trata de una intervención activa del mismo en la formación de sí y los otros?<sup>155</sup>. Disyuntiva teórico-práctica que lleva a reflexionar al Dr. Aguirre “..la jerarquía de los elementos a considerar ...” y “...su modo de tratamiento...”<sup>156</sup>. En todo caso, es importante resaltar que esa relación entre individuo y sociedad está siempre circunscrita al carácter, necesariamente histórico, en que ocurre dicha relación, en la cual deben incluirse los factores “geo-históricos” que intervienen en la constitución de la esencia del individuo socialmente constituido<sup>157</sup>. Cuestiones, todas ellas, que acercan el trabajo de Carlos Aguirre a la propuesta Sartreana sobre el método “regresivo –progresivo”<sup>158</sup>

Por ello, tal vez, no deja de ser importante en este esfuerzo, re-tomar los aspectos elementales de la biografía personal, tales como la fecha y el lugar de nacimiento<sup>159</sup> en el

---

<sup>154</sup>Op. cit. p.18.

<sup>155</sup> “...el simple fruto resultante de sus circunstancias o son los creadores de su propia historia...”Op. cit. p.19.

<sup>156</sup>Op. cit. p.18.

<sup>157</sup> Nota aparte, pero con la intención de relacionarla con esta perspectiva, bien puede considerarse esa misma determinación geo-histórica en la formación de la dimensión emocional de los individuos de núcleos sociales amplios, producida como una referencia más de su particular forma de “identidad” regional y/o nacional, a propósito de su entorno y d: sus semejantes.

<sup>158</sup> Jean Paul Sartre. Cuestiones de Método. En Crítica de la Razón Dialéctica. Libro I. Edit. Losada, Argentina. 1979.

<sup>159</sup> Fernand Braudel nació en 1902 en la Lorena Francesa, pueblo de Luneville – en – Ornois y murió en 1985.

que ocurre toda su primera experiencia del mundo. Donde primero tiene lugar la formación de su aptitud como “hombre de frontera”, pues su pueblo quedaba muy cerca del límite con Alemania, del mismo modo que su conocimiento personal de la vida campesina que ha sido relevante, según Carlos Aguirre, para la formación de su punto de vista sobre los procesos productivos en el campo. Así mismo, existen otras circunstancias notables en cuanto al “tiempo histórico” que le toca vivir. Son los años de su formación, donde se combinan los tiempos en los que su mundo se dirige hacia la experiencia destructiva más devastadora de las guerras mundiales con los de su crianza y educación. Formativos ambos, porque ocurre su traslado a Argelia y luego a Brasil: lo que influye en él para “*descentrar*” su visión de la historia de la civilización, siendo una de las consecuencias que su “eurocentrismo” se verá fuertemente **relativizado**. Así como los de la 2ª Guerra Mundial, porque le toca ser prisionero de guerra y, en consecuencia, le obligan a formar una disciplina en torno a su persona y a sus responsabilidades, que impacta en su metodología de trabajo y profundiza en su visión crítica de la modernidad, por lo que se ve motivado en la elaboración de una epistemología propia.

Todas ellas, pues, como condiciones principales en los “...acontecimientos intelectuales...” que llevarán a Braudel a la construcción de lo que Carlos Aguirre denomina su “*gran obra histórica*”. Acontecimientos que van a ser abarcados en etapas sucesivas por el Dr. Aguirre, para describir “...el proceso poco conocido de génesis y maduración de esta obra...”<sup>160</sup>

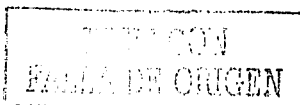
Por supuesto, está la profunda influencia de Henri Hauser<sup>161</sup>, especialista del siglo XVI y profesor de Braudel en la Sorbona, con el que aprende del “...diálogo entre la geografía y la historia que es característico de la historiografía francesa...”<sup>162</sup>. Cuestión que habrá de servirle tanto en su estancia argelina como en la de Brasil, la cual estimula en Braudel el interés por extender sus estudios de Historia económica del Mediterráneo hacia su historia

---

<sup>160</sup> El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II: 1949 y Civilización material. Economía y Capitalismo: Siglos XV –XVIII: 1979. Op.cit. p. 33.

<sup>161</sup> La cátedra de Historia Económica en la Sorbona se funda en 1925.Op.cit. p. 35.

<sup>162</sup> Señalamiento de lo más interesante, pues, sugiere una especie de entendimiento tácito entre ambas disciplinas. Es decir, que veo muy relevante conocer la forma en que los posibles conflictos entre una y otra disciplina pudieron ser conciliados por la historiografía francesa, en la medida en que éste parece ser un detonador de las posteriores intenciones de Braudel, sobre la creación de un “lenguaje común” para las ciencias sociales.



social "...y hasta las realidades geo-históricas que le son subyacentes."<sup>163</sup> Podemos observar, entonces, que es durante la segunda etapa<sup>164</sup> de su periplo, que en Braudel se conjuntan, cuando menos, cuatro influencias fundamentales para la elaboración de su descubrimiento de la "larga duración": 1º, su formación académica en la Sorbona; 2º, su estancia en Argelia; 3º, su encuentro con los archivos de Ragusa<sup>165</sup>; y 4º, su estancia en Brasil.

Adicionalmente a estos aspectos, están aquéllos que se incorporaron a su trayectoria durante, la que el Dr. Aguirre considera, su tercera etapa<sup>166</sup>; es decir, los acontecimientos de la guerra que causaron lo que, al parecer, fue un retraso, pero que Braudel convirtió en un valioso tiempo productivo para la elaboración, a partir de la recopilación de los materiales de los archivos de Ragusa y su reordenación, de su tesis doctoral, presentada en 1947 y que luego apareció (1949) como su libro del *Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Desarrolla, en ella, su profundo análisis del "... largo siglo XVI" en el que presenta:

*"...su esquema tripartito de los diferentes tiempos sociales e históricos, a la vez que establece las coordenadas básicas de su singular perspectiva de la larga duración histórica.<sup>167</sup> [...]...pues se trata del momento de paso del precapitalismo y la premodernidad hacia la actual modernidad capitalista..."<sup>168</sup>*

En lo que puede ser ubicado como una cuarta etapa<sup>169</sup> en la vida de Braudel, iniciada después de la publicación de su importante libro, éste se dedicó a lo que se define como la *construcción institucional*<sup>170</sup> que consistió en abrir los espacios propios para la difusión y enseñanza de sus hallazgos y que Braudel consideró necesaria para desarrollar la reorganización radical del *episteme* debida a las incursiones metodológicas y

<sup>163</sup> Aspectos entre los que hay que incluir el "golpe de suerte" de Braudel al encontrarse con los archivos de Ragusa. Op.cit. p. 37.

<sup>164</sup> 1927-1937. Op. Cit; p.36.

<sup>165</sup> "hoy Dubrovnik, en Yugoslavia" Op. Cit; p.39. Aunque parece ser que para el 2003 es ya una ciudad portuaria de Croacia.

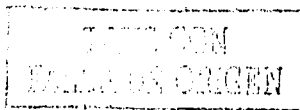
<sup>166</sup> 1937-1949. Op. cit; p. 40.

<sup>167</sup> Op.cit. p. 41.

<sup>168</sup> Op.cit. p. 42.

<sup>169</sup> Ubicada por el autor entre 1949-1963. Op. cit; p. 42.

<sup>170</sup> Cuestión que no debe confundirse con una "voluntad de poder" de los hombres delirantes de la política, sino con un interés genuino por contribuir a la re-construcción de la cultura francesa, europea y universal: sobre todo después de la devastación generalizada sufrida por el continente, durante la 2ª Guerra Mundial. Op. Cit; p. 43.



epistemológicas construidas por él en ocasión de la elaboración de su *Mediterráneo...* es un tiempo en que el historiador va a profundizar en las “principales <<lecciones de método>>”<sup>171</sup>, así como el “...campo de la teoría de la historia...” y en la “...metodología de las ciencias...”

*“... Braudel ha insistido muchas veces en su manera peculiar de trabajar: no partiendo de una teoría preconcebida y anterior a los hechos, a la cual estos últimos deberían <<ajustarse>>, sino al contrario; elaborando esta teoría como cuadro o modelo explicativo del conjunto (específico) de fenómenos y elementos históricos empíricamente registrados y que han sido sólo descubiertos en el proceso concreto de la investigación.”*<sup>172</sup>

Son también los años en que Braudel se muestra profundamente interesado en construir las bases para la creación de un “lenguaje común” de las “ciencias humanas”<sup>173</sup>. Al decir del Dr. Aguirre, una obra maestra sobre metodología histórica resulta de estas preocupaciones en esta etapa de la construcción del trabajo intelectual de Fernand Braudel; se trata de su libro: *Historia y Ciencias Sociales*<sup>174</sup> en el que “explicita y afina su teoría de los diferentes tiempos históricos...”<sup>175</sup>; lo que Carlos Aguirre llama: la “dialéctica de las duraciones”. Es también una obra en la que Braudel ofrece el esquema de temporalidad al que ha llegado después de sus investigaciones sobre el paso de la pre-modernidad hacia la vida moderna; el cual, siguiendo el argumento del Dr. Aguirre, puede definirse desde la “...triple aproximación...” que ofrecen:

a) “los acontecimientos,

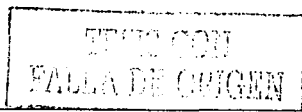
<sup>171</sup> Op.cit. p. 43.

<sup>172</sup> Sobre esto es interesante retomar la insistencia del Dr. Aguirre por señalar que Braudel siempre estuvo muy atento a las aportaciones de Jean Paul Sartre y por quien profesaba una explícita admiración. Op.cit. pp. 43-44

<sup>173</sup> Aunque me gustaría agregar que Braudel parece proponer, si sigo bien las indicaciones del Dr. Aguirre al respecto, que la estructura de este “diálogo” corresponde a la del – intercambio mercantil – tal y como el autor del *Mediterráneo* imagina y describe que éste ocurre, pero aplicado a la idea de *diálogo* entre las distintas “ciencias humanas”. En ese sentido, me parece que Braudel no estaría considerando el carácter conflictivo que, de suyo, ya posee la estructura del intercambio mercantil que Marx denominó “*simple*”. Sin embargo, creo que la propuesta es sugerente y se puede manejar como referencia a la propuesta del Dr. Bolívar Echeverría sobre la *migración* de la categoría de barroco en la consideración de la obra artística hacia el concepto de barroco para describir un comportamiento histórico-social. Aunque la intención de Bolívar Echeverría corresponda a otro ámbito de proyecto teórico que atañe a crear una serie de dispositivos que permitan establecer una comunicación más o menos fluida, entre las ciencias, sin violentar sus especificidades, ni sus lenguajes propios. Cuestión que, por otro lado, deja intacta la estructura conflictiva de dicha *interfase* comunicativa, no obstante, ésta parece ser su principal virtud. En la medida en que no suprime ni niega el *conflicto*, sino más bien permite aflorarlo y atravesar la experiencia destructiva del mismo, esta dinámica supone la posibilidad de, sometida al extremo, re-construir los vínculos civilizatorios o perecer. Op.cit. p. 44.

<sup>174</sup> Op.cit. p. 44.

<sup>175</sup> Op.cit. p. 44-45.



- b) las coyunturas,
- c) las estructuras históricas, a la vez que descubrimos cómo se acotan y ponen de relieve estas últimas...<sup>176</sup>

Otra obra, aunque de objetivos pedagógicos para alumnos del liceo, que aparece durante esos años, es "*Le monde actuel*". En ella, Braudel desarrolla una "...posible construcción de una teoría general de las civilizaciones..."<sup>177</sup>, de la que el Dr. Aguirre considera que se pueden extraer las ideas del historiador francés, sobre las repercusiones que para las formaciones sociales puede traer la elección de "forma", o civilizatoria, en torno a los distintos espacios naturales.

Ambas, obras de fundamental importancia, ya que de ellas se puede obtener, según el Dr. Aguirre "...una teoría global sobre la historia desde el esquema civilizatorio, y de reorganización de un nuevo episteme para las ciencias sociales..."<sup>178</sup>, cuya repercusión práctica para el hombre moderno consiste en ponerlo en condiciones de elaborar, activamente, el diseño apropiado de las situaciones más favorables, si su empeño es el de contribuir en la construcción de la prolongación de la vida civilizada moderna, en la forma más conveniente posible para la humanidad.

Este periodo de elaboración de la vasta y extensa obra *Civilización material, economía y capitalismo* (publicado en 1979)<sup>179</sup> y que el Dr. Aguirre considera constituye el quinto intervalo creativo de Fernand Braudel<sup>180</sup>, ofrece elementos para retomar su relación con uno de sus principales interlocutores. Me refiero a Karl Marx, el cual le sirve, a su vez, al Dr. Bolívar Echeverría para desarrollar su reflexión sobre la importancia de las diferencias conceptuales, en cuanto a la modernidad se refiere, en vista de tenerlas en cuenta para la definición de las respectivas repercusiones prácticas de cada uno de sus discursos.<sup>181</sup>

---

<sup>176</sup> Op.cit. p. 45 (incisos míos).

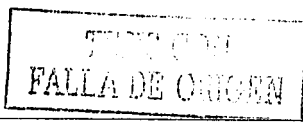
<sup>177</sup> Op.cit. p. 46.

<sup>178</sup> Op.cit. p. 47.

<sup>179</sup> Op.cit. p. 47.

<sup>180</sup> Que contempla los años que van de 1963-1979.

<sup>181</sup> Op.cit. p. 48. Aunque debo añadir que, por momentos, me parece que se trata de la interpretación de Bolívar Echeverría sobre la intención teórica de Marx, así como de la interpretación de Carlos Aguirre sobre la intención teórica de Fernand Braudel. Lo relevante, en ambos casos, es el conocimiento que cada uno tiene sobre el autor que les sirve de horizonte en la elaboración de sus puntos de vista. No sólo con respecto de cada uno de los autores sino de los temas que se desarrollan a partir de la reflexión de la obra de los mismos.





Se trata, sin embargo, de una obra de gran alcance en la que se puede observar, claramente, el modelo de "historia global" propuesto por Braudel, pues marca, con sorprendente erudición, la importancia que tiene para el historiador la vinculación entre la economía, la cultura y la civilización para la elaboración de su trabajo. La singularidad o peculiaridad que adquiere la "historia global" de la modernidad desde la perspectiva de la historia económica, propuesta por Fernand Braudel que parece asemejarse a la afirmación contemplada por Bolívar Echeverría en su ejercicio comparativo de Karl Marx sobre el grado fundamental del factor económico como determinación del desarrollo social moderno,<sup>182</sup> sirve como punto de coincidencia entre Carlos Aguirre y Bolívar Echeverría, sobre el posible acercamiento conceptual entre Marx y Braudel.

Pero la particular noción de "historia de la cultura" que sugiere Bolívar Echeverría, arroja otras consecuencias. Se puede decir que, con su argumento, está fundamentando la consideración de que el concepto de cultura se puede aplicar como el todo que estructura, inclusive, la conformación histórica de la modernidad; es decir, que se puede tomar como el concepto estructural de la "historia global", al que es posible abordar o abarcar desde su fundamento moderno que es el ámbito económico propiamente dicho. En ese sentido, la contribución que la propuesta teórica de Braudel hace a la construcción conceptual del "ethos histórico" de Bolívar Echeverría no sólo estaría en la idea de la "larga duración" sino, aún más, en la consideración metodológica, al abordar la relación entre economía y cultura en el ámbito del ejercicio historiográfico, como una función estructuralmente necesaria para la construcción adecuada de la "crítica de la modernidad".

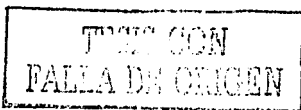
En el último tramo de su vida se ubica, según Carlos Aguirre, el periodo final<sup>183</sup> del periplo braudeliiano. El ya consagrado historiador dedicará un último esfuerzo a desplegar las claves de su ejercicio historiográfico: "... el horizonte de la historia global y [...] la mirada de la larga duración histórica..."<sup>184</sup> en la elaboración de una "...historia de Francia y de la

---

<sup>182</sup> Op.cit. p. 49.

<sup>183</sup> Que va de 1979 a 1985.

<sup>184</sup> Op. cit. p.50.



<<identidad francesa>>.”<sup>185</sup> En el que tiene lugar la re-construcción de una “...historia profunda y de larga duración de la múltiple identidad geográfica, demográfica, económica, social y cultural...”<sup>186</sup> Y eso es lo que hace interesante el libro de Braudel sobre Francia<sup>187</sup>: metodológicamente hablando, era un intento de aplicación de “*los paradigmas de la historia global, comparativa, crítica y de “larga duración”, a un objeto de estudio cuyas dimensiones espaciales eran mucho menores a aquellas anteriores a las que nos había acostumbrado antes.*”<sup>188</sup> De ese modo, podemos obtener del estudio del Dr. Carlos Aguirre aquellos elementos que él considera constituyen condiciones para permitirnos reconocer una *gran obra histórica* que, según hemos podido ver, es el legado del periplo completo de Fernand Braudel:

- a) “...incluye una novedosa y revolucionaria propuesta metodológica para el análisis, tanto histórico como de lo social en general...”
- b) “...una nueva teoría para la interpretación de la historia universal.”
- c) “...la construcción de un nuevo *episteme* para el conjunto de las ciencias humanas o sociales en general.”<sup>189</sup>

Entre las derivaciones más interesantes de una idea como la de las “...civilizaciones conectadas a un espacio marítimo u oceánico determinado...”<sup>190</sup>, puede tomarse en cuenta, además del señalamiento hecho por el Dr. Aguirre respecto de la profunda influencia del esquema civilizatorio europeo hacia otras “*civilizaciones y grupos humanos del planeta entero*”, que esa diversidad de comportamientos puede servir, también, para demostrar, siguiendo las líneas del estudio de Fernand Braudel sobre el Mediterráneo, que se trata también de la coexistencia, inclusive necesaria, de varias formas de capitalismo. Es decir, que una de las consecuencias de “descentrar” el *centro* del mundo, de Europa hacia el Mediterráneo, indica que, inclusive el esquema civilizatorio europeo, habría sido imposible sin la intervención de todas las otras civilizaciones no europeas. Creo, por el contrario, que

---

<sup>185</sup>Op. cit. p.50.

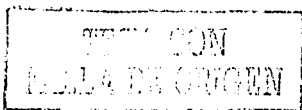
<sup>186</sup>Op. cit. p.52.

<sup>187</sup> Un estudio de aquello que B. Echeverría diría que corresponde al “...plano aparentemente inmutable, trans-histórico, que parecería ser el de una “esencia humana” inapelable y definitoria y que, sin embargo, cambia, aunque con suma lentitud, a lo largo del tiempo. Sufre alteraciones que, siendo apenas perceptibles desde el ritmo acelerado de una vida individual o, incluso, en el horizonte menos estrecho de una serie generacional, son siempre determinantes y muchas veces decisivas de los que acontece con las formas más elaboradas y sutiles de la vida civilizada.” Bolívar Echeverría *La comprensión y la crítica. En Las Ilusiones de la Modernidad*. UNAM/Equilibrata. México. 1995. [p.116]

<sup>188</sup>Carlos Aguirre. Op. cit. p.52.

<sup>189</sup> Op. cit. p. 53.

<sup>190</sup> Op. cit. 57.



el estudio de Braudel sobre el Mediterráneo describe, inclusive, la marginalidad de Europa con respecto al *centro* del mundo. Es como si Europa hubiese intentado arrebatarse ese "centro"<sup>191</sup> y se hubiera quedado con un gran temor de perderlo; como si de eso se tratara el "esquema de comportamiento" de la economía -mundo europeo.

Otra cuestión es que el mismo estudio de Braudel sugiere que si no es Europa el centro del "capitalismo comercial" y "financiero", sino el Mediterráneo, entonces no es Europa quien lo inventa sino que participa de su creación o de la creación de los distintos capitalismos mediterráneos, aunque es el europeo, o los europeos, los que despuntan hacia el "capitalismo industrial."<sup>192</sup> En este tipo de derivaciones se puede reconocer la influencia de un tipo de "marxismo" al que Carlos Aguirre llama "*...mediterráneo de los 50s...*" que lo lleva a afirmar que son los años en los que Braudel desarrolla una postura "anticapitalista" que se va a ver reflejada en una voluntad crítica hacia el capitalismo moderno, al definir el carácter parasitario, oscuro, monopolista, trucado y ventajoso de los "mecanismos fundamentales" del mismo. En ese sentido, se puede decir que el Dr. Carlos Aguirre afirma que Braudel sólo pudo construir una crítica anticapitalista al capitalismo porque pudo ser influido por el "marxismo mediterráneo de los 50s", cuestión que puede reconocerse en su "...teoría de las temporalidades referenciales y de la <<larga duración histórica>>..."<sup>193</sup>, así como en su consideración "...del complejo nexo entre el espacio natural y el medio social..."<sup>194</sup>

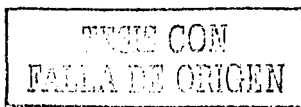
---

<sup>191</sup> Es interesante el hecho de que se pueda reconocer la idea misma de "centro" como el resultado de los movimientos masivos hacia lugares específicos, en función de varios factores que pudieron dar lugar a la "mistificación" de la idea de "centro"; resultando en un comportamiento obsesivo por "retener" esa preeminencia con respecto de otros lugares, pues ello implica, inclusive, una autoconciencia del mundo con respecto de "otros" que podrían ser considerados y considerarse a sí mismos como "fuera" del "centro". Cuestión que tiene que ver, a su vez, con el comportamiento religioso del hombre tradicional que reseñamos más arriba y que se actualiza con la evolución de los mercados y con las posibilidades, casi nulas, de los hombres mediterráneos de vivir fuera de él.

<sup>192</sup> Op. cit. p.60.

<sup>193</sup> Op. cit. p.63.

<sup>194</sup> Op. cit. p.64. Aunque es preciso señalar que para el Dr. Aguirre ese marxismo de los 50's no fue condición para que Braudel desarrollara el carácter crítico de su propio discurso como anti-capitalista: pues bien pudo ser que, sin ese encuentro, la orientación crítica de su argumento hubiese tomado un giro diferente, sin perder su consistencia revolucionaria



Esquema según las indicaciones de Carlos Aguirre<sup>195</sup>

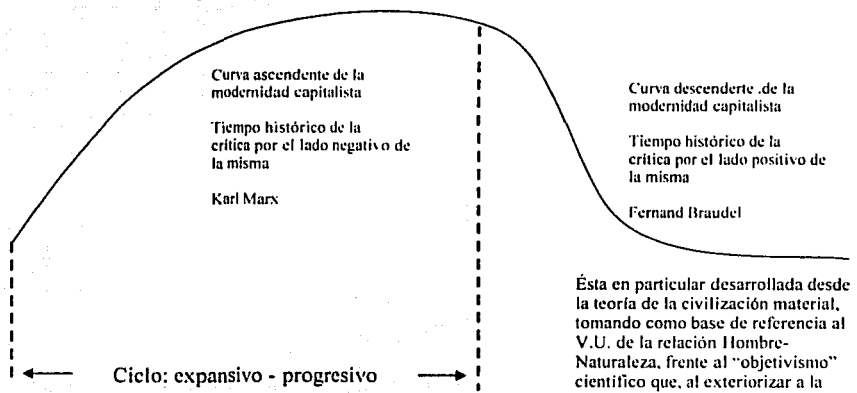


Fig. 2

Crítica que puede verse estructurada "... desde el observatorio de la civilización material y el valor de uso..."<sup>196</sup> Aunque, sin duda, desde una concepción muy particular de la función de dicho valor moderno como decadente. Porque al situarse desde el horizonte del valor de uso de la "civilización material", es posible pensar que Braudel podría haber incurrido en una anacronía, en el sentido de concebir ese valor de uso arcaico como una constatación histórico "natural", opuesto sí al moderno, pero insuficiente para remplazar ese 2º grado de subordinación en que ha caído la constitución del valor de uso de la modernidad capitalista y, por ello, puedo afirmar que el Dr. Bolívar Echeverría tiene razón, al definir el horizonte crítico - histórico de Braudel<sup>197</sup>, como regresivo.

<sup>195</sup> En el que se muestra la "curva ascendente de la modernidad" (siglos: XVI - 1ª. Mitad del S. XIX) y se habla de una visión unitaria de las ciencias sociales; pero a partir de la aparición de lo que el Dr. Aguirre llama "curva descendente" de la ella, en 1848, surge el fin de los "resultados positivos" del modelo segmentado de la epistemología dentro de las mismas. (fig. 2) [Op. Cit: pp.148].

<sup>196</sup> Op. cit. p. 65.

<sup>197</sup> Las razones expuestas por Carlos Aguirre en el esquema propuesto más arriba, plantea para mí la cuestión sobre su propia intención crítica con respecto a la obra de Braudel, en el sentido de cuál es el límite o donde se agota la veta revolucionaria de todo el periplo del gran historiador francés, según las propias consideraciones del Dr. Aguirre. Porque,

Considero que los hombres se hacen o deshacen a sí mismos, necesariamente, en forma individual y colectiva; simultáneamente o por intervalos superpuestos sucesivamente. Pero es, efectivamente, imprescindible reconocer el sentido "total" de una obra como la de Fernand Braudel y por ahí, el sentido histórico de su vida personal.

### 2.1.1. América Latina en la construcción de la "larga duración"

Digamos, pues, siguiendo el razonamiento del Dr. Aguirre, que el capítulo latinoamericano tiene su génesis en Brasil (1935), el cual es el más profundo y consistente de toda esa influencia que, afirmaba, lo había vuelto inteligente<sup>198</sup>. Braudel aceptó una invitación para fundar la *Universidade de Sao Paulo*<sup>199</sup> en aquel país; comenzando para él todo un "...proceso de reflexión autocrítica y de revaloración de todo el conjunto de sus concepciones antiguamente adquiridas..."<sup>200</sup> Según el Dr. Carlos Aguirre es este capítulo el que le permite a Braudel "...ubicar la <<problemática>> que exigía entonces su investigación en curso sobre el Mediterráneo."<sup>201</sup> Primero, se abre una influencia sobre sus supuestos metodológicos que encuentra sumamente sugerente y que se ve confirmada en su visita, en 1947, a Chile y Argentina, al profundizar en su idea sobre la importancia de "historiografiar" las versiones americanas de la vida europea entre 1530-1780.<sup>202</sup>

Aunque para Braudel está claro que Europa era una extensión mediterránea. Y por ello se puede deducir que ésta es su principal aportación crítica al eurocentrismo de la ciencia histórica occidental con la que le toca discutir, también es verdad que su intento es el de una recuperación positiva de los aspectos relevantes con los que le parece a él que Europa contribuyó a la historia del Mediterráneo, al que llamaba "personaje histórico".

---

a decir verdad, el suyo es todo un análisis detallado que intenta trascender la mistificación generalizada en torno a la obra de Braudel.

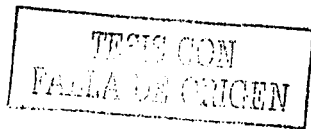
<sup>198</sup> Op. cit. pp.69-73.

<sup>199</sup> Op. cit. p. 74.

<sup>200</sup> Op. cit. pp.74-75.

<sup>201</sup> Op. cit. p. 75-

<sup>202</sup> Op. cit. p. 79. Aunque cabe preguntar ¿por qué Braudel no planteó el tema como una exposición sobre la vida mediterránea y sus proyecciones en América? Lo anterior, porque considero se puede afirmar que es la parte europea del Mediterráneo la que se extiende hacia "América". Es esa parte la que expande el Mediterráneo y lo convierte produciendo una versión atlántica del mismo.



Los señalamientos del Dr. Aguirre no me dejan duda de que es ése el camino de la influencia brasileña en la óptica braudeliana. La ampliación de su punto de vista, ya desde su estancia en Argelia, al considerar el Mediterráneo como un “personaje histórico”, no hizo sino dilatar la extensión de su apreciación al considerar las posibilidades de incluir la dimensión *atlántica* como aquello que no pudo convertirse en una prolongación de lo que podría denominarse un “gran Mediterráneo”; sino que, determinada por la presencia de una necesaria diferenciación europea, al reconocer la existencia de distintas “Europas”, la versión mediterránea haya sucumbido, finalmente, a la del norte y esa dicotomía haya influido en la constitución de la modernidad americana en general y latinoamericana en particular<sup>203</sup>. Lo cierto es que plantear “... qué implicaciones ha tenido [esa influencia] en la modificación y en la estructuración misma de la concepción braudeliana de la historia...”<sup>204</sup> sugiere una profunda reflexión metodológica y conceptual, por lo que esos años debieron ser para Braudel toda una catarsis en la que el “centro” ampliaba aún más su margen de movimiento. En ese sentido la experiencia brasileña debió incorporarse a la multiplicación de “...miradas, centros o emplazamientos desde los cuales [puede ser] reconstruida la historia universal...”<sup>205</sup>. Y es, precisamente, lo que puede constituir la idea del Dr. Aguirre sobre el “...<<choque civilizatorio>> producido por el mundo latinoamericano en su versión brasileña...”<sup>206</sup> en la perspectiva del discurso histórico braudeliano.

Por ello, creo que el de Braudel se convirtió en un punto de vista “global”, más allá de la implicación cuantitativa del término. Tal y como lo indica el Dr. Aguirre cuando se refiere a la “...dilatación [del] marco de referencia analítico...”<sup>207</sup> del historiador francés, para el que la experiencia de comprender que más que del “centro del mundo”, se trataba de los muchos y diversos *centros* (mismos que lo obligaron a entender la coexistencia histórica de múltiples proyectos civilizatorios, ya fuesen paralelos o en intersección). Al comprender esto, Braudel tuvo que re-conformar “...su particular visión sobre la historia universal.

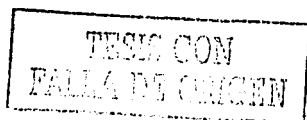
<sup>203</sup> Al respecto, se puede consultar también: *Fernand Braudel y la historia de la civilización latinoamericana*. En Carlos Antonio Aguirre Rojas. *ENSAYOS BRAUDELIANOS... Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel*. Prohistoria & manuel suárez-editor. México. 2000. [p.234]

<sup>204</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Braudel a Debate*. J.G.H. editores. México. 1997. [p. 88.]

<sup>205</sup> Op. cit. p. 91.

<sup>206</sup> Op. cit. p. 91.

<sup>207</sup> Op. cit. p. 92.



asumida ahora como <<dialéctica de las distintas civilizaciones>><sup>208</sup>. Es por ello que me parece sumamente importante el esfuerzo del Dr. Aguirre, cuando reconoce en la contribución del autor una intención "plural" que es de innegable valor, no sólo para la historiografía, sino, como él mismo lo proponía, para las ciencias sociales, en un sentido o en otro. A todo ello, pues, está contribuyendo su experiencia brasileña y es esta peculiar apreciación sobre la influencia "latinoamericana" en la construcción de los instrumentos analíticos de la obra de Braudel, lo que no sólo me parece una sugerencia audaz, sino de naturaleza completamente original concerniente a la obra de este gran historiador social. El Dr. Aguirre está en condiciones de poder afirmar que se trata a tal punto con la "contribución" brasileña al horizonte braudeliiano, que sólo hasta después de ella se puede hablar de una "...nueva visión más global, comparativa y realmente planetaria de los problemas históricos..."<sup>209</sup> y que gracias a ello estuvo en disposición de plantear toda una "...nueva problemática o campo de investigación..."<sup>210</sup> impresionado y motivado "...bajo el impacto del conocimiento directo de una nueva civilización..."<sup>211</sup>. La idea misma de la diversidad lo llevó a "... intentar un ejercicio sistemático de comparaciones..."<sup>212</sup> del que pudieran salir estudios serios sobre civilizaciones, todas ellas en igualdad de importancia para la labor de los científicos sociales.

En su caso, esta amplitud que señalamos más arriba le permitió, según lo señala el Dr. Aguirre, "... ensayar la explicación de la civilización brasileña desde las claves de la vida y los movimientos del océano atlántico..."<sup>213</sup>, que se le irá presentando como logro efectivo de su renovada apreciación con la que Braudel va delimitando "...la problemática global de las dinámicas e identidades diferenciales y luego la dialéctica global de las diversas civilizaciones..."<sup>214</sup>. Con lo que su idea de las comparaciones no hace sino enriquecer el campo de acción sobre el cual avanzar en la constitución de un punto de vista "global" y efectivo sobre los diversos significados y mundos posibles en la historia de la civilización. Cuestión que habría sido, igualmente, fuente para una tarea que, según lo indica Carlos

---

<sup>208</sup>Op. cit. p. 92.

<sup>209</sup>Op. cit. p. 93.

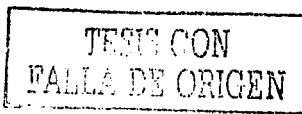
<sup>210</sup>Op. cit. p. 93.

<sup>211</sup>Op. cit. p. 93.

<sup>212</sup>Op. cit. p. 93.

<sup>213</sup>Op. cit. p. 93.

<sup>214</sup>Op. cit. p. 93.



Aguirre, está pendiente (se trata de "...su teoría de las civilizaciones..."<sup>215</sup>, la cual se limita, en el presente, al ámbito de lo "específico de su dimensión como *civilización material*"<sup>216</sup>).

Porque se puede deducir del argumento de Carlos Aguirre que Braudel entendió que la diversidad de civilizaciones implicaba una multiplicidad de formaciones culturales, que no hacían sino indicar la presencia de infinidad de códigos mediante los cuales se podía acceder a toda una serie de historias sobre formaciones "materiales" que pudieron servir de trayectoria hacia otras formas de modernidad y que quedaron en el camino, pero que con el ejercicio historiográfico y su propuesta metodológica estaba en condiciones de re-construir. Ello explica su gran preocupación porque sus alumnos brasileños trabajaran en archivos y elaboraran monografías: todo, como parte del proceso formativo del "oficio de historiador". Sin duda, es la ambientación intelectual necesaria para que tenga lugar en Sao Paulo la experiencia en la que, siguiendo el razonamiento del Dr. Aguirre, Braudel cultiva el ejercicio autocritico de su pensamiento reflexivo y discurso historiográfico.<sup>217</sup> Como sea, ésta fue, sin duda, la enseñanza que, con posterioridad, lo mantuvo "...atento a las nuevas realidades geográficas y espaciales..."<sup>218</sup>. Terreno propicio para insistir en la consideración de ese "protagonista ineludible" que, desde entonces, fue para él la "*geohistoria*" (no hizo sino confirmarle, en su capítulo brasileño, el "*...rol fundamental del medio natural*" y profundizar más sobre la "*dialéctica entre base geográfica y [el] proceso civilizatorio...*"<sup>219</sup>).

Otro tanto, fue el impacto en su consideración sobre la diferenciación de los tiempos históricos, sobre todo, por la "...superposición de distintos fenómenos históricos correspondientes a épocas diferentes del desarrollo..."<sup>220</sup> que podían acontecer, simultáneamente, durante un mismo período. Fenómenos que podía reconocer y que le sugerían la idea de la "*...coexistencia o mezcla de presente y pasado...*"<sup>221</sup>. Momento que pasó a ser fundamental en la formación de su propia concepción y en el que debía resolver

---

<sup>215</sup>Op. cit. p. 93.

<sup>216</sup>Op. cit. p. 94(subrayado mío).

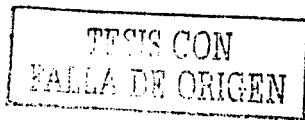
<sup>217</sup>Op. cit. p. 96.

<sup>218</sup>Op. cit. p. 96.

<sup>219</sup>Op. cit. p. 96.

<sup>220</sup>Op. cit. p. 97.

<sup>221</sup>Op. cit. p. 97.





cuestiones esenciales como, por ejemplo, la de cómo articular, conceptualmente, la "...presencia simultánea de las distintas épocas históricas..."<sup>222</sup>; encontrándose con la exigencia de profundizar en la "...dialéctica pasado/presente..."<sup>223</sup> y "...en las implicaciones de esta existencia paralela o imbricación coexistente de los diferentes tiempos..."<sup>224</sup>; todo ello, como elementos estructurales de lo que el Dr. Aguirre define cual "...teoría de las temporalidades diferenciales y la larga duración histórica..."<sup>225</sup> de Fernand Braudel y que obedece a su proyecto siendo "...pieza metodológica clave..."<sup>226</sup> en el conjunto de su obra. En suma, las consideraciones del Dr. Aguirre traen por consecuencia una reconsideración, para la pródiga producción braudeliiana, del capítulo brasileño que se puede retomar como una experiencia principal para la construcción de su teoría de las temporalidades y para la elaboración de su *Mediterráneo*.<sup>227</sup> De tal importancia puede entenderse esta etapa del periplo braudeliiano que el Dr. Aguirre saca las siguientes implicaciones, por demás muy sugerentes en lo que a la repercusión práctica para las ciencias sociales se refiere:

"...sólo es capaz de *aprender del otro*, aquel que comienza por reconocerle una identidad y un valor *propios*; es decir, aquel que en lugar de ver en la alteridad sólo un posible "espejo" nuevo de su propia imagen, es capaz de desprenderse de sí mismo y de autorelativizarse hasta tal punto, que puede también entonces aprehender y concebir a quien tiene enfrente como otro uno, como prójimo pero diferente. A fin de cuentas, no es otra cosa que una de las tantas derivaciones necesarias del pensamiento genuinamente crítico."<sup>228</sup>

Y aunque la prolongada empresa braudeliiana sugiere un esfuerzo por construir el camino para la realización de la intención cohesionante de Braudel en torno a un lenguaje para todas las ciencias sociales, según se puede desprender de la interpretación del Dr. Carlos Aguirre, es también un hecho significativo el que el "gran historiador francés" se hubiese mantenido distante y crítico de cualquier intencionalidad fundamentalista y totalitaria, por lo menos eurocéntrica, en lo que a cierto anhelo francés de adjudicarse el "centro" del

---

<sup>222</sup>Op. cit. p. 97.

<sup>223</sup>Op. cit. p. 97.

<sup>224</sup>Op. cit. p. 97.

<sup>225</sup>Op. cit. pp. 97-98.

<sup>226</sup>Op. cit. p. 98.

<sup>227</sup>Periodo que, como hemos visto, ocurre entre 1935 y 1937[al que le siguieron los años de la elaboración de su tesis y de su libro (1949)].

<sup>228</sup>Op. cit. pp. 98-99.

mundo moderno se refiere: pues de poseer ese centro en el terreno de la ciencia, se ha implicado un derecho de exclusividad en el acceso de un poder *pragmático* que no estuvo en el interés de Braudel.

Como sea, lo cierto es que se puede hablar de un "universo" braudeliiano en el que es posible encontrar métodos sugerentes e innovadores con los que se realizan hipótesis y conceptos: aportaciones, todas ellas, muy concretas y de las que Braudel mismo siempre fue muy conciente. En principio, según lo pensaba, afirmaba que "la historia es una reconstrucción"<sup>229</sup>; a partir de ello, el Dr. Carlos Aguirre elabora las que pueden ser cuatro distintas formas, muy precisas todas ellas, o "*aproximaciones posibles*", a lo considerado por él son los núcleos fundamentales de lo que ha definido como "*...la concepción braudeliiana de la historia...*"<sup>230</sup>. Contribuyendo en la tarea de introducir a las posibles dimensiones y los alcances de "*...aportes teóricos, metodológicos e historiográficos...*"<sup>231</sup>, debido a que, como nos ha indicado insistentemente, Braudel ha ido construyendo, a lo largo de su vida "*...toda una concepción global, coherente y muy bien articulada...*"<sup>232</sup> que ha elaborado, como "*...fruto de un trabajo empírico enorme...*"<sup>233</sup> y que como expresión de esa aglutinación de influencias y corrientes a nivel "global", en las que está incluida América Latina, vale la pena retomar, con atención, e incorporarla a las visiones críticas serias que están en condiciones de ofrecer una guía, tanto dentro de la investigación, como de la reflexión profunda sobre el papel social de la historiografía moderna. En una exposición condensada de esas ideas del Dr. Aguirre al respecto, diríamos lo siguiente.

En primer lugar, se trata de realizar un proceso de aceptación y reconocimiento crítico de la "concepción braudeliiana de la historia" o concepción de la larga duración de la historia. Lo anterior exige, sin embargo, un cuestionamiento exhaustivo, sobre ¿Qué es "*...su teoría de las temporalidades diferenciales en la historia y, particularmente, sobre la larga duración...*"<sup>234</sup>?; ¿Cómo está construida su "*...nueva clave metodológica...*"?; ¿de qué tratan,

---

<sup>229</sup>Op.cit. p.111.

<sup>230</sup>Op.cit. p.112.

<sup>231</sup>Op.cit. p.112.

<sup>232</sup>Op.cit. p.112.

<sup>233</sup>Op.cit. p.112.

<sup>234</sup>Op.cit. p.114.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

tanto la "superposición de las duraciones"<sup>235</sup> como las "...capas de historia lenta..."<sup>236</sup>; ¿de qué se habla cuando se plantea "... esta semi-inmovilidad; [y que]todo gravita en torno a ella."<sup>237</sup> [y de qué se habla, cuando se insiste en que] "...subyace como eje de gravitación de los restantes procesos de la historia humana..."<sup>238</sup>; ¿este nivel de influencia es sólo para el historiador o para todo tipo de científico social que se encuentre interesado en la utilización del instrumental teórico aportado para la historiografía por Fernand Braudel?, ya que se afirma que: "... aceptarla equivale a prestarse a un *cambio de estilo*, de *actitud* a una inversión de pensamiento..."<sup>239</sup> Es, pues, todo un conjunto de cuestionamientos a los que es posible y necesario someter a esto que se describe como "Matriz de la historia lenta o larga duración histórica..."<sup>240</sup>, debido a que se plantea como toda una concepción que, aparte de ser novedosa, tiene repercusiones concretas para las formas de re-construir respuestas en función del presente, a través de la manera en que se nos plantea el recorrido por la historia, con el método de Braudel. Al respecto, es bueno insistir en que es, inclusive, una actitud, la de cuestionar la "larga duración", una propuesta ejecutada por el mismo Dr. Aguirre en su propio camino hacia la obra del historiador francés. Vale decir que, los cuestionamientos a sus métodos de trabajo son mejor respondidos en el camino mismo de aplicarlos a una aventura historiográfica particular. Podemos encontrar elementos para lograr, por ejemplo, una:

"...explicación de las dinámicas concretas de las evoluciones históricas, cortadas por rupturas, saltos y revoluciones, pero marcadas al mismo tiempo por permanencias, supervivencias e inmovilismos, dentro de una compleja dialéctica de desfases, retardos y encuentros armónicos."<sup>241</sup>

Así como las formas en que el mismo Braudel habría "...teorizado y discutido explícitamente el concepto de revolución...junto al estudio de las profundas revoluciones de las estructuras de larga duración que dan nacimiento al capitalismo moderno entre los

---

<sup>235</sup>Op.cit. p.114.

<sup>236</sup>Op.cit. p.115.

<sup>237</sup>Op.cit. p.115.

<sup>238</sup>Op.cit. p.117.

<sup>239</sup>Op.cit. p.115.

<sup>240</sup>Op.cit. p.118.

<sup>241</sup>Op.cit. pp.118-119.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

siglos XIII y XVIII..."<sup>242</sup> Porque así nos lo indica el Dr. Aguirre, la del autor es una "...investigación de las razones y de las modalidades de estas disímiles y complejas relaciones diferenciadas, entre género de fenómenos históricos y tiempos diversos..."<sup>243</sup> Cuestión que, por otro lado, explica que la articulación metodológica de la "larga duración" consiste en una "...descomposición de distintos movimientos de la duración temporal."<sup>244</sup> Planteamiento que también le ha servido para elaborar una re-composición de los llamados "determinismos en la historia"<sup>245</sup>, de la cual el Dr. Aguirre ofrece toda una descripción esquemática,<sup>246</sup> misma que resumo en la siguiente imagen (fig. 3):

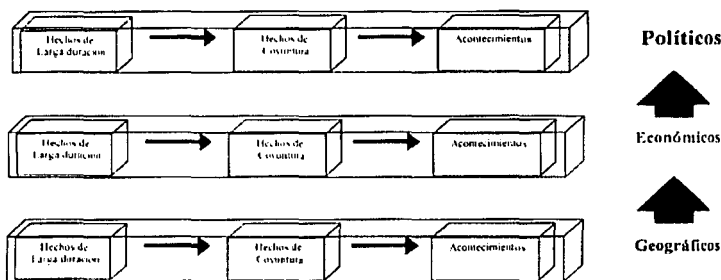


Fig. 3

Así, la indicación del Dr. Aguirre es que Braudel "...va a proponer al mismo tiempo una nueva forma de determinismo no vertical sino horizontal e interna a cada orden de fenómenos."<sup>247</sup> Es decir que dentro de esos determinismos relacionados de forma vertical (a saber: ora geográficos, ora económicos, ora políticos, jurídicos etc.), puede ocurrir una serie de determinismos relacionados de forma horizontal, al interior de cada uno de los niveles de los fenómenos histórico – sociales.

<sup>242</sup>Op.cit. p.118.

<sup>243</sup>Op.cit. p.119.

<sup>244</sup>Op.cit. p.119 (nota 9).

<sup>245</sup>Op.cit. p.120.

<sup>246</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas. *ENSAYOS BRAUDELIANOS*, prohistoria & manuel suárez – editor. México/Rosario Febrero 2000. [pp. 88]. La intención es, también, motivar la lectura de los textos del Dr. Carlos Aguirre.

<sup>247</sup>Aguirre Rojas Carlos Antonio. *Braudel a Debate*, J.G.H. editores. México,1997[ p.124.]

Era, tal vez, porque él vio siempre en la historia económica un "cierto punto de vista" privilegiado, que ofrecía la pauta para la construcción de una "historia global". Afirmación útil y oportuna, pues puede servirnos para trazar otra cuestión, en ocasión de una segunda posibilidad de aproximación al legado braudeliano, y que plantea ¿cuál puede ser la relación que tiene este "cierto punto de vista" con "la historia global"? y sirve, por otro lado, como un acceso por el que el Dr. Aguirre considera se puede entrar en la composición del discurso histórico de la "larga duración". Debido a ser el tipo de historiografía que llenaba el interés y ocupación de Braudel, le fue posible contemplar proyectos "...que remiten, como a sus coordenadas más generales, a los parámetros y a la concepción de la historia global."<sup>248</sup> Método resultante de haber desarrollado con sus investigaciones la "...capacidad... de vincular permanentemente hasta los problemas aparentemente más particulares y los fenómenos supuestamente más limitados y específicos, con las coordenadas más globales y los marcos más generales que adecuadamente les correspondían."<sup>249</sup> Interés de amplio horizonte perseguido en "...diversas y sucesivas incursiones particulares y concretas dentro de ese horizonte unitario y siempre presente de la historia global."<sup>250</sup> Por ello, la historia, la elaborada por Braudel, "...que tiende constantemente hacia lo global..."<sup>251</sup> Porque, de todos modos, son las distintas sociedades humanas las que constituyen el "...referente general y común al que es posible aproximarse a través de diferentes "medios", por distintas "entradas" o desde muy diversos "puntos de vista..."<sup>252</sup> y en torno al que se puede conjuntar el estudio de la Geografía profunda, con la intención de comprender la sociedad en el espacio y la Historia, que permite conocer la sociedad, gracias al pasado. En todo caso, para Braudel "no se trata de buscar la unidad de las ciencias sociales, sino de partir de ella, afirmando que el objeto común a todo tipo de historia...es, justamente esa <<historia íntegra de los hombres>>..."<sup>253</sup>

---

<sup>248</sup> Op.cit. p.127.

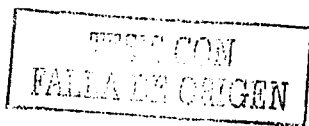
<sup>249</sup> Op.cit. p.127.

<sup>250</sup> Op.cit. p.128.

<sup>251</sup> Op.cit. p.128.

<sup>252</sup> Op.cit. p.129.

<sup>253</sup> Op.cit. p.131.



La que Carlos Aguirre llama "profunda coherencia interna" de la obra de Braudel, constituye esa tercera posibilidad de acceso a la "...cosmovisión braudeliana..."<sup>254</sup>; y se refiere a la unidad orgánica en el conjunto de la obra del historiador francés que, el Dr. Aguirre indica, surgió en el proceso de construir su visión del Mediterráneo. Hay, pues, siguiendo esta idea, una doble articulación en la coherencia discursiva de Braudel: por un lado, el componente problemático identificable en la "unidad y conexión de los temas analizados", así como en "los intereses y las preocupaciones del autor"; mientras que, por otro, se puede reconocer, en forma paralela y vinculada orgánicamente a lo primero, la "coherencia teórica y conceptual en la construcción de una concepción de la historia..."<sup>255</sup> Así, en el proceso que va de construir su libro *El Mediterráneo...*, en el que tiene lugar su estudio del "largo siglo XVI" (1450-1650)<sup>256</sup> y descubre la "larga duración"; que pasa por *Civilización Material...*, en donde va descubriendo que su interés se extiende hasta la historia de la modernidad, para llegar a la elaboración de su obra inconclusa sobre *La Identidad francesa*.

Por ello, el Dr. Aguirre habla de "maduración y redondeamientos teóricos y conceptuales de las preocupaciones originales de Braudel..."<sup>257</sup> al pasar de su *Mediterráneo* a su *Civilización material...* porque mientras en el primero se puede ubicar el "concepto fundamental de <<geo historia>>..."<sup>258</sup>, en el que elabora toda una "...teoría compleja acerca de las distintas coacciones o presiones que los diversos elementos constitutivos de la base geográfico-natural ejercen sobre los hombres."<sup>259</sup> (como, por ejemplo, el "...influjo de los cambios estacionales sobre los ritmos y dinámica mismos de la guerra y de la paz."<sup>260</sup>) y en el que estudia los "...modos de determinación del <<medio geográfico>> sobre los procesos históricos humanos."<sup>261</sup> ("...mostrando la conexión orgánica real entre el basamento geográfico-natural y las formas de civilización también mediterráneas..."<sup>262</sup>); en "Civilización Material...", eso le sirve "para analizar en cambio las diversas figuras de la

<sup>254</sup>Op.cit. p.134.

<sup>255</sup>Op.cit. p.134.

<sup>256</sup>Op.cit. p.136.

<sup>257</sup>Op.cit. p.137.

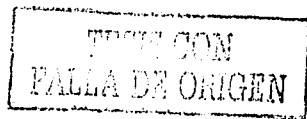
<sup>258</sup>Op.cit. p.137.

<sup>259</sup>Op.cit. p.137.

<sup>260</sup>Op.cit. p.137.

<sup>261</sup>Op.cit. p.138.

<sup>262</sup>Op.cit. p.138.



respuesta humana...<sup>263</sup> a las pulsiones geográfico-naturales que están presentes en forma preponderante en la gravitación que Braudel llama de la civilización material, la cual constituye "...todo el abanico de las formas materiales resultantes de esas estrategias humanas elaboradas como respuesta a las imprecaciones de la naturaleza..."<sup>264</sup> y, en ese sentido, se refiere a ello como diversas "...elecciones de civilización..."<sup>265</sup>, que no son sino figuras diversas de la civilización material que incluyen un conjunto de figuras técnicas a las que corresponden figuras concretas de producir correlativas a ciertos modos de consumo.<sup>266</sup>

Dos conceptos fundamentales, los de "geo historia" y "civilización material", en la obra de Braudel, con los que logra la articulación conceptual que describe el proceso de las distintas formas social-naturales propias de civilizaciones antiguas pero que son incorporadas al cosmos de la mirada histórica, mediante la que se puede lograr una versión imprescindible sobre la "re-funcionalización" de estructuras civilizatorias arcaicas en la constitución y funcionalidad de la modernidad. Cuestión que le sirve para introducir los conceptos sobre economía-mundo y estar en condiciones de re-construir la "dinámica concreta de descentramientos y recentramientos de la economía-mundo europea, entre los siglos XIII y XX."<sup>267</sup>

Finalmente, la cuarta vía de entrada propuesta por el Dr. Aguirre consiste en el acercamiento que puede tener el historiador hacia los diversos estudios de corte "braudeliano" que han aparecido en ocasión del impacto e influencia del historiador en el interior de institutos y universidades en las que se haya cultivado el aprecio por su obra. Entre esas investigaciones, Carlos Aguirre se ha de concentrar en aquélla que se ha ocupado de elaborar un mapa racial histórico de América Latina, en el que se distinguen cuatro Américas superpuestas y coexistentes y que puede ser resumido del siguiente modo:

1-América Indígena ("que ha permanecido prácticamente en los mismos sitios pre-americanos."<sup>268</sup>)

---

<sup>263</sup>Op.cit. p.138.

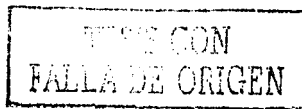
<sup>264</sup>Op.cit. p.138.

<sup>265</sup>Op.cit. p.138.

<sup>266</sup>Op.cit. pp.138-139.

<sup>267</sup>Op.cit. p.139.

<sup>268</sup>Op.cit. p.145.



- 2-América Blanca ("que habitó desde el principio los espacios vacíos preamericanos."<sup>269</sup>)  
3-América Negra ("localizada en "Brasil y el Caribe."<sup>270</sup>)  
4-América Mestiza ("localizable en toda América."<sup>271</sup>)

No obstante, más que preponderantemente racial, puede tratarse de referencias al comportamiento, primero, social-natural, luego complejizado por la modernidad europea, en América. El impacto y profundo conocimiento de la obra de Fernand Braudel, debe ser la razón por la que el valioso trabajo del Dr. Aguirre reconoce en aquél al "más grande historiador del siglo XX".

## 2.2. La estructura trifásica en Marx y en Braudel

Como parte de su propio razonamiento crítico, el Dr. Bolívar Echeverría ha desarrollado una serie de planteamientos sobre la obra de Braudel que le sirven para reflexionar sobre la actualidad de un discurso ajeno, anterior, de otra naturaleza y de un tiempo distinto, es verdad, pero de repercusiones insospechadas hasta para su mismo autor, en el siglo posterior al suyo y que ha sido parte de nuestras vidas. Me refiero al que definió, acertadamente, Bolívar Echeverría como el "discurso crítico de Karl Marx".<sup>272</sup> Considero que lo más relevante de esta apreciación consiste en que se trata de contrastar, estableciendo una posible "comparación" entre Braudel y Marx en torno a las ideas presentes en ellos sobre el capitalismo, la consistencia particular de cada uno de sus respectivos discursos. En este sentido, ¿cuál puede ser la razón que explique la pertinencia de retomar a Karl Marx en esta reflexión? Por un lado, es, como hemos podido ver, un crucial interlocutor de Fernand Braudel<sup>273</sup>; pero, por el otro, para el tratamiento de esta parte de mi exposición, lo que considero más importante, es un breve recorrido por la obra de Bolívar Echeverría<sup>274</sup> que puede ofrecer algunas repuestas al respecto. El primer libro del Dr. Echeverría, al que nos hemos referido más arriba, en la última nota al pie, consistió

<sup>269</sup>Op.cit. p.145.

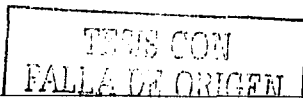
<sup>270</sup>Op.cit. p.146

<sup>271</sup>Op.cit. p.146.

<sup>272</sup> Bolívar Echeverría. El Discurso Crítico de Marx. Edit ERA. México. 1986.

<sup>273</sup> Fernand Braudel. Marx: Derivaciones a partir de una obra ineludible. La Jornada Semanal. México/Nueva Época/Nº.167/ 23 de agosto de 1992, pp.30-32.

<sup>274</sup> Queda pendiente la elaboración puntual de la respectiva biografía intelectual del Dr. Bolívar Echeverría, todavía en formación, en cuanto al acervo futuro por producir y su, todavía, larga vida por venir.

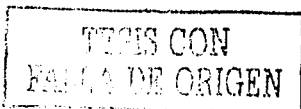




en una recopilación de una serie de artículos publicados en diferentes momentos y lugares, todos ellos a propósito de la obra de Karl Marx (libro que puede entenderse como conclusivo de su proceso de formación en un intelectual de "izquierda" no dogmático y a partir del cual elaborará muchas de sus ideas sobre diferentes aproximaciones a la crítica de la modernidad). Suyo es el análisis más sugerente y profundo que se conoce sobre la estructura, sustancia y forma expositiva de la celeberrima obra de Marx *El Capital*, para la cual, en lo que a la parte de su comprensión y formidable exposición de la sección 1ª, del Capítulo 1º, del Tomo 1, se habría servido de sus intensos estudios a propósito de las investigaciones realizadas, en el campo de la lingüística, por el llamado "Círculo de Copenhague", encabezado por Louis Hjelmslev. Reflexión que aprovechó para elaborar toda una interpretación sobre la relación entre el valor y el plusvalor, así como de su respectiva clasificación. Igualmente, ha introducido a la discusión sobre el "plan general" de la obra de Marx, una audaz propuesta de re-construcción de la misma, en función de consideraciones hechas por el autor de *El Capital*. Agudo y consistente "intelectual de izquierda", siempre atento en torno a la gravitación del pensamiento crítico y autocrítico, le es conocido, igualmente, su profundo rigor para abordar los trabajos de Walter Benjamín, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: todos ellos cultivadores de esa vertiente alemana del pensamiento crítico que señalábamos y que Bolívar Echeverría ha incorporado a su propia actitud discursiva. Conocedor puntual, también, de las aportaciones realizadas por la fenomenología alemana de Martin Heidegger y de la "versión francesa" elaborada por Jean Paul Sartre, así como de la discusión original de éste con el marxismo de la postguerra y de la que construyó con el propio Marx. No es casual que, del mismo modo, haya construido un penetrante apunte crítico sobre los esquemas de la reproducción<sup>275</sup> del gran pensador alemán del siglo XIX, que no hace sino refrescar la, todavía, actualidad de la discusión en torno a la obra de Karl Marx. Ésta es, sin duda, la que constituye la principal fuente del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría, pero es, también, la veta original de la que, se puede decir, otros, antes que Bolívar y después de él, han obtenido razones fundamentales para construir discursos críticos, aunque algunos más bien no tanto, sobre la modernidad del sujeto social contemporáneo. Efectivamente, existe, en el argumento de Marx, toda una

---

<sup>275</sup> Bolívar Echeverría. Circulación Capitalista y Reproducción de la Riqueza Social. UNAM, DEP.FE(México)/Editores Unidos Nariz del Diablo(Quito, Ecuador). Colombia, 1994.



propuesta cognoscitiva y de método de la que se puede obtener una serie de instrumentos y fundamentos conceptuales que, bajo la condición de incorporarlos, vitalmente, a un punto de vista particular sobre los estratos sociales que puede abarcar, está en condiciones de ofrecer elementos claves para la acción consecuyente en la conquista de "los caminos de la libertad".

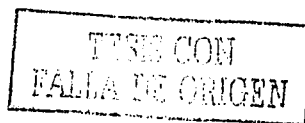
Hemos visto cómo un discurso histórico de la importancia del de Braudel, pudo y debió, por su propio camino, desembocar en una intención parecida a ésta que mencioné anteriormente; razón por la cual, considero comprensible el intento del Dr. Bolívar Echeverría por realizar un esfuerzo que, al propio tiempo que describe, ubica el significado afirmante y positivo del mismo, mientras se definen los puntos de encuentro y desencuentro de ambos discursos. Una razón más, consiste en que en la discusión entre los dos autores, suscitada por El Dr. Echeverría, pudo descubrir elementos *necesarios*, tal vez insuficientes, para la formación de su concepto sobre el "ethos histórico".

Er forma asombrosa, o ¿debería decir no tanto?, para Bolívar Echeverría es importante iniciar resaltando tres aspectos principales en las diferencias entre estos autores<sup>276</sup>: "cien años de diferencia entre ambos...[así como aquéllas de carácter]...lingüístico y cultural"; ha confesado su "incomodidad por un ánimo dividido" al realizar este ejercicio, pero existen "razones comprensibles" para llevarlo adelante. Es importante señalar que el Dr. Echeverría entiende, perfectamente, la diferencia entre la apariencia, que sugiere al lector entusiasmado similitudes "sorprendentes" y la esencia del detalle, que despierta la sospecha de diferencias tan profundas que muestren la también incompatibilidad entre ambos discursos.

Por un lado, el concepto específico que define la forma de la modernidad como; *capitalismo*, en el caso de Braudel, y como *forma histórico capitalista*, en lo que respecta a Marx. Por otro, el "terreno propio" de esa realidad histórico particular que para Marx es "la producción" y para Braudel, "la circulación".<sup>277</sup> Pero ¿cómo es posible llegar a ese punto? Después de que el mismo Dr. Echeverría señalara la necesidad de "...reconocer [en ambos

<sup>276</sup> Bolívar Echeverría. *La Comprensión Y La Crítica* (Braudel) y Marx sobre el capitalismo) en: Las Ilusiones de la Modernidad. Edit. UNAM/Equilibrista. México, 1995.

<sup>277</sup> Op. cit. p.113-114.



autores] la presencia histórica de la realidad capitalista como una presencia triple y estratificada, como un hecho que se da o que es perceptible en tres niveles diferentes de la experiencia."<sup>278</sup> Bueno, en la forma en que se define, digamos, el estrato más elemental de esa realidad, existen implicaciones determinantes para la orientación que llevará a unas y otras a las conclusiones de cada discurso. Nada más que aquí, nos interesan, sobre todo, las implicaciones que puede deducir el Dr. Echeverría. Así, nos dice:

"Este plano primario de la vida social, que está en el núcleo de los usos y las costumbres más cotidianas del ser humano como agente de la producción y el consumo, como protagonista del trabajo y del disfrute, es el que Braudel llama "de la *civilización material*" y Marx "de la *forma natural*". Plano aparentemente inmutable, trans-histórico, que parecería ser el de una "esencia humana" inapelable y definitiva, y que, sin embargo, cambia, aunque con suma lentitud, a lo largo del tiempo. Sufrir alteraciones que, siendo apenas perceptibles desde el ritmo acelerado de una vida individual e incluso en el horizonte menos estrecho de una serie generacional, son siempre determinantes y muchas veces decisivas de lo que acontece con las formas más elaboradas y sutiles de la vida civilizada."<sup>279</sup>

Vemos, pues, según los esquemas que se pueden deducir de la estructura de esa "presencia triple y estratificada" del capitalismo, tanto en Marx como en Braudel, que están determinados por los comportamientos del sujeto social que giran en torno a la producción—circulación—consumo de los bienes, bajo la forma capitalista, en la medida en que son, realmente, los que hacen operar esa coordinación simultánea de los tres niveles de estratificación.<sup>280</sup> En ese sentido, podemos decir que la clave de "continuidad" entre un espacio-tiempo y otro, es el seguimiento de los comportamientos humanos. Decimos, entonces, en este caso, que hablamos de los comportamientos o el comportamiento de los

<sup>278</sup>Op. cit. p.114.

<sup>279</sup>Op. Cit: p.116(cursivas y subrayados míos)

<sup>280</sup>Se puede atender, igualmente, a la idea del sustrato formador de valor, presente en ambos autores: aunque, si no se encontraran similitudes, se puede, aparte, resaltar la importancia que tiene, en el caso de Marx, su afirmación de que, en todo caso, el acto de intercambio capitalista está sujeto, igual que en el "simple" o básico, a un comportamiento de mutua erecencia en que es posible establecer el "cambio de manos", de cosas distintas, a partir de su determinación de valor. Es decir, que un acto mágico, aquel que describe una identidad entre VU y V, en un momento en el cual el polo relativo reconoce su propio valor a través de aquel acto de identidad, operado entre el VU y el V del polo equivalente (ver esquema de B. Echeverría), ese instante en el que el portador del polo equivalente tiene que reconocer que su valor es igual al del valor portador del polo relativo, exige que, en el mismo instante, opere el reconocimiento de una identidad entre el V y el VU que se lleva a cabo en el portador del polo equivalente

¿Cómo describir ese comportamiento?, ¿Cual es su consistencia y naturaleza propia?

individuos en el proceso y despliegue de aquella situación que históricamente se define como "capitalismo" o "capitalista". Los individuos se comportan socialmente, en la modernidad, de modo capitalista. La naturaleza del mismo ha dejado de ser espontánea para, no sólo ser producto de un nivel "intermedio" de relación social, sino que su especificidad consiste en circular en un flujo orgánico y vivo en el que cada estrato gravita a condición de expandir la magnitud de la actividad "circulatoria" o imprimir vigor a la reproducción social como "valorización del valor". Al respecto, sólo faltaría atender a la estructura de los esquemas respectivos para estar en condiciones de describir esos procesos: los cuales tienen en común la idea de complejización de las relaciones sociales y los comportamientos humanos correspondientes a esa "2ª subordinación" de la vida social moderna.

Si nos atenemos al esquema braudeliano (fig.4), nos encontramos ante la presencia de un comportamiento histórico – específico, respecto de otros que son arcaicos, que situaría a la sociedad moderna en un tercer escalón, aunque acompañaría su funcionamiento en re-ajustes de los inferiores en los superiores en una o varias formas posibles de coexistencia simultánea (tal como intenta describirlo la elipse punteada del fondo).

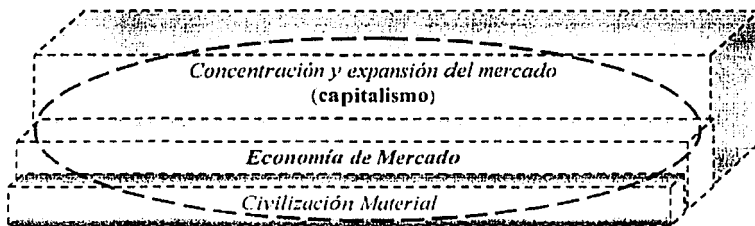


Fig.4

Mientras que, siguiendo el esquema sobre la realidad histórico – capitalista que, se sugiere se puede desprender del argumento de Marx, ese comportamiento estaría operando influenciado o determinado por los tres niveles distintos, pero simultáneos, de una misma realidad histórica.

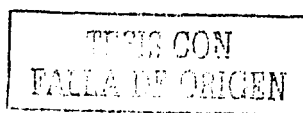
En ello consiste la mayor importancia de las diferencias presentes en la estructura metodológica de ambos autores para comprender, por un lado, y para criticar, por el otro, el

mismo objeto histórico de estudio.<sup>281</sup> Pero, en su argumento, Bolívar Echeverría se ocupa de describir que ambos autores poseen una intención propia y por debajo de sus respectivas ideas sobre el capitalismo, para enfrentarlo en forma histórica, de manera diferente. Según Bolívar, Marx pretendería despojarse de una nostalgia por los beneficios históricos del presente, pero con la firme intención de **trascender** los límites de la forma social frente al desarrollo de las fuerzas productivas; mientras que Braudel propondría una especie de actitud regresiva hasta el punto en que la "evolución" de la civilización habría virado el curso del mercado, hacia el capitalismo moderno. En ese sentido, es claro que en ambos hay, efectivamente, una actitud comprensiva, correlativa a sus respectivos argumentos y también una aproximación crítica respecto de esa realidad, aunque sí de estrategia y sentido diferente y "hasta opuesto".

Sin embargo, como hemos señalado más arriba, Bolívar Echeverría ha manifestado su incomodidad por realizar este ejercicio al cual, por otro lado, parece reconocer como necesario en el sentido de interesarle la reflexión sobre lo que, de proyecto práctico, tienen estos dos argumentos sobre el capitalismo realmente existente; porque, sin duda, nada ingenuos han resultado ambos desarrollos discursivos y sí, al menos, sumamente sugerentes en lo que al tratamiento metodológico y estructural de su objeto de estudio se refiere; además de involucrarse en las consecuencias prácticas que una reflexión comprometida sobre la complejidad "ceremonial" del capitalismo real, puede tener para la acción social "creativa". Digo que en el esquema propuesto por Marx, según el Dr. Bolívar Echeverría, la vida económica en la modernidad obliga a un comportamiento social de los individuos que es triple, en la medida en que están obligados a responderle a esa realidad histórica en tres niveles del acto de la producción/consumo que se suceden uno tras otro, casi en forma simultánea, según el momento en que se participe de cada uno de ellos. Mientras que en el esquema braudeliano cada "gravitación" se presenta como independiente y sin verse obligada por la otra para suceder por sí misma.

---

<sup>281</sup> Se trata, entonces, en verdad, de dos formas distintas de comprender y criticar la modernidad capitalista, pero en las que se puede reconocer un tratamiento de los aspectos más significativos para cada uno de los discursos.



En el de Marx, cada uno de los niveles parece imposible de ocurrir si no obedece al entretreído de la estructura que presenta la realidad capitalista. Subordinado por ambos flancos, el nivel intermedio de la producción/consumo, esta vez como acto cuya función está destinada a la realización "simple" del objeto mercantil (no siendo necesariamente capitalista), opera, a su vez, como momento en el cual los otros niveles alcanzan una altura apropiada de interconexión (excluyente, por decirlo así, pero necesaria); ya que aquel "nivel superior" desde el que se ejecuta el 2º grado de Subsunción sobre el "nivel intermedio" y cuya finalidad consiste en realizar el acto de la producción/consumo, como mediación del plusvalor capitalista, requiere, para ello, de los elementos aportados por el 1er. Nivel de Subsunción, el "básico", en el que el mismo acto de producción/consumo ocurre como realización del "objeto de <<forma social natural>>". Toda la clave de la imaginaria relación entre los autores elegidos por B. Echeverría se juega en esta diferencia.

La estructura de la maquinaria social moderna, siguiendo el argumento del Dr. Echeverría, al describir su idea del análisis de Marx, es que  $D - M - D'$  es una fórmula que expresa, antes que fundamenta, la naturaleza propia del capitalismo, o bien, que la forma propia de la realidad capitalista  $D - M - D'$  es su forma de expresión, pero sólo la adquiere si produce y sostiene aquella tensión descrita más arriba, con el riesgo continuo y latente de no estar en condiciones de poder sostenerla por la eternidad.

Por otro lado, la preocupación de Braudel por el "lugar propio" del capitalismo es lo que B. Echeverría afirma constituye la bifurcación de los caminos en sentidos opuestos de los autores. Se puede, a partir de ello, reconocer una serie de diferencias cuya implicación práctica es lo más resaltante de sus ideas y está en condiciones de mostrar la "... conexión estrecha con su respectiva voluntad hermenéutica, esto es, con el modo en que uno y otro superan el temor o el deseo de leer algo en el hecho mismo de esa tripartición."<sup>282</sup> Así, para Braudel, la estratificación consiste en "...tres dinámicas autónomas y simultáneas, relacionadas entre sí mediante una superposición jerárquica similar a la de los pisos de un edificio..."<sup>283</sup>; para Marx, (fig. 5) en "... tres modos o tres lógicas diferentes de una *misma*

---

<sup>282</sup> Op. cit. p. 119.

<sup>283</sup> Op. cit. p. 119.

*dinámica*, y el orden jerárquico que las relaciona entre sí consiste en una serie de subsunciones en la que la eficacia formativa de la más reciente subordina a la anterior..."<sup>284</sup>

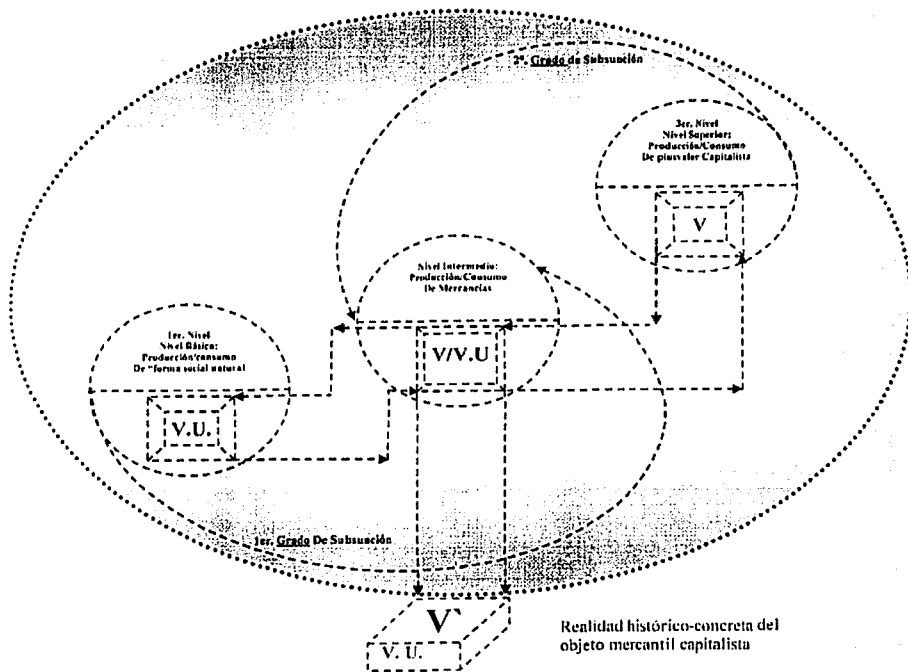


Fig. 5

Como sea, para Bolívar Echeverría existe, en la intención "hermenéutica" de Braudel, la presencia de una utopía regresiva, pues considera que lo muerto está presente y que el intento sería regresar hasta el punto en que la civilización habría conducido su ruta hacia el

<sup>284</sup> Op. cit. p. 119.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

capitalismo y producir otras formas posibles.<sup>285</sup> En cambio, afirma que la intención de Marx<sup>286</sup> es absolutamente opuesta, en el sentido en que para él es indispensable reconocer la función histórica de la forma de reproducción capitalista sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y, al mismo tiempo, su oposición estructural a permitir que este tipo de "desarrollo" de las mismas se siga dando hasta el punto de modificar, radicalmente, la situación social, si la preservación de su *desarrollo* humanizado así lo requiere. Pero hay, todavía, más implicaciones en la reflexión en torno a la concepción sobre el lugar propio del capitalismo cuando ésta se ocupa de ella en la vida económica. Ahí es posible constatar la evidencia de las diferencias entre Braudel y Marx, así como reconocer, de manera sesgada, sus similitudes. Para el tratamiento de este punto en el caso de la obra de Marx, Bolívar Echeverría retoma la exposición del autor alemán sobre los "...capítulos tercero y cuarto, [del] 2º libro..."<sup>287</sup> En ella, se pueden volver a plantear los conceptos con los que Marx realiza su estudio; habla, pues, de la Subsunción formal y luego real (técnica)<sup>288</sup>, así como de las "figuras antiluvianas del capital" predecesoras del capital industrial.<sup>289</sup> Dichos conceptos son formulados a partir de aquello que el propio Dr. Echeverría define como el interés de Marx. Así, nos dice "...lo que a él le interesa es averiguar la esencia del capitalismo..."<sup>290</sup> A la que ha de abordar mediante un rodeo, analizando:

"...las condiciones de validez de la fórmula que retrata su comportamiento en la esfera de la circulación mercantil (D – M – D'), es decir, su peculiar plataforma de inserción en la vida de la producción y el consumo."<sup>291</sup>

Lo que constituye para Marx aquello que explica, siguiendo el razonamiento de Bolívar Echeverría, el sentido de su investigación. Afirma en su texto:

"Se trata de la diferencia entre el precio de la mercancía trabajo – como – obra – potencial y el de la mercancía trabajo – como – obra –

<sup>285</sup> No obstante para el Dr. Aguirre ese retorno hacia la *economía de mercado* estaría lejos de implicar un carácter regresivo debido a que le parece que es una referencia histórico-concreta en el discurso de Braudel para re-iniciar, a partir de ahí, la construcción de otras formas de modernidad distintas del *capitalismo*.

<sup>286</sup> Bolívar menciona que Marx trata de "sobreponerse a una especie de nostalgia del presente, a una fascinación por lo que se vive, aunque merece ser convertido en pasado." Op. cit. p. 120.

<sup>287</sup> Op. cit. p. 121.

<sup>288</sup> Op. cit. p. 124.

<sup>289</sup> Op. cit. p. 124.

<sup>290</sup> Op. cit. p. 124.

<sup>291</sup> Op. cit. p. 124.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



realizada; [...] de la diferencia entre el precio de la fuerza de trabajo y el precio de la parte de la mercancía producida directamente por ella.”<sup>292</sup>

Dinámica que “...depende de la vigencia de un determinado <<modo de producción>>: *el capitalista*.”<sup>293</sup> En la que puede darse, según se deriva de este argumento una “conjunción adecuadamente productiva entre la fuerza de trabajo y los medios de producción...”<sup>294</sup> para que la relación de intercambio se vuelva, realmente, productiva para aquello que opera como todo un sistema en su conjunto.

Caso enigmático el que, por el lado de la obra de Braudel, centra la atención del Dr. Bolívar Echeverría, en el cual el concepto de “Fernhandel”,<sup>295</sup> estudiado por el historiador, señala la inmadurez del mercado mundial o el empeoramiento creciente de los “términos de intercambio”. Así, como señalábamos al principio, la reflexión sobre estos aspectos de la obra de Fernand Braudel le sirven al Dr. B. Echeverría para explorar la actualidad de Marx como “discurso crítico” vigente en las condiciones del capitalismo realmente existente. Lograr construir una relación constructiva encontrando las vías de “complementación” entre ambos discursos<sup>296</sup> y, por la forma en que ambos autores “... delimitan la amplitud de su objeto teórico...”<sup>297</sup>, podemos decir que el Dr. Echeverría logra definir, con absoluta claridad, tres aspectos fundamentales en la *discusión* entre estos autores sobre el tema expuesto.

1º. Ubica la “zona conceptual común” que se ocupa de la caracterización de la estructura “trifásica” de la realidad capitalista reconocida tanto por Braudel como por Marx, la cual abarca:

- a) todo un “juego complejo de interacción entre tres legalidades” (p. 114);
- b) “El campo conceptual común de Marx y Braudel en el tratamiento del capitalismo se ubica así en la idea general según la cual el comportamiento de la economía capitalista moderna no está organizado a partir de la nulificación de los comportamientos que el ser humano tuvo anteriormente

<sup>292</sup> Op. cit. p. 125.

<sup>293</sup> Op. cit. p. 125.

<sup>294</sup> Op. cit. p. 125.

<sup>295</sup> Op. cit. p. 122-123.

<sup>296</sup> Op. Cit. p. 124.

<sup>297</sup> Op. Cit. p. 114.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

en torno a la producción, la circulación y el consumo de sus bienes, sean éstos el comportamiento mercantil puro o incluso el comportamiento pre-mercantil. Por el contrario, según esta idea, toda su complejidad se construye justamente sobre una interacción continua con esos comportamientos. Aunque le precedieron en la historia, ellos permanecen siempre activos y, pese a estar sometidos por él, mantienen su normatividad específica y la hacen valer de manera muchas veces callada pero siempre decisiva. Aparte de su propia densidad histórica, la economía del mundo capitalista integra de manera conflictiva otra, que se mantiene tan conflictiva como ella: la densidad histórica que resulta de las relaciones entre la economía de mercado y la <<economía natural>>.”

- c) Y a esto se puede aproximar, tanto desde el discurso crítico de Marx, como desde el discurso histórico de Braudel.

2º. se ocupa del tipo de discusión que se puede elaborar para descubrir complementariedad, complitud y extensión en ambos autores, al elegir, para el caso, la preocupación de Braudel por el “lugar propio” del capitalismo.

3º. define, a su vez, el supuesto “punto de entendimiento” entre Marx y Braudel, ahí donde, en ambos, se encuentra la consideración sobre la hostilidad de la realidad del capitalismo hacia la “vida económica mercantil”. Aunque insiste en la diferencia, no sólo metodológica sino del objeto que parece tener frente a sí tanto Marx como Braudel, cuando hablan de “capitalismo”.<sup>298</sup> Así mismo, define las respectivas “actitudes teóricas” de los autores como:

- a) “clásica-contemplativa” (la de Braudel)
- b) “romántica-interventiva” (la de Marx).

Por lo que B. Echeverría plantea que es algo en lo que ambos coinciden al considerar el siglo XVIII como una “época de viraje histórico radical”<sup>299</sup>. Para Braudel la cosa está ahí y ocurre de tal manera ante los ojos del sujeto, como un “testigo”. Pero para Marx el sujeto hace la cosa y él está ahí para intervenir en ella. Se trata, pues, de dos consecuencias prácticas, tanto del discurso histórico, por un lado, como del crítico, por el otro. Lo que sugiere la diferencia en la naturaleza y contenido de los respectivos “tiempos cortos” interiores de la modernidad, que les toca vivir a ambos, en los que un tipo de discurso se superpone al otro en virtud de que obedecen a dos momentos diferentes en la historia del

<sup>298</sup>Op. cit. p. 129.

<sup>299</sup>Op. cit. p. 129.

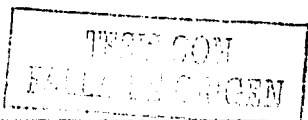
capitalismo y a dos formas distintas (de exigencias metodológicas divergentes) de pensar reflexiva y críticamente ese capitalismo.

Como ha podido observarse, aunque incompleto, el balance nos ha permitido reconocer la funcionalidad de ambos tipos de esquemas para el análisis de la modernidad del "capitalismo", así como las posibilidades de complementareidad; debido a que son construcciones críticas de esa realidad y proporcionan claves estratégicas para la comprensión y la acción coherente en función de proyectos que insisten en la humanización del proceso de reproducción en su conjunto. En ese sentido, el Dr. Aguirre puede reconocer, en la obra de Braudel, una metodología novedosa que permite reintegrar o bien articular en un todo coherente o, desde varios ángulos, la totalidad de los alcances individuales de las diferentes ciencias, según el aspecto de la totalidad que nos interese resaltar.<sup>300</sup> Así mismo, define el proyecto global de Braudel como "...un programa abierto de investigación, cuyo objetivo central era precisamente la construcción de un lenguaje común para todas las ciencias sociales contemporáneas."<sup>301</sup>

Ahora bien, sin duda hay, como dice Carlos Aguirre, la aportación de una epistemología metodológica de la larga duración que identifica, precisamente, la multiplicidad de los "tiempos históricos"; por eso, puede implicarse que sea al mismo tiempo, una propuesta metodológica que indica que en su diferenciación está identificada una particularización afinada del tratamiento epistemológico en cuestión, para cada "forma social" del tiempo histórico, es decir, que cuando la larga duración se ocupa de la civilización material, se ve

<sup>300</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas, Braudel a Debate, J.G.H. editores, México, 1997, [pp.148]

<sup>301</sup> Op.cit. pp.150. Sin embargo, pienso que, en este punto, es necesario diferenciar la importante contribución a la historiografía hecha por Fernand Braudel, del profundo y creo, igualmente relevante, estudio que hace de su obra el Dr. Aguirre. Su construcción sobre la *biografía intelectual* de este gran "personaje" no sólo es original, sino de una contribución fundamental para la difusión y comprensión de su obra. No obstante, creo que es preciso señalar que la lectura sobre las implicaciones del trabajo braudeliano bien puede ser parte de las conclusiones del propio Dr. Aguirre, influido por su conocimiento de la obra de Braudel. Es difícil asegurar cuál pudo ser, realmente, la intención del "gran historiador francés" pero creo que el supuesto del "lenguaje común" debió, también, significarle entrar en conflictos de una naturaleza más política que epistemológica; que debieron hacerle intentar un replanteamiento de su significado. Porque encuentro muy complejo intentar una labor tan conflictiva que quiera ocuparse de construir unificaciones entre las ciencias sociales que permitieran elaborar intercambios dinámicos y recíprocos con el objetivo específico que desearan cumplir, por un lado, pero con el objetivo global de favorecer la comprensión y actitud social del hombre, por el otro. En ese sentido, me parece que a la idea de una episteme para la elaboración de un "lenguaje común", se podría añadir la de multiplicidad de epistemologías que permitan conectar los distintos lenguajes en unidades coherentes y diversas, con un fin común, constructivo y permanente, que sean capaces de sobrevivir a pesar de los propios y de los recíprocos conflictos.

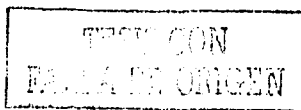


obligada por su objeto a comportarse de un modo, con respecto a la exigencia propia de la economía mercantil por contraste, etc. Por eso, la larga duración es un proyecto de "historia universal", "global"; pero, en todo caso, es un concepto puente entre la diversidad de las ciencias sociales; es un concepto que puede lograr una excelente comunicación además de una epistemología que puede reducirlas a un solo lenguaje.

Frente a ello, el cuerpo conceptual que se puede re-hacer desde la perspectiva del "*ethos histórico*", abre las posibilidades de varios procedimientos que, articulados en forma dinámica, permiten la confrontación de varias aproximaciones epistemológicas con el propósito de remontar las diversas aristas del objeto social en cuestión. En primer lugar, el ejercicio de la perspectiva crítica se convierte en un elemento primordial sin el cual lo demás es imposible. En segundo lugar, el conocimiento de la naturaleza de los varios conflictos, que los diversos conocimientos pueden tener o en los que pueden entrar y, finalmente, la determinación de producir formas convenientes mediante las que se puedan construir puentes comunicativos, entre las distintas aproximaciones, con absoluta conciencia de que es muy posible que sus mutuos conflictos queden intactos o, a lo más, conciliados temporalmente. Así, creo que la propuesta de Bolívar Echeverría, cuya contribución, me parece, puede ser definida como un ejercicio crítico respecto de aquella tendencia "aislacionista" del pensamiento reflexivo cuando, desde varios puntos de vista, intenta construir su concepto de "realidad", indiferente o en franca ignorancia de los otros (la del "*ethos histórico*") se introduce en esa discusión avanzada por Braudel, sobre la necesidad de la comunicación científica de las ciencias sociales e irrumpe como una contribución epistemológica, también de largo alcance, sobre todo, en cuanto a sus potencialidades actuales<sup>302</sup>, con la virtud original de que se trata de una visión absolutamente latinoamericana, pero sobre el conjunto de la perspectiva "global" y a la misma altura de las más reconocidas y difundidas en el presente, aunque, debo decirlo, me parece que en franca tradición "a contrapelo" de la discursividad oficial del capitalismo de la "globalización".

---

<sup>302</sup> Debo añadir que en la potencial complementación entre la metodología y epistemología historiográfica de Fernand Braudel con el esquema conceptual de Karl Marx, aún cuando considero que el criterio del Dr. Echeverría en cuanto que pueden reconocerse profundas diferencias en sus respectivas intenciones teórico-prácticas, es de lo más acertado, no obstante, pueden convivir, aunque después, dada su autonomía, se alejen y esto no anula, ni la importancia, ni la necesidad de ninguna de sus intervenciones crítico-reflexivas.



## Capítulo III

### Siete aproximaciones al “*Ethos Histórico*” y América Latina

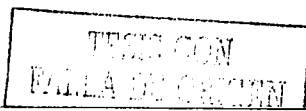
“Concebir la universalidad de lo humano de manera concreta, aceptando el reto de la modernidad, es decir, no como una esencia que subsiste a través y a pesar de la multiplicidad de los “particularismos”, sino como una condición que se afirma en la pluralidad de propuestas para lo humano y en virtud de ella, este programa del discurso auto-crítico europeo, esbozado por el romanticismo de Humboldt en su filosofía del lenguaje, se ha radicalizado y ampliado a lo largo de más de siglo y medio. Responsables de ello han sido el despliegue por parte de la antropología comprensiva de la infinita riqueza de las formas de vida humana en el planeta, la inclusión de la otra cara, la inconsciente, en la descripción del comportamiento humano y, no por último, el descubrimiento de escenarios, personajes y dramas históricos de larga duración que acompañan desde la penumbra la marcha agitada de la historia visible y documentable, y que reclaman de pronto un protagonismo inesperado.”<sup>1</sup>

Bolívar Echeverría

Hemos visto, por lo menos, cuatro fuentes teóricas<sup>2</sup> y la forma en que puede ser considerado el recorrido de sus respectivos caminos propuestos, en función de un proyecto original y de pretensiones distintas, pero en el horizonte de una intención parecida. En el argumento específico de *Bolívar Echeverría*, podemos distinguir, al menos, cuatro vías de aproximación a su concepto de “*Ethos histórico*”, mediante las que es posible abordar la construcción del mismo: Mestizaje, Cultura, Religión y Mercado, todos las cuales, a su vez, son condiciones del proceso civilizatorio en cuestión. Si, además, retomamos los esquemas propuestos que describen la naturaleza trifásica en la que necesariamente se da la realidad histórico-capitalista, al mismo tiempo de las peculiaridades de la, a su vez, imprescindible dimensión cultural del proceso civilizatorio y, finalmente, la ineludible formación

<sup>1</sup> *La identidad evanescente*. En: Las ilusiones de la Modernidad. UNAM/Equilibrista. México, 1995. [p.58]

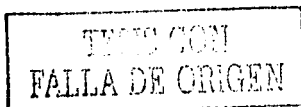
<sup>2</sup> Las ideas de *Jean Paul Sartre* sobre lo imaginario y la imaginación, las de *Mircea Eliade* respecto a la relación entre el espacio y el tiempo en su vínculo con lo sagrado y lo profano como componente central en la historia de las religiones: todo ello como elementos importantes para la explicación de la idea de “desrelicización” y de “trascendencia”. Por otro lado, las del célebre historiador francés *Fernand Braudel*, en lo que a sus propuestas metodológicas sobre las temporalidades y la perspectiva de su historiografía se refiere; observadas desde los respectivos estudios que ha elaborado el mismo *Dr. Bolívar Echeverría* y los realizados por el *Dr. Carlos Aguirre Rojas*, lo cual ya añade, a su vez, la *perspectiva latinoamericana* de esas contribuciones. Y, finalmente, la central influencia de la perspectiva crítica y programática en la construcción de una aportación de esta magnitud (me refiero a aquellos elementos de la obra de *Karl Marx* que el *Dr. Echeverría* ha considerado fundamentales, como el de la “forma natural”, la función de la historia en la producción del “discurso crítico”, etc., para realizar su propio trabajo).



semiótico-imaginaria del mismo, podemos afirmar que nos encontramos en una coexistencia de niveles en los que se sugiere que el de la economía es un estrato superpuesto por encima de los otros en la modernidad capitalista. Sin embargo, no se trata tanto del determinismo económico como de los fundamentos civilizatorios, propios del desarrollo cultural de la reproducción social, de lo que depende la misma. La tensión social moderna, operada no sólo por las condiciones de la valorización, sino por las que el nivel "social-natural" le impone y el subsecuente impacto de aquélla sobre éste, obliga a una reconsideración de la importancia que puede tener, para la civilización, el conjunto "global" de modelos o epistemologías que hagan viables las posibilidades de una discusión fructífera y diversa, sobre los fundamentos de la misma, sus conformaciones, sus formas histórico-sociales, etc. En ese sentido, la propuesta del Dr. Echeverría es significativa por cuanto que abre el estudio de las diferencias en la conformación de la modernidad<sup>3</sup> dominante y, consecuentemente, extiende la reflexión hacia el tema de las *modernidades*, en plural. La singularidad de la que le correspondió formar a América Latina es, sin duda, un proceso que ofrece claves, en el sentido de una entre tantas críticas a la modernidad y, tal vez, hacia la "condición postmoderna".

Efectivamente, en mi opinión, Bolívar Echeverría proporciona un esquema conceptual cuya peculiaridad consiste en tratarse de una visión de largo alcance sobre el conjunto de la modernidad en la que, aunque resistiéndose o contraviniéndola, América Latina participa. En ese sentido, no es sólo un interés por la singularidad de una historia específica (la de la Compañía de Jesús durante el siglo XVI y XVII), sino en ella también una teoría de cómo se puede "re-construir", críticamente, la historia de la primera modernidad de América Latina de la que habla el Dr. Echeverría, cuando ésta intentó no convertirse en una "prolongación" o extensión de la europea, sino introducir una "voluntad de forma" que re-inventara la modernidad europea en Latinoamérica, re-haciendo con ello, a su vez, una re-interpretación de la historia "global" de la modernidad capitalista. Esta re-inención que se puede atribuir al esquema conceptual del autor, se cumple en la idea del mestizaje cultural y del mercado, donde hay una dimensión semiótica y otra imaginaria de la conciencia, así como una dimensión religiosa y otra de carácter político, del mismo modo que una

<sup>3</sup> Bolívar Echeverría. La Modernidad de lo Barroco. Edit. ERA. México. 1998.



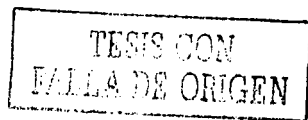
económica. Por ese conjunto de vías, se cumple una re-inversión crítica de la manera en que la afirmación de la modernidad implica la necesidad de desarrollar comportamientos entremezclados, pero diferenciables entre sí, según la experiencia propia que la ha podido generar. Así como hay una voluntad reformadora del norte de Europa, hay otra voluntad opuesta, igualmente, a la decadencia de la fe, apuntando en otra dirección y se expresa en una sobre-determinación de una actitud superpuesta a otras, para aparecer dominante y conducir el curso de las acciones individuales en pro de proyectos colectivos opuestos y en contradicción. Aunque creo que esto es algo de lo que el propio autor está conciente, la distinción de una parte esencial de la teoría de Bolívar Echeverría radica, precisamente, en los distintos aspectos y aproximaciones que nos ofrecen, de manera reiterada, una idea clave de su propia intención discursiva: se trata de aquélla que describe *oposiciones complementarias*<sup>4</sup> (mismas que se contraponen a las otras de carácter irreconciliable y en las que parece existir una posibilidad mucho más mediada, en la necesaria procesualidad de ejercer violencia en el objeto, al cultivar sobre él una "voluntad de forma" que convierta esa experiencia en producción de sociedad). Lo que sigue, consiste en una breve descripción de la manera en que entiendo una posible conexión entre los elementos descritos en los capítulos anteriores y los que puedo reconocer como relevantes, en torno a éste y otros puntos: todos ellos, como componentes del esquema conceptual de Bolívar Echeverría sobre el "*ethos histórico*".

### 3.1. Lengua y mestizaje cultural

Las posibles conexiones que pudieron encontrar los primeros "evangelizadores" españoles entre los elementos de "culto", proporcionados por las sociedades pre-americanas y los suyos propios, constituyeron un "camino" adecuado a su labor de "conversión", no sólo de almas sino de completa actitud y proyecto de civilización. Como puede verse en su argumento, el autor subraya que la importancia de *la lengua* fue determinante para crear dicho proceso; ha servido para establecer la *conexión* entre los códigos y, aún más, para

---

<sup>4</sup> Otra cosa es, como hemos podido ver, el que pueda haber proyectos, aunque de naturaleza distinta, que sean opuestos pero *complementarios*. Se logran reconocer, por cierto, las propuestas discursivas en las que Edgar Morin argumenta la conveniencia de reflexionar la estructura "multidimensional" de lo que llama el *pensamiento complejo*.



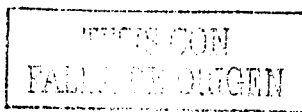
componer un tiempo de apreciación y medición mutua que ha tenido por resultado un hecho singular: la constitución imaginaria de la conciliación de dos civilizaciones en un mundo, antes de la devastadora destrucción de una de ellas. El *mestizaje* americano ha comenzado ahí donde *tres*, han debido sentarse a discutir. Pero dicha conexión no ha tenido lugar en forma automática. La experiencia lingüística ahí implicada ha resultado determinante para elaborar ese accidentado "re-encuentro"; en ella, la labor de "traducción" de los códigos respectivos ha derivado en un proceso doble y simultáneo: por un lado, debió ser un instrumento que convirtiera la forma de la lengua del *uno* a la del "otro", sobre el supuesto de contenidos similares en los signos descritos en las palabras utilizadas para tal proceso; por otro, este sí, absolutamente inesperado y que, al parecer, retardó o aplazó el lado destructivo de la "conquista", se fue convirtiendo en el proceso de constitución de un código paralelo, pero en contra-sentido de aquéllos a los que pretendía *traducir*, haciendo de ello una labor de puente comunicativo y constructivo entre ambas "culturas". Es, pues, la "mítica" figura de la Malintzin<sup>5</sup>, quien aparece como un símbolo ejemplar de esta aventura semiótica y que se expresa en esa contra-intención que "complementa", temporalmente, esa doble, contradictoria y, finalmente, irreconciliable voluntad de, por un lado conquistar y por otro, de no "cederse" ante la imposibilidad de identificar al "enemigo".

### 3.2. *Cultura (política)*

Éste que podríamos llamar un concepto hermano del de "*ethos histórico*" en el esquema de Bolívar Echeverría (el de *cultura*) y que también es proporcionado por él<sup>6</sup>, no hace sino confirmar la intención de describir la peculiaridad del ser vivo, que es humano, cuando él mismo hace del proceso de auto-reproducción "básica" o animal un acto de "trascendencia" de las leyes o limitaciones puestas o impuestas por el mismo objeto "natural" para reconstituir las condiciones de su propia socialidad. La simple incorporación de una serie de aditamentos y objetos al evento más elemental de su corporeización, hace de ello todo un

<sup>5</sup> Bolívar Echeverría. *Malintzin, la lengua*. En La Jornada Semanal. México/Nueva Época/Nº.194/28 de febrero de 1993 pp.16-20 y en *La Modernidad de lo Barroco*. Edit. ERA. México. 1998. [pp.19-31].

<sup>6</sup> Bolívar Echeverría. *La Modernidad de lo Barroco*. Edit. ERA. México. 1998. [p. 130] y en *Definición de la Cultura*. Edit. UNAM-Itaca México. 2001. [pp.18-45 y p.187].



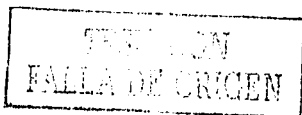


suceso de constitución de una "2ª naturaleza". De hecho, es la proclividad hacia el comportamiento que hace de su entorno un objeto de "culto" el que indica que, en su necesidad de "identidad", el sujeto más primitivo nada tiene de simple. Una relación que se distingue por su permanencia de largo aliento en todas las sociedades de escasez, incluyendo la moderna<sup>7</sup>, y que sirve para producir la tensión necesaria en la organización de infinidad de formas culturales en el espacio y el tiempo, es, sin duda, la del sacrificio y la "represión sexual"<sup>8</sup>. Dicha tensión, que constituye toda una paradoja en la idea de libertad, sirve, inclusive, como principio organizador y distributivo, en ese sentido económico de regulación social. No obstante, ahí, sacrificio no significa, exclusivamente, "des-tasamiento" ni represión sexual, amarrar los miembros sexuales, sino que el acto mismo puede ser representación de un hecho social crucial y, por ello, profundamente significativo. Describe, en cambio, la necesidad que tiene el conjunto social de que los individuos "sublimen" sus pulsiones y las re-conduzcan en creación de sociedad, en el sentido de que ello constituye la fuente principal para la creación de "cultura"<sup>9</sup>. En tal dirección, esa "dimensión cultural", necesaria e ineludible, es la manera de existir de lo humano (lo propiamente "ontológico" de su comportamiento). Su nivel más básico y elemental de reproducción es, de suyo, complejo; y aquello que vamos reconociendo como una especie de evolución o desarrollo, de ese proceso, describe, cada vez, un grado de complejización mayor (según aquellos alcances que va obteniendo en la diversidad de su conciencia, mientras va abarcando un conocimiento más profundo y mayor de su espacio y tiempo, puede nombrarlo e incorporarlo a su dominio instrumental). En esas condiciones, lo indicativo de "las culturas" no sólo está en su presencia espacial y temporal, sino en el grado de adaptabilidad del sujeto social histórico para incorporar los códigos del entorno según se modifican al propio de su sociabilidad, lo que no significa otra cosa que mezclar o

<sup>7</sup> En donde puede ser real o artificialmente producida.

<sup>8</sup> Horst Kurmitzky. La estructura libidinal del dinero. 2ª. Ed. Edit. Siglo XXI. México. 1992.

<sup>9</sup> En la historia de la modernidad, podemos ver la creación cultural de formas cada vez más sublimadas de sacrificio y represión sexual. La del salario puede ser entendida no sólo como una categoría económica "neutra", sino como todo un signo cultural moderno de la actualidad de esta tensión. Los individuos tienen que ser productivos y, para ello, deben ausentarse y con esto sacrificar su cuerpo y atención del espacio doméstico en el que se cultivan, entre otras habilidades, las propiamente sexuales. Mismas que se re-funcionalizan como mecanismo económico de equilibrio del sujeto productivo moderno que tiene un trabajo asalariado. Ver Aguilar Piña, René. Elementos teórico-históricos a propósito del salario. Tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Economía, UNAM México. 1994.



producir la experiencia del *mestizaje cultural*<sup>10</sup>, para restituirse, cada vez, las condiciones de su propia necesidad de "identidad". La "evanesencia" de la misma, no está en que las características orgánicas y minerales del entorno geológico y geográfico que el espacio proporciona le otorguen una "sustancia específica", sino en la capacidad humana para incorporarlas al proceso de su propia elección de forma independiente e, inclusive, al margen del objeto mismo. Eso es lo que significa el que lo *político* de su humanización sea, pues, en ese sentido, un acto de *libertad* cuya forma, siempre cambiante, es indicativa de su continuo devenir; de que siempre hay maneras o modos de realizar el proceso de reproducción social como un procedimiento cuyo producto sea, efectivamente, un proceso cada vez más gozoso, en el que pueda "conciliar" la complejidad de los conflictos de su propia condición de ser libre, o bien de estar condenado a la libertad. Lo *político*, que también se juega en la idea de cultura y, por consiguiente, en la de "ethos histórico", refiere la ausencia de determinación del estado de código natural y confirma la necesidad "histórica" de cumplir las condiciones del código social, no sólo para cumplir con el nivel natural de la composición del cuerpo social, sino para propiciar la situación que permita la re-petición de todo el *complejo cultural*, mediante el que se asegura que todo lo demás ocurra. No obstante, resulta reveladora la multiplicidad de maneras, en el tiempo y el espacio, mediante las cuales el sujeto histórico dispone de sí mismo para cumplirlas, lo cual deja en claro que la manera o las maneras han sido susceptibles a ser modificables, al punto de operar una transformación completa de las mismas, bajo la condición de asegurarse la prolongación de rasgos, gestos o mecanismos completos en los que están representados, en forma por demás significativa, elementos o componentes de los niveles más básicos de la reproducción social en general.

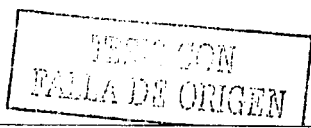
### 3.3. Mercado (economía, cultura y mestizaje)

No obstante de que su presencia es más bien milenaria, el *mercado* se ha constituido como el pasaje de "trascendencia" de un mundo antiguo dominado por lo imaginario a uno moderno que se afirma en la realidad de la experiencia empírica y "profana". Espacio, por

<sup>10</sup> "Si hay historia de la Cultura, es justamente una historia de mestizajes. El mestizaje, la interpretación de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, es el modo de vida de la cultura." Bolívar Echeverría Op. Cit: p 81

excelencia, de la actividad económica, ha sido, sin embargo, también el lugar específico del *Teatri mundi*, con lo que quiere indicarse que ha podido ser el sitio *totalizador* de la vida social, en la medida en que ha proporcionado el espacio propicio para las ferias, los juegos y el arte, en el que, evidentemente, ha estado incluida la dimensión económica, no obstante como momento necesario de la *dimensión cultural* civilizatoria. En ese sentido, ha podido ser, a su vez, vehículo de intercambio de significaciones, de imaginarios, de códigos, de comportamientos; en fin, de construcción de *mestizajes culturales*. América Latina no ha sido la excepción, la cual arribó al espacio del mercado mediterráneo justo en el momento en que éste dejaba de serlo para siempre, al extenderse en la amplitud del Atlántico americano y reconvertir o transmutar su utilidad en una de sus funciones más ordinarias: el de dilatar la circulación de mercancías y el dinero. No es, pues, la exportación de una manera de hacer sociedad desde Europa hacia América, sino que, en el curso de su ampliación, la sociedad europea se fue modificando; fue definiendo la forma definitiva de la modernidad que elegía alimentar y dejar crecer, y de la que fueron participando, en su conformación mundial, los sub-espacios "coloniales". Para el momento en que la Compañía de Jesús interviene en el espacio americano, ese mundo está viviendo una resaca de la "explosión del mercado", no sólo en cuanto a la diversificación y abundancia de los valores de uso que impactaban, directamente, en el aumento impresionante de su volumen, sino, sobre todo, en cuanto a las repercusiones sobre su composición cualitativa. Así mismo, al atravesar hacia la experiencia de la modernidad, el *mercado* ha sido el espacio de transmutación de la *función socializadora* que, hasta el fin de la Edad Media, fue propiedad exclusiva de la Iglesia (ecclesia) para ser desplazada por la forma del dinero<sup>11</sup>. En ese tránsito, en el que se juega la sintetización política del sujeto social en la figura del Estado, nada indica que no pueda ser la Iglesia aquélla que adopte su forma y función; es esto lo que la Compañía de Jesús intuye que puede orientar toda su estrategia programática de modernización americana, que puede ser un modo de re-construcción de la fe católica. Aunque por parte del "proyecto criollo" de modernización, otra es la intención re-constructiva (más orientada hacia el desplazamiento de lo europeo en América). Dos

<sup>11</sup> Era, pues, una función mediadora que aparecía en el terreno imaginario de la relación entre el cielo y la tierra. Sin embargo, es posible reconocer un rasgo imaginario en la acción misma del intercambio económico de mercancías por dinero (que se desplazó hacia la dinámica del dinero que genera más dinero y que está descrita en la interpretación de Bolívar Echeverría sobre el argumento de Marx respecto a la estructura del intercambio mercantil simple).

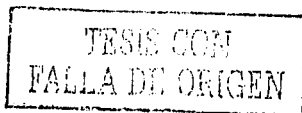


proyectos encontrados y en conflicto, éste sí de naturaleza excluyente. convergen y no sólo compiten sino que combaten para conquistar la soberanía de uno u otro principio civilizatorio: el de la fe o el del dinero. Los elementos con que cada una de estas “voluntades” de forma combaten son divergentes y absolutamente opuestos. Por el lado de la fe, no hay sino una certeza dogmática en que la disposición “universal” de hombre religioso debía dominar las convicciones de todos los hombres por igual (en ello y en su disposición a “popularizar” la experiencia mística podía basarse toda su intención); por el de los hombres del dinero, no había otra certeza que la que ponía en cuestión toda fe religiosa, en manos de la “trascendencia” provocada por el comercio mundial en el que quedaban diluidas todas las limitaciones del “mundo material” y de la mercadería local de los “burgos”. Al parecer, no hay ahí muchas condiciones para la complementación de ambos proyectos de modernización y, como sabemos, no las hubo. El resultado histórico consistió, no en una destrucción absoluta de la estrategia jesuita sino en una sobre-vivencia subterránea de ella; misma que el mercado pudo diluir bajo el flujo incesante de su ir y venir de mercancías y dinero que fue, sin duda, éste sí, el proyecto cuyos comportamientos necesarios a su lógica dominaron sobre los otros derrotados o fatigados por la tensión propia de los “combates por la historia”.

### 3.4. *Ethos histórico, identidad e historiografía*

Por cuanto que, efectivamente, dicho proceso nada tiene de inmutable y finito sino que muestra su cualidad procesual y, en definitiva, *histórica*, puede proporcionar los indicios de un concepto, en este caso, el que nos propone el Dr. Echeverría, como el de “*ethos histórico*”<sup>12</sup>; que refiere aquello que propicia en el sujeto social un comportamiento cultural en su voluntad de dotar, de una u otra forma, al objeto, pero cada vez de distinta manera. Aún más: en el tiempo, el sujeto mantiene la tensión de lo cotidiano y esto ocurre de muchos modos; pero, ahí, actualiza y prolonga lo propiciatorio del mismo (aquello que sólo ha ocurrido en los momentos claves o “extraordinarios” en los que los códigos se relativizan, des-realizan para introducir y procesar nuevos elementos de los que hará surgir una versión modificada y, con ello, re-inventada de lo que puede pasar a convertirse en

<sup>12</sup> Bolívar Echeverría. La Modernidad de lo Barroco. Edit. ERA. México. 1998. [p. 161].



pasado): ha, pues, trans-formado su estructura y re-inventado sus formas, hasta el momento en que en todo tenga que volver a replantear su "identidad". Esa cualidad de re-fundarse, es propia de lo que, en el discurso crítico de Bolívar Echeverría, es el "*ethos histórico*", que actualiza la necesidad de "la morada", pero en la particularidad del tiempo histórico. Concepto que complementa la idea de los periodos de "transformación" social, con aquélla de la "larga duración" (la manera de ser de lo histórico cuando se hace necesario distinguir el tiempo de la "crítica" de cuando es, más bien, una coyuntura de "comprensión"). En ese sentido, el autor nos indica la peculiaridad que tiene este "*ethos histórico*" de "descomponerse" en modos de desplegar los comportamientos en el curso de la "forma-social" de su propio tiempo. Así, ésta que es la forma moderna de la civilización, tiene maneras de desplegar su especificidad cultural, identificable de varias maneras y surgidas a propósito de circunstancias también diferenciables entre sí, en relación de la geografía, la naturaleza específica de las regiones, etc.; debido a que, en ello, se *juega* la construcción de los códigos que proporcionan las condiciones de sus respectivas organicidades, en la conformación del "medio" de auto-reproducción. En todos esos órdenes el *telos* de dicha actividad es la vida social. Aunque lo propio del "ethos histórico" sea la superposición de una forma de sí sobre otras y, con ello, una serie de combinaciones en la que todos sus modos están presentes, no suprime la posibilidad del dominio de una de ellas sobre las demás, pero sí excluye la idea de segmentaciones cosificadas del mismo. Se trata, pues, de enriquecer las aproximaciones que den cuenta no sólo de la variedad de formas de la modernidad misma, sino de los comportamientos sociales que han sido y son necesarios para su articulación en los términos en que ella se actualiza; porque, sin duda, que la forma específica de la modernidad dominante, la capitalista, ha producido esquemas teóricos de cómo entender y realizar estudios sobre su cotidianidad y los momentos que condicionaron su creación, pero cuando seguimos la sugerencia del Dr. Echeverría de no atenernos a ellos, pueden, inclusive, surgir otros esquemas que incluyan versiones diferentes y divergentes "a contrapelo" de las dominantes que permitan realizar hallazgos reveladores (como el de un "ethos" que puede dar cuenta de una descripción más activa y coparticipante de América Latina en la constitución, no sólo de su propia modernidad, sino de aquélla que acontece como proyecto de "economía-mundo" desde el siglo XVI). Bolívar Echeverría nos habla de, cuando menos, cuatro modalidades del *ethos* propio de la modernidad: *el realista, el*

TEXTO CON  
FALLA DE ORIGEN

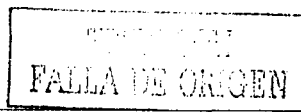
*clásico, el romántico y el barroco*<sup>13</sup>, que son cuatro aproximaciones que ejercen, en determinadas circunstancias, un pleno dominio sobre las otras, pero en las que la inclusión del modo barroco abre posibilidades interesantes para la discusión sobre la modernidad desde América Latina.

### 3.5. La "primera modernidad" latinoamericana

Siguiendo el argumento de Bolívar Echeverría, nos damos cuenta de que lo de la modernización y el barroco eran discusiones anteriores a la conquista y la colonización, pero de *realización* paralela a ella. Sin embargo, son muy específicas las circunstancias por las cuales pudo emigrar hacia el espacio americano. La figura clave, en este proceso, lo constituye la Compañía de Jesús de Ignacio de Loyola, cuyos integrantes poseían todo un proyecto que debía realizarse entre los indios guaraníes del Paraguay. Lo interesante de este propósito es que, como dice el autor, es también modernizador, aunque en contra-sentido de la que, por otro lado, llevaba adelante la versión "criolla", más cercana a la que tomaba impulso y forma en la Europa del norte. Es necesario que tomemos en cuenta la particularidad de este conflicto, que por sus consecuencias históricas aparece excluyente, pero que ofrece signos de una idea contraria y novedosa, de lo que puede significar una lectura crítica de la historia de la cultura latinoamericana hecha desde el "fracaso"<sup>14</sup>. La iniciativa de la Compañía de Jesús tuvo la doble peculiaridad de responder a un proyecto inmediato cuyas repercusiones han tenido resonancias hasta la actualidad, afirmándose, en realidad, como un proyecto de "larga duración". Fue la intención deliberada en el interior del proyecto evangelizador jesuita, como política cultural, de popularizar o secularizar la experiencia mística, lo que impresiona por sus repercusiones en el largo alcance: esta intención de prolongar en el tiempo la cultura religiosa católica, adaptándose a la necesidad de modernizar el contexto social de la experiencia mística y cuyo espacio de realización podía y debía ser América Latina, dejando atrás los espacios de la barbarie y decadencia europea, considerando aún en tiempo de salvar los territorios devastados por la conquista y la situación social que mostraba una fuerte fatiga de los términos civilizatorios de los conquistadores. La re-invenición de tal situación aparecía como un proyecto deseable.

<sup>13</sup> Op. Cit; pp.38-40.

<sup>14</sup> Horst Kurnitzky y Bolívar Echeverría. Conversaciones sobre lo barroco. UNAM. 1993.[p.46].



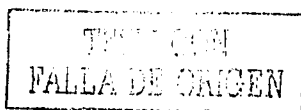
Siguiendo las indicaciones del autor, hay factores demográficos, comerciales y de explotación del trabajo que señalan una brusca modificación del entorno material y humano por sí mismo en el espacio americano. al final del siglo XVI, del que surgen más dudas que certezas y que abren un tiempo de cuestionamientos profundos, conformando las condiciones históricas propicias para un impulso del mestizaje cultural americano en las cuales, la intervención deliberada de la Compañía de Jesús sirve de puentes entre éstas y la "alta cultura" barroca europea. Ello no hizo sino propiciar una experiencia social alternativa en la formación de civilización moderna. Hace conexión también, una parte importante de la historia de la religión, con la historia de la cultura y la política. Aunque se trata, sin duda, tal y como lo indica el Dr. Bolívar Echeverría, de dos historias: la de la primera Compañía de Jesús y la de la historia de la cultura política moderna de América Latina. Efectivamente, la intención deliberada de la citada Compañía, constituyó un proyecto de política cultural moderna para la región en que se pretendía fijar un programa de cohesión social en torno de la forma católica de la fe cristiana, en la que toda dimensión o estrato del conjunto social estuviera dirigido por ella, bajo la condición de popularizar la experiencia mística. Los resultados, de todos conocidos, no indican, sin embargo, la anulación definitiva de dicho intento; por el contrario, indican que dichos *acontecimientos* enraizaron en la región como toda una *cultura política* para América Llatina desde donde se ha conformado uno de los espacios de mayor resistencia centenaria a la "cultura económica" de la modernidad capitalista. Tan constituyó toda una visión de "Estado", que los jesuitas creían que el carácter religioso de su proyecto era suficiente para contener el embate monopolista del mercado capitalista.<sup>15</sup>

### 3.6. "Ethos Barroco"

Como hemos visto más arriba, de la elaboración del esquema conceptual del autor sobre el "elhos histórico" puede deducirse que incluye, necesariamente, toda una consideración

---

<sup>15</sup> Al respecto se ha sugerido que hay inclusive toda una visión de política económica de "base débil" debido a que el sustento de base científica de la economía política de origen calvinista esta ausente de sus planteamientos. Horst Kurnitzky Op.cit: .[p.43] No obstante, la indicación es de lo más interesante, puesto que incluso es parte sustantiva del horizonte moral de corte católico desde el cual siempre se formula el *juicio* latinoamericano hacia el mercado mundial, y no al contrario.

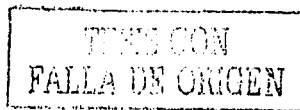


sobre el *barroco*: del proceso de su desplazamiento, desde la categoría estética hasta el concepto sobre los comportamientos prácticos del sujeto social; de su lugar dentro de la historia del arte, hacia el que ha ocupado en la historia de la cultura y, finalmente, en el que le corresponde en la historia social. Visto así, se puede entender como un elemento relevante en la constitución de la cultura moderna latinoamericana y sus distintas "identidades". Tan central como la función del mercado, el del *barroco* es, positivamente, el más complejo de los conceptos dentro del argumento del Dr. Bolívar Echeverría. Necesario en nuestra investigación, por cuanto se trata de aquél en el que toda la fundamentación teórico-crítica de Bolívar Echeverría adquiere una concreción absoluta y presencia de largo alcance, paradójicamente, no obstante, la ambigüedad de su referencia particular que es el *barroco*. Elemento estructural de lo que el autor llama la "primera modernidad" latinoamericana, que se introducirá a partir del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII y que se diluirá, que no desaparecer, ya para el siglo XIX; en el que la forma actual de la modernidad constituye el horizonte de los espacios y de las ocupaciones coyunturales y estructurales, más propias de un comportamiento "occidental", de los tiempos institucionales de América Latina. Entonces, en esas circunstancias, lo barroco como *ethos* fue la influencia predominante de la forma del mestizaje, de la religión como cultura, de la cultura política, de la forma del mercado y su economía. No fue, sin embargo, su *forma estética* sino el *ethos* predominante en el comportamiento social latinoamericano lo característico de la época. Sin ser privativo de la región, el impulso que lleva a España a salir del flujo mediterráneo trae los vientos de una civilización en "*decadencia*"; el referido "re-encuentro"<sup>16</sup> de estas dos formas de historicidad en el espacio americano parece el último aliento de vida de un fuerte periodo de crisis económica y social europea; de ahí, entonces, la vigencia de lo barroco durante esos años. Resiste el embate de lo "invivable" y arroja a la aventura los restos de una sociedad que ya no cabe en sí misma. Pasada la "hecatombe" del flujo de los metales preciosos hacia Europa, por medio del comercio peninsular durante el siglo XVI, vino el que fue dado en llamar como el "siglo perdido" del XVII, que pasó a convertirse en el *escenario* de un nuevo "drama"<sup>17</sup>: el de hacer surgir de las ruinas un proceso de socialización en el que pudieran integrarse elementos de dos

---

<sup>16</sup> Op. Cit: p.20.

<sup>17</sup> Bolívar Echeverría. *La Modernidad de lo Barroco*. Edit. ERA. México. 1998. [p.51].



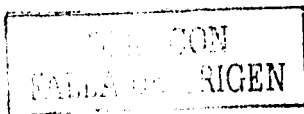


códigos divergentes y contrapuestos, de un *modo* en que pudieran aparecer como *complementarios* entre sí, para "...intentar despertar y luego reproducir su vitalidad original."<sup>18</sup> Lo característico de la situación es que, ambos códigos, necesariamente, tuvieron que "ponerse en juego", en "peligro",<sup>19</sup> y en esa circunstancia histórica debieron convertir la experiencia estética de conformar al objeto, en una *actitud* en la que el objeto estaba constituido de las formas clásicas de sus respectivos códigos en una situación en que debían fundirlos para producir uno nuevo que, tal vez, se distinguiera por la "irregularidad" de su apariencia, en forma similar a lo conocido como "estilo" barroco. Esta categoría estética, convertida en concepto que describe un modo particular del "*ethos histórico*" de la modernidad, apunta, en el esquema del Dr. Echeverría, a indicar la particularidad de la actitud predominante en que se ha constituido el mestizaje cultural americano: por ello, el autor nos habla del siglo XVII como el siglo de la *época barroca*. Es, sin duda, la primera experiencia histórica global de este "ethos" durante la constitución de la "primera modernidad" latinoamericana, aunque, por otro, lado, es, a la vez, la época más representativa de su dominio sobre las otras formas del "*ethos histórico*" cuyo igual significado lo constituye el de posibilitar una experiencia de la diversidad con la que es posible demostrar la presencia histórica de las limitaciones de los códigos en condiciones de escasez y de las potencialidades objetivas del sujeto social que, aunque obligado por las circunstancias, queriéndolo o no, opta, no obstante, por seguir siendo libre. Mediante este concepto de "*ethos barroco*", se indica, a su vez, la actitud específica en que se pueden distinguir, con mayor claridad, los elementos desde los niveles más básicos y silenciosos de largo alcance hasta los más complejos y actuales, de los que está constituido el sujeto moderno y en el que durante los periodos de crisis profunda de la civilización, se pueden observar, claramente, los signos de la fatiga y de la necesidad de *trans-formar*, relativizando las "identidades", los códigos culturales en otros *nuevos*. Por su peculiaridad de negarse o resistirse a declinar la lógica del valor de uso por debajo de la del valor y hacer como si hubiera un camino posible para "trascender" esta opresión para surgir de ahí como restableciendo la legalidad del valor de uso por encima de la del valor, el "*ethos*

---

<sup>18</sup> Ibid. [p. 82].

<sup>19</sup> Ibid. [p. 81].



*barroco*" es un componente crítico de la mayor radicalidad frente a la "violencia de forma" del *ethos realista* de la modernidad capitalista.

### 3.7. América Latina: "Capitalismo" y Modernidad

Si, adicionalmente lo que se busca es intentar ofrecer una descripción de aquello que constituye el espacio-temporal en el que una idea como la de Bolívar Echeverría sobre el *ethos histórico* ha sido posible, puede afirmarse que el fin de siglo "postmoderno" abrió la posibilidad de realizar los planteamientos críticos correspondientes a una serie de esquemas conceptuales "positivos" que suponían explicar la modernidad en identidad aparente con su forma histórico-particular-capitalista. Tanto los elementos del procedimiento *regresivo-progresivo* propuesto en este estudio "anticipador", como aquéllos que pudieron ser cultivados desde la perspectiva de la *concepción materialista de la historia*, tienen sentido en este contexto. En la incógnita del ser de la post-modernidad, la pregunta por los elementos constitutivos de la *primera modernidad* latinoamericana ha proporcionado claves para elaborar una propuesta de "voluntad de forma" sobre el tiempo y espacio incógnito de la post-modernidad; porque la misma es también expresión de una crisis en la que no sólo tiene lugar el desencanto sino también la dispersión (una especie de abandono de las periferias por los centros, como entonces en el siglo XVII latinoamericano). Ese distanciamiento puede ser la posibilidad de una oportunidad diferente, o bien la oportunidad de vernos obligados a elegir un destino propio, en oposición, o alternativo, de una modernidad en retirada y una post-modernidad "abierta" cada vez más ausente.

En ese sentido, el del *ethos histórico* es un concepto que permite articular la idea de que América Latina participa, activamente en la conformación de la modernidad, pero como desde su lado negativo, es decir, de aquél en el que los códigos subordinados niegan, mediante rodeos, la "plenitud" o carácter absoluto de la forma del *valor de uso* constituido por la modernidad cuando ésta es capitalista. Operadas bajo formas "antidiluvianas", incluso perversas, las "figuras de la cultura política" latinoamericana no hacen sino presentarle un frente "crítico", aunque limitado, a la modernidad occidental. Una repercusión inmediata la constituye el hecho de oponerle resistencia a la forma "centro-

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

europea” de la lógica “económica” ajustada a la “valorización del valor” sin poder, de todos modos, evitar reproducir su dinámica automática bajo maneras muy particulares y sumamente “inconvenientes” a la ya de por sí, estructura represiva de la misma. Esta especie de oposición a la forma no hace sino, desde otra perspectiva, plantearle, por ejemplo, una estrategia de auto-des-mistificación a la supuesta “neutralidad” de la “ciencia económica” occidental; revelando su carácter cultural, correlativo a su sociedad y su dimensión histórico-política absoluta. Mediante este concepto del “*ethos histórico*”, se logra la articulación racional y argumentada de una o varias versiones negativas de la modernidad, como lo son las latinoamericanas, en las que más que lograrse una visión “desarrollista”, y más bien contra ella, los centros civilizatorios modernos son susceptibles a ser relativizados en lo que de *definitiva* se muestra la representación de su forma cultural moderna. Todo lo cual abre la cuestión sobre la relación que puede guardar la modernidad y el capitalismo en el espacio latinoamericano, en la medida en que, en él, parecen distanciarse uno de otro; pero también descomponerse en varias formas de sí mismos,<sup>20</sup> con lo que se puede deducir que no son, necesariamente, idénticos y, en consecuencia, que puede haber diferentes formas de capitalismo y, sobre todo, de modernidad. Esto es algo que puede verse implicado en el rechazo de la *cultura política latinoamericana* a la forma de la modernidad capitalista del norte de Europa. Ello está revelando la presencia de la “*diferencia*” de “capitalismos” que **no** indica una negación estructural hacia la modernidad y, aunque Latinoamérica no es un espacio para el capitalismo de origen “calvinista” (que al imponerse por sobre otras formas modernas de la “reproducción social”, no pudo evitar la configuración de las maneras capitalistas periféricas, en forma de fracaso si se quiere, como las latinoamericanas), debe reconocerse en ella una “re-invenición” de la modernidad, que no logró desprenderla nunca del modo dominante de la “mancha de aceite” del mercado mundial<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Vemos, pues, una significación todavía más relevante en el señalamiento del Dr. Aguirre sobre la importancia de los espacios latinoamericanos para la observación de la historia de la modernidad capitalista, ensayada, en su caso, por Fernand Braudel.

<sup>21</sup> Lo que implica, además, resaltar los elementos de identidad entre capitalismo y modernidad, así como en sus formas respectivas, al mismo tiempo que ubicar los factores de diferenciación entre ellos.

## -Conclusiones

"Nadie es llamado a la vida por la <Historia>, de la misma manera que ésta tampoco mata a nadie, ni plantea problemas, ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden hacer que disminuya el sufrimiento individual o general que ellos mismos o las fuerzas de la naturaleza han provocado. La independización panteísta de la Historia, que hace de ella un ser sustancial unitario, no es otra cosa que metafísica dogmática."<sup>22</sup>

Max Horkheimer

He intentado describir, por un lado, la relación de "continuidad" que puede reconocerse en las cualidades del sujeto humano al ubicarse por encima de las demás especies en su capacidad de convertirse en sujeto histórico. No sólo en cuanto que por su medio, el "lenguaje de los hombres" posibilita la comunicación del "lenguaje en general" (Benjamín), sino, sobre todo, porque con ello es capaz de re-dimensionar su existencia en diversos niveles y estratos. Así, por otro lado, aproximarme a la descripción de especificidad y tiempo histórico, en función de la idea de rompimiento y diferencia de las temporalidades sociales. Dinámicas dentro de las cuales es innegable reconocer la construcción de las civilizaciones en el espacio latinoamericano y, con ello, la singularidad de las contribuciones críticas, desde el lado "negativo", que desde aquí se han podido formular hacia la modernidad en la que participan, bajo la idea de que es precisamente este espacio una referencia contrastante en la medida en que necesariamente se pluraliza la realización misma de la modernidad en una multiplicidad de versiones que la desbordan en sus afanes de proyectarse como la conclusión definitiva del "fin de la historia".

Elegí comenzar con una aproximación a la "conciencia imaginante" (Sartre) porque me pareció ejemplar la capacidad humana de descomponer, en una serie infinita de funciones socializantes, la propia conciencia. Singularmente significativa, me ha parecido la descripción crítica sartreana sobre "lo imaginario" que rompe con la noción *exteriorizada* de "la imaginación" propia de la reflexión psicologista y subvierte su sentido como la

<sup>22</sup> Historia, metafísica y escepticismo. Edit. Alianza. España. 1982. [pp. 98-99]

manera en que el objeto es descompuesto desde el interior del sujeto para, si lo pretende, "des-realizar" su composición "objetiva" y lograr una subjetivación que "trascienda" los límites del mismo y del propio sujeto. En este caso, lo más relevante consiste en que bien puede el objeto estar presente o ausente, existir o no como materia en *situ*. Nada impide que el individuo pueda hacer uso de su "conciencia imaginante"; es más, debe hacerlo siempre, en la medida en que es algo que le ha permitido guardarse de su propia extinción como especie "natural". Presentes y actuales, sobre todo como recurso "cultural" en la historia de las religiones, he querido, después, mostrar cómo son cualidades que incorpora a su "voluntad de forma" para producir "totalidades" socializantes que hacen de él, por su propia iniciativa, un *sujeto histórico*. El esquema de Mircea Eliade es funcional a la descripción cosmogónica del mundo presente en la conciencia religiosa, tanto de los españoles, como de los aztecas, que sirve para describir el núcleo fundamental del conflicto entre ambas civilizaciones en el momento de su "re-encuentro" y que se prolonga hasta la conformación del *mestizaje cultural* latinoamericano; en él se encuentran elementos fundamentales que explican la profundidad en las diferencias de los significados que se asimilaron a su respectiva conciencia reflexiva, pero también dejan ver los elementos similares en la composición de esos significados dentro de la estructura de las formas civilizatorias resultantes del conflicto entre ambas culturas. En la conjunción de los elementos que sobre método e intención teórico-historiográfica de las "temporalidades diferenciables y la historia total" (Aguirre), he querido introducir a aquéllas como cualidades de "larga duración" que han podido combinarse y participar de las *estructuras culturales* del sujeto social a lo largo de su historia. Efectivamente, he resaltado los instrumentos del campo conceptual braudeliano, ayudándome de la contribución que hace el Dr. Aguirre sobre la *biografía intelectual* del gran historiador francés, porque su estudio, además de ofrecer una comprensión de la metodología de dicha concepción, ofrece una serie de claves fundamentales para tomarse muy en serio la singular importancia del espacio latinoamericano como horizonte para la formulación rigurosa de "otras" teorías de la modernidad y con ello, de las contribuciones que desde su propia dimensión puede ofrecer para el conocimiento y crítica de la misma. Para ello, he, también, buscado el apoyo de la interpretación del mismo Bolívar Echeverría, sobre todo, en cuanto a su reflexión respecto del concepto de "capitalismo" de Fernand Braudel y el de "forma histórico-

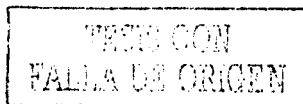
capitalista" de Karl Marx (reveladores han sido ambos análisis sobre el esquema de la modernidad y la estructura de su historicidad): todo ello, con la intención de describir el esquema del Dr. Echeverría sobre la Historia de la religión, de la cultura y de la cultura política que acopla sobre el espacio americano del siglo XVII, bajo el concepto de "*ethos histórico*" en general y "*ethos barroco*" en particular. El principio ordenador de todo este esfuerzo reflexivo del autor se cohesiona en torno a una profunda crítica de la cultura moderna cuya aproximación crítica al concepto moderno de "cultura" ha sido el proceso mediante el que ha podido re-inventar el de "*ethos histórico*" para articular la unidad de la historia moderna. En ese sentido, puede afirmarse que, al modo en que Carlos Aguirre reconoce un esfuerzo totalizador de la historia en la obra de Fernand Braudel, me parece pertinente reconocer, en el de "*ethos histórico*", un concepto unitario o totalizador de crítica a la modernidad, elaborado desde la perspectiva latinoamericana de fin de siglo y principios del nuevo milenio por Bolívar Echeverría. Que aproximándose desde el ámbito de la historia del arte, arriba, hasta la historia de la cultura, para comprender su "decadencia" actual, su aislamiento y hasta su banalidad. En los términos de la contundencia de un realismo existente, las otras dimensiones distintas de la económica o incluso de la política, no pueden sino subordinarse a la legalidad implacable de la "valorización del valor", subsistiendo como si deprederan tal lógica dominante. Un estudio como el del "*ethos barroco*", en el ámbito de la formulación de una teoría del "*ethos histórico*", como "principio" social de la modernidad y sus formas, subraya la relevancia de aquello que, incluso en la modernidad y a pesar de ella, constituye el núcleo cohesionante de toda formación social. Tal vez por ello, Johan Huizinga afirmaba que la historia de la cultura sólo podía existir como un todo. La cultura es, pues, el todo o lo que "totaliza" a la sociedad y la que puede darnos claves sobre su estructura y funcionamiento. En el estudio de Bolívar Echeverría, el caso de América Latina se revela ejemplar en esta perspectiva, pues incluso el uso de los datos del análisis de historia económica de la época, no hace sino describir, con gran maestría, su función social e histórica, por un lado, y metodológica, por otro, en el que dichos datos pueden ser considerados como indicadores de formas específicas de conformación social, que no son otra cosa que construcciones culturales; pero, de igual manera, es un esquema teórico que obliga a la re-estructuración de las distintas dimensiones de lo cultural. Así considerado, lo económico, lo político, lo

histórico, etc.. son componentes que articulan, desde un aspecto particular, el todo que constituye la formación social presente y la composición de alguna futura. Nada ingenua, al descartar la implosión de la consideración "nacional" de la cultura en el discurso político moderno, sustrae esa politicidad de la cultura en un sentido completamente "universal", en la medida en que no se trata, para el Dr. Echeverría, de una consideración de una "sustancia barroca latinoamericana", sino de la forma particular de un "*ethos histórico*" moderno que participa de los demás en un mundo globalizado y que, inclusive, arribó a esa dimensión con la "génesis" de la misma en el siglo XVI. No obstante, la manera barroca que participa de la experiencia histórica de nombrar, por primera vez, cosas o situaciones nuevas, se introduce también como voluntad que dota de forma y sentido al sujeto, en la medida en que se puede producir lenguaje, conciencia y extraer algo de ello para el presente. En su estudio, Bolívar Echeverría parece decirnos: se puede y debe hacer de la historia un recurso de la memoria cultural para conocer el presente y saber, mejor y más, qué hacer con él, aquí y ahora, asegurando, además, la continuidad civilizatoria del futuro.

## Bibliohemerografía actual del tema

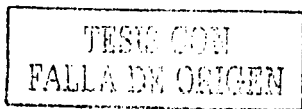
### Bibliografía.

- Aguilar Piña, René.** Elementos teórico-históricos a propósito del salario. Tesis de Licenciatura presentada en la Facultad de Economía, UNAM. México. 1994.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio.** Braudel y las Ciencias Humanas. Edit. Montesinos. España. 1996.
- \_\_\_\_\_ Braudel a Debate. JGH editores. México. 1997.
- \_\_\_\_\_ ENSAYOS BRAUDELIANOS . Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel. prohistoria & manuel suárez-editor. México. 2000.
- \_\_\_\_\_ Los Annales y la Historiografía Francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault. Ediciones Quinto Sol. México. 1996.
- \_\_\_\_\_ Los Annales y la Historiografía Latinoamericana. Edic. UNAM.México. 1993.
- Arico, José.** Marx y América Latina. Alianza Editorial Mexicana. México. 1982.
- Benjamín, Walter.** El Concepto de crítica de arte en el romanticismo Alemán. Edit. Península. España. 2000.
- \_\_\_\_\_ El origen del drama barroco alemán. Edit. Taurus. España. 1990.
- \_\_\_\_\_ Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En Para una crítica de la Violencia y otros ensayos. Edit. Taurus. España. 1991.
- Berlin, Isaiah.** Contra la corriente. Edit. FCE. España. 1992.
- Bloch, Marc.** Introducción a la Historia. FCE/Tezontle. México. 1992.
- \_\_\_\_\_ Apología para la historia o el oficio de historiador. Edit. FCE. México. 2001.
- Braudel, Fernand.** La Dinámica del Capitalismo. Edit. FCE. México. 1986
- \_\_\_\_\_ La Historia y las Ciencias Sociales. Alianza Edit. México. 1992.
- \_\_\_\_\_ El Mediterráneo y el Mundo mediterráneo en la época de Felipe II. Edit. FCE. 1992
- \_\_\_\_\_ Civilización Material, Economía y Capitalismo. Alianza Edit. España. 1979.
- \_\_\_\_\_ Las Civilizaciones Actuales. Edit. Rei. México.1991.
- \_\_\_\_\_ Una Lección de Historia de Fernand Braudel. México. 1994.
- Echeverría, Bolívar.** Circulación Capitalista y Reproducción de la Riqueza Social. UNAM.DEP.FE(México)/Editores Unidos Nariz del Diablo(Quito, Ecuador). Colombia. 1994.



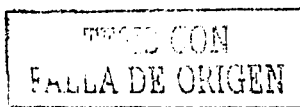


- \_\_\_\_\_ El Discurso Crítico de Marx. Edit ERA. México. 1986.
- \_\_\_\_\_ La Modernidad de lo Barroco. Edit. ERA. México. 1998.
- \_\_\_\_\_ Las Ilusiones de la Modernidad. Edit. UNAM/Equilibrista. México. 1995.
- \_\_\_\_\_ (Compilador) Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco. Edit. UNAM/Equilibrista. México. 1994.
- \_\_\_\_\_ Valor de Uso y Utopía. Edti. Siglo XXI. México. 1998.
- \_\_\_\_\_ Definición de la Cultura. Edit. UNAM/Itaca. México. 2001.
- Eliade, Mircea**. Lo Sagrado y Lo Profano. Edit. Paidós Orientalia. España. 1999.
- \_\_\_\_\_ Mito y Realidad. Edit. Labor. España. 1992.
- Elias, Norbert**. Sobre el tiempo. Edit. FCE. España. 1989.
- \_\_\_\_\_ El proceso de la civilización. Edit. FCE. México. 1989.
- Febvre, Lucien**. Combates por la historia. Edit. Planeta/Agostini. España. 1993.
- Heidegger, Martin**. Caminos del Bosque. Alianza Edit. España. 2000.
- Hjeltmslev, Louis**. Ensayos Lingüísticos. Edit. Gredos. España. 1982.
- Horkheimer, Max**. Historia, metafísica y escepticismo. Edit. Alianza. España. 1982.
- Huizinga, Johan**. Homo Ludens. Alianza Edit. España. 1996.
- \_\_\_\_\_ El Concepto de la Historia. Edit. FCE. México. 1980.
- Kurnitzky, Horst** y **Bolívar Echeverría**. Conversaciones sobre lo barroco. UNAM. 1993.
- \_\_\_\_\_ Edipo. Un héroe del mundo occidental. Edit. Siglo XXI. México. 1992.
- \_\_\_\_\_ La estructura libidinal del dinero. 2ª. Ed. Edit. Siglo XXI. México. 1992.
- Marx, Karl**. Manuscritos Económico-Filosóficos del 44. Edit. Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, OME (5). Barcelona. 1978.
- \_\_\_\_\_ El Capital. Siglo XXI editores. T: 1,2,3. México, 2001. Para edit. Crítica OME (40, 41, 42) T: 1 y 2. Barcelona. 1975.
- \_\_\_\_\_ El Capital, libro I, capítulo VI, (inédito) Edit. Siglo XXI. México. 1981.
- \_\_\_\_\_ La ideología Alemana. Edit. Grijalbo. México. 1987.
- \_\_\_\_\_ Tesis sobre Feuerbach. Edit. Grijalbo. México. 1987. Además de una versión elaborada por Bolívar Echeverría en versión mecanografiada y circulada en 1985 entre alumnos del Seminario del Capital en la Fac. de Economía de la UNAM.
- \_\_\_\_\_ **Frederich Engels**. Materiales para la historia de América Latina. Ediciones Pasado y Presente; Siglo XXI. México. 1980.
- Morin, Edgar**. Introducción al pensamiento complejo. Edit. Gedisa. España. 2001.
- Nisbet, Robert**. Historia de la idea de Progreso. Edit. Gedisa. España. 1998.
- O'Gorman, Edmundo**. La invención de América. Edit. FCE. México. 1995.
- Sartre, Jean Paul**. Lo Imaginario. Edit. Losada. Buenos Aires. 1982.
- \_\_\_\_\_ La Imaginación. Edit. Sudamericana. Argentina. 1973.
- \_\_\_\_\_ Cuestiones de Método. En Crítica de la Razón Dialéctica, Libro I. Edit. Losada. Argentina. 1979.
- Touraine, Alain**. Crítica de la modernidad. Edit. Temas de hoy. ensayo. España. 1993.
- Vilar, Pierre**. CreCIMIENTO y Desarrollo. Edit. Planeta-Agostini. España. 1993.
- \_\_\_\_\_ Pensar Históricamente. Edit. Crítica. España. 1997.
- \_\_\_\_\_ Iniciación al vocabulario del análisis histórico. Edit. Crítica. España. 1999.
- Wallerstein, Immanuel**. (coordinador) Abrir las ciencias sociales. Edit. Siglo XXI. México. 2001.



## Hemerografía

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio.** "Fernand Braudel, América Latina y Brasil". En: Eslabones. Revista semestral de Estudios regionales. México\Enero\Junio\ 1994\Núm.7 Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina. pp.32-49.
- \_\_\_\_\_ *Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel.* En: Primeras Jornadas Braudelianas. UNAM\InstitutoMora\IFAL. México. 1995.pp.10-34.
- \_\_\_\_\_ *La Larga Duración: in illo tempore et nunc.* En: Segundas Jornadas Braudelianas. UAM\InstitutoMora. México. 1995.pp.15-28.
- \_\_\_\_\_ *Norbert Elias: historiador crítico de la modernidad.* En Aproximaciones a la modernidad. París - Berlín, siglos XIX y XX. Editores: Patricia Nettel y Sergio Arroyo. UAM-Xochimilco. México. 1997. pp.161-196.
- \_\_\_\_\_ *La recepción del Métier d'historien de Marc Bloch en América Latina.* En Revista Argumentos; estudios críticos de la sociedad\ abril de 1997\ Núm.26. UAM-Xochimilco; División de Ciencias y Humanidades.pp.123-162.
- \_\_\_\_\_ *El problema de la historia en la concepción de Marx y Engels.* En Revista Mexicana de Sociología. Año XLV/Vol. XLVI\ Núm.4 - Octubre-Diciembre de 1983. Instituto de Investigaciones Sociales /UNAM.pp.1081-1104.
- \_\_\_\_\_ *La Construcción étnica de América Latina.* En La Jornada Semanal. México/Nueva época/Nº.143/ 8 de marzo de 1992.pp.20-26.
- \_\_\_\_\_ *1968. La gran ruptura.* En La Jornada Semanal. México/Nº.225/ 3 de octubre de 1993.pp.18-22.
- \_\_\_\_\_ *El peligroso oficio del historiador.* En La Jornada Semanal. México/Nº.262/19 de junio de 1994.pp.18-23.
- \_\_\_\_\_ *Michel Foucault en el espejo de clío.* En La Jornada Semanal. México/Nº.292/ 15 de enero de 1995.pp.26-33.
- \_\_\_\_\_ *Entrevista con Immanuel Wallerstein.* En La Jornada Semanal. México/Nº.299 y último(número de despedida) /3 de marzo de 1995.pp.31-36.
- Aymard, Maurice.** *Historia total o historia global.* En: Segundas Jornadas Braudelianas. UAM\InstitutoMora. México. 1995.pp.92-99.
- Bloch, Marc.** *Dos Cartas a Henri Pirenne.* En La Jornada Semanal. México/Nº.262/19 de junio de 1994.pp.24-25.
- Braudel, Fernand.** *Pedagogía de la Historia.* En: Eslabones. Revista semestral de Estudios regionales. México\Enero\Junio\ 1994\Núm.7 Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina. pp.XXXII.-LI.
- \_\_\_\_\_ *Marx: Derivaciones a partir de una obra ineludible.* México/Nueva época/Nº.167/ 23 de agosto de 1992.pp.30-32.
- \_\_\_\_\_ *1968. Renacimiento y Reforma.* En La Jornada Semanal. México/Nº.226/ 10 de octubre de 1993.pp.27-32.
- Echeverría, Bolívar.** *El Concepto de Capitalismo en Braudel y en Marx.* En: Primeras Jornadas Braudelianas. UNAM\InstitutoMora\IFAL. México. 1995.pp.54-70.
- \_\_\_\_\_ *Benjamín: Mesianismo y Utopía.* En Aproximaciones a la modernidad. París - Berlín, siglos XIX y XX. Editores: Patricia Nettel y Sergio Arroyo. UAM-Xochimilco. México. 1997. pp.39-68.



\_\_\_\_\_ *La Actitud Barraca en el discurso filosófico moderno.* En: Teoría; Revista de Filosofía. Año 1/Nº.1/ Julio 1993.Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. pp.53-68.

\_\_\_\_\_ *Malintzin, la lengua.* En La Jornada Semanal. México/Nueva Época/Nº.194/28 de febrero de 1993.pp.16-20.

**García de León, Antonio.** "Los Annales en México" En: Eslabones. Revista semestral de Estudios regionales. México\EneroJunio\ 1994\Núm.7 Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina. pp.64-69.

\_\_\_\_\_ *El pasado-presente: a propósito del tiempo y el lenguaje en Walter Benjamin.* En Aproximaciones a la modernidad. Paris – Berlin, siglos XIX y XX. Editores: Patricia Nettel y Sergio Arroyo. UAM-Xochimilco. México. 1997. pp.69-70.

**Kurnitzky, Horst.** *Mestizaje y utopía.* En La Jornada Semanal. México/Nueva Época/Nº.146/ 29 de marzo de 1992.pp.29-36.

\_\_\_\_\_ *Huida y Exilio.* En La Jornada Semanal. México/Nº.273/ 4 de septiembre de 1994.pp.18-26.

\_\_\_\_\_ *¿Qué quiere decir modernidad?.* En La Jornada Semanal. México/Nº.288/ 18 de diciembre de 1994.pp.22-29.

\_\_\_\_\_ *Too much is not enough.* En La Jornada Semanal. México/Nº.299 y último(número de despedida) /3 de marzo de 1995.pp.24-30.

\_\_\_\_\_ *Barroco y Postmodernismo: una confrontación postergada.* En Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco. Edit.UNAM/Equilibrista. México. 1994.[pp.73-94]

**Martínez Assad, Carlos.** "Presencia de los Annales en América Latina". En: Eslabones. Revista semestral de Estudios regionales. México\EneroJunio\ 1994\Núm.7 Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina. pp.4-11.

**Marx, Karl.** *Subsuncción Formal y subsuncción real del proceso de trabajo al proceso de valorización.* (*Extracto del manuscrito 1861-1863.*) En Cuadernos Políticos/ México/Nº 37/ Jul-sep. 1983. pp.5-14.

\_\_\_\_\_ **y Friederich Engels.** *El descubrimiento de América y las luchas de los pueblos.* En obras fundamentales (4) MARX/ ENGELS. Los Grandes Fundamentos II. Edit. FCE. México. 1988. [pp. 256-259]

**Pirenne, Henry.** *¿Qué están tratando de hacer los historiadores?.* En: Eslabones. Revista semestral de Estudios regionales. México\EneroJunio\ 1994\Núm.7 Ecos de la Historiografía Francesa en América Latina. pp.XXII.-XXXI.

**Prak, Maarten .** *Los Misterios del pasado:¿historia total o historias múltiples?.* En: Segundas Jornadas Braudelianas. UAM\InstitutoMora. México. 1995.pp.100-112.

**Revel, Jacques.** *La historia y las ciencias sociales. una confrontación inestable.* En: Segundas Jornadas Braudelianas. UAM\InstitutoMora. México. 1995.pp.79-91.

**Sartre, Jean Paul y otros.** *Coloquio sobre la noción de <<decadencia>>.* En Estética y Marxismo. Ediciones Martínez Roca. S.A. España. 1971. [pp.57-72]

**Wallerstein, Immanuel.** *Braudel sobre el capitalismo o todo al revés.* En: Primeras Jornadas Braudelianas. UNAM\InstitutoMora\IFAL. México. 1995.pp.71-83.

\_\_\_\_\_ *Escribir la Historia.* En La Jornada Semanal. México/Nueva Época/Nº.194/28 de febrero de 1993.pp.29-33.

\_\_\_\_\_ *El Marxismo después de la caída del comunismo.* En La Jornada Semanal. México /Nº.294/ 29 de enero de 1995.pp.20-25.

