

35
2erº



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE ECONOMIA

**ECONOMIA Y CULTURA POLITICA BARROCA
EN AMERICA LATINA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN ECONOMIA

P R E S E N T A :

MARCO AURELIO GARCIA BARRIOS

México, D. F.

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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 está 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.

INTRODUCCION.

¿Qué es lo que entendemos comúnmente por lo político? Podría afirmarse que casi siempre pensamos en la actividad de una serie de políticos profesionales que son quienes "hacen" la política. Pero si nos detenemos a reflexionar un poco el problema, ¿acaso no todos nuestros actos --u omisiones-- son de algún modo "actos políticos"? En tanto que sujetos pensantes y dotados de una voluntad, todos los días participamos de una política "general" o común; de alguna manera, en tanto que colectividad, avalamos todos los días el estado de cosas vigente. En tanto que individuos tenemos la opción (como regla general, porque, ciertamente, hay lugares donde no hay opción posible) de adoptar una posición en contra o a favor de la situación imperante; e inclusive el no tomar una posición es, en realidad, tomarla.

Lo que se intenta en esta Tesis es explorar estos problemas en tanto que estamos situados en un tiempo y en un lugar precisos y somos el resultado de una historia muy rica y muy peculiar. Pero el tipo de exploración de la historia que se pretende aquí es siempre partiendo de la economía, en su sentido más amplio de vida material ¿Por qué se explora la historia desde la economía? porque es en la economía donde se posibilita todo lo que comprende la existencia humana, puesto que la sociedad, en todo momento, debe ser producida. Por eso es bueno recordar a los dos jóvenes científicos alemanes que plantearon, en 1845, que "la sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia"; su crítica a la concepción de la historia que "hace caso omiso de las relaciones reales" y "sólo mira a las resonantes acciones y a los actos del Estado" no ha perdido vigencia. Por eso el deseo y el intento de abordar la historia desde la economía o, más bien, desde la perspectiva de la Crítica de la economía política. El texto que se presenta a continuación sigue una variedad de temáticas presentadas a manera de esbozos, de reflexiones un tanto fragmentarias que van dibujando la ruta de una investigación que espero proseguir en el futuro, es una exposición a partir de muchos trazos que intenté armonizar y ordenar de acuerdo a cierta lógica. El resultado de este intento queda en manos del lector.

CAPITULO I. ACERCA DE LO POLITICO Y SUS CONFIGURACIONES.

*Choose, they croon, the Ancient Ones
The time has come again.
Choose now, they croon,
Beneath the moon
Beside an ancient lake.
Enter again the sweet forest,
Enter the hot dream,
Come with us
Everything is broken up and dances.*

Jim Morrison

1.1. DEFINICION DEL "MOMENTO POLITICO" DE LA REPRODUCCION SOCIAL.

La reflexión sobre el comportamiento político es, de algún modo, la reflexión sobre las cualidades específicamente humanas de los hombres. Ya en la Grecia antigua Aristóteles definía al hombre como un "animal político"; sobre esta definición podemos hacernos una serie de preguntas y reflexiones. Definir al hombre como "animal político" implica, de hecho, distinguir al hombre del resto de los animales precisamente por ese rasgo suyo: su comportamiento político.

El hombre, como el resto de los animales, reproduce su existencia física, su existencia corpórea, gracias a una relación metabólica que entabla con el resto de la naturaleza (con la naturaleza circundante). Es decir, la reproducción del hombre --que está enfrentado a la naturaleza como un sujeto social-- "es en primer lugar un proceso de reproducción natural, similar al que cumplen los organismos vivos en la naturaleza; es un proceso de intercambio de energías, de materias, un proceso en el que una determinada parte de la totalidad de la naturaleza, este ser vivo, se enfrenta al resto, a la totalidad mayor de la naturaleza, para entablar una peculiar relación de acción y reacción" (1).

Entonces, en el caso de todo ser vivo encontramos esta estructura básica de su reproducción natural: "una totalidad parcial natural [...] defiende su forma frente a

reacciones "que resultan favorables para el mantenimiento de ese programa de organización del mundo material que constituye el ser vivo" (2).

Ahora bien, el hombre cumple con un sentido vital al afirmarse como "totalidad parcial natural" viva, cumple un programa biológico concreto. En el cumplimiento de este proceso se diferencia de los demás seres vivos y de los demás animales, se diferencia como un ente propiamente humano. Es útil ver también los razgos que lo asemejan con otras "totalidades parciales" de la naturaleza, especialmente aquellas que presentan un alto grado de complejidad en sus procesos de reproducción natural. El hombre presenta espontáneamente un comportamiento de tipo gregario, através de su organización gregaria, como *corpus* colectivo compuesto, obtiene una transformación de la naturaleza que le es favorable. Es el caso de animales como las abejas o las hormigas, por ejemplo.

Este tipo de géneros animales enfrentan el problema de la sobrevivencia de una manera sumamente compleja, incluso sofisticada; tienen una organización jerarquizada y una especialización en las funciones de los distintos individuos, sobre la naturaleza, es decir, su comportamiento gregario es desarrollado. "El conjunto de relaciones de oposición y complementaridad que conectan entre sí a los distintos miembros del sujeto gregario --y que constituye por lo tanto su identidad como especie animal-- consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad" (3).

De modo que, inclusive en el comportamiento animal más sofisticado, tenemos que el elemento rector de la conducta es de tipo genético instintual. Existe, efectivamente, una división de funciones (por ejemplo, abejas obreras, zánganos, reina) pero esta obedece en todo momento a los requerimientos de la especie, del todo. Es el todo el que determina por completo la actividad de cada uno de los individuos, de cada una de las partes que lo componen; aquí el individuo no tiene incidencia sobre el colectivo, su existencia se limita a la de ser un ejemplar abstracto de una determinada especie --o, más específicamente, de una equis colonia de abejas, etcétera--, una expresión singular de la misma.

En este tipo de comunidades animales gregarias el problema de la sobrevivencia, de la necesidad de afirmar la vida, se resuelve exitosamente

mediante el recurso de anular al individuo como tal en provecho del "sujeto gregario colectivo", no existe aquí individualidad alguna, cada ejemplar de la especie cumple ciega y automáticamente con un programa natural, genético-instintual, aquí solamente el todo tiene vigencia (4).

La diferencia fundamental y única entre el proceso de reproducción animal y el proceso humano de reproducción social consiste, como lo plantea Marx (5), "en que el sujeto que se reproduce en el caso de la reproducción animal es un sujeto cuya gregariedad o 'socialidad' o comunidad está programada de una vez y para siempre, mientras que en el caso del proceso de reproducción social la socialidad del sujeto es una socialidad que el mismo sujeto tiene que producir y reproducir" (6).

De manera que la diferencia entre el comportamiento humano y el comportamiento animal, en cuanto a su reproducción material, consiste en que el hombre moldea su propia socialidad; es él mismo quien dibuja su figura social, la cual no está dada de una vez y para siempre, sino que está siempre en cuestión. Esto es, la capacidad humana de sintetizar su propia socialidad implica que, a cada nuevo ciclo reproductivo (síntesis de dos momentos básicos de interacción con la naturaleza: producción y consumo), la figura social concreta vigente es puesta en duda, así sea simplemente para ser ratificada de manera más o menos idéntica. Es este poner en cuestión la forma de su socialidad lo que le da al hombre su carácter de "animal emancipado". O bien, podemos decir, es lo que le da su status de "animal político"; la definición de su propia socialidad es un espacio de libertad (7) --libertad que es limitada por la relación con la naturaleza exterior, que se presenta escasa, así como por la propia naturaleza interior del hombre que, al ser sometida, genera una serie de problemas que son enfrentados con dificultad-- y el ejercitar esta libertad es el acto político fundante (8).

En el caso del hombre, entonces, "esta acción de un sujeto sobre la naturaleza y recepción del sujeto de la reacción de la naturaleza va a constituirse en algo que, de golpe, no es más que el soporte de otro proceso, este sí específicamente humano, que es el de la producción y reproducción de la propia figura o forma concreta de la socialidad del sujeto [...] el proceso de reproducción social --diríamos, exagerando la terminología-- es primaria y fundamentalmente un proceso de reproducción político, porque lo que se produce y reproduce es la polis, la convivencia, el conjunto de normas, de reglas, de relaciones de convivencia entre los individuos sociales. Al servicio de esta reproducción de la polis se encuentra la reproducción física del

sujeto social" (9). El sujeto social, por tanto, "se plantea a si mismo como el que tiene que autorrealizarse y para ello realiza determinados fines productivos en la producción del objeto práctico (10), produce tales cosas en tal cantidad, las desecha y se inventa nuevas cosas, etcétera, produce transformaciones en la naturaleza al servicio de la producción de si mismo". La diferencia entre naturaleza y sociedad es tajante "porque en la naturaleza la sociedad no está en cuestión, no existe como tal para el animal; el animal no tiene ante si, como materia transformable su propia socialidad, él ejecuta su propia socialidad, no la tiene como objeto".

De manera que tenemos como elemento distintivo del hombre su capacidad de autorrealización, su "capacidad política"; la capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social, ese es el contenido básico de "lo político" o la politicidad fundamental del sujeto social (11). En este sentido, el comportamiento político del sujeto social abarca por igual el momento económico --en el cual se imprime sobre la naturaleza una cierta forma--, que los distintos momentos "espirituales" o "superestructurales", que comprenden las diversas ideologías, así como los órganos del Estado (como ente político "puro"). Es decir, la politicidad del sujeto social es una cualidad suya "omniabarcante" y no un comportamiento "parcial" que se encuentre relegado o reservado para ciertos tiempos y lugares (Agora, Parlamento).

El comportamiento político del sujeto social sería, en este orden de ideas, el principio estructurador fundamental de las colectividades humanas, el punto en el cual se concentra la formación de una determinada identidad cultural, la definición de un modo determinado de comportarse frente a la naturaleza y al interior mismo del corpus social, con sus relaciones internas: "Los hombres tienen historia porque tienen que producir su vida y la tienen que producir de un modo determinado" (12).

1.2. RELACIONES SOCIALES, IDEOLOGIA Y POLITICA (FORMAS DE CONCIENCIA Y PRACTICA SOCIAL).

Los hombres viven agrupados en sociedades dotadas de una forma determinada y es mediante cierta organización interna que enfrentan el problema de la sobrevivencia, están organizados básicamente para arrancar a la naturaleza el sustento cotidiano, y deben de "arrancárselo" debido al carácter escaso con que se les presenta ésta. Entre el hombre y la naturaleza se establece una relación metabólica, condensada en el proceso de trabajo; el trabajo sobre la naturaleza es un acto del que se obtiene un producto, el producto es la garantía de que el sujeto social puede afirmarse como vida, como "totalidad parcial natural". El producto está representando, de este modo, al sujeto social, ya que su consecución implica la reproducción de éste; sólo que de esta manera se está obviando el momento del consumo, que es el que cierra/inicia el ciclo re-productivo. Este curioso comportamiento práctico lo encontramos en todas las sociedades productivistas, recordándonos con su presencia que se vive en la precariedad impuesta por un medio escaso.

Debe resaltarse que la interacción del hombre con la naturaleza es un proceso mediato en el que aquel prefigura, en su mente, las diversas formas que imprime, acto seguido, a ciertas porciones de la naturaleza mediante su trabajo (13); esta es la mediación que le da un carácter específicamente humano a la "relación metabólica" con la naturaleza; y también es, evidentemente, el momento clave en la capacidad política de dotarse de una determinada identidad o figura social. Esta mediación mental o imaginaria tiene su expresión material en el empleo de herramientas, que median materialmente entre la mano actuante del hombre y el objeto/naturaleza, el material natural en proceso de con-formación. La herramienta "libera", relativamente, a la mano del hombre (14).

Llegamos así a un rasgo básico de la naturaleza humana: la conciencia, el ser-conciente; es gracias a la conciencia que el hombre hace de su propia vida objeto (moldeable) (15). Con ello se establece una diferencia clave respecto de la naturaleza animal: "la articulación del entorno dada en las percepciones del animal depende de su necesidad del momento y, en general, de los rasgos momentáneos de

la situación sensorialmente dada, y carece de permanencia objetiva. No existe, pues, para el animal, ningún mundo como objeto, independiente, y tampoco existe el animal mismo como sujeto independiente de su objeto" (16). Por lo tanto, la relación hombre-naturaleza, condensada en el proceso de trabajo (17), unifica las capacidades físicas y las capacidades espirituales; la conciencia, en este sentido, es un fenómeno práctico: "la conciencia es conciencia de algo, tiene una orientación objetiva" (18).

La conciencia aparece, desde un principio, entrelazada con la actividad práctica del hombre, convirtiéndose en un elemento articulador del proceso de autorreproducción. "La conciencia no es más que un momento parcial, determinado por el todo de la vida y la actividad de los hombres sociales, materiales; la conciencia nace de esa actividad, razón por la cual su determinación se puede inferir de la función que desempeña en ella" (19). La conciencia no es, en realidad, "sino la conciencia de la práctica existente" (20).

Pero si bien esta conciencia está normada en primera instancia por la vida material (por "el todo de la vida y la actividad de los hombres sociales") también llega a ser, ella misma, un elemento determinante de la organización social y de la politicidad básica del sujeto social. "La conciencia no es sólo un fenómeno concomitante necesario de todo hacer y de todo proceso social, sino también un momento a la vez constituido y constitutivo de esas actividades y esos procesos. Las formas del cerebro humano --historicamente producidas y heredadas-- a través de las cuales la realidad se hace adecuada o inadecuadamente consciente, a través de las cuales se capta e interpreta la realidad y que, por lo tanto, motivan las acciones, son ellas mismas 'fuerzas materiales', no meros reflejos pasivos de la vida social, sino factores de la reproducción y la transformación de las relaciones y situaciones sociales" (21).

La conciencia, como reflejo ideal del mundo o vida espiritual, se encuentra en permanente interacción o dialéctica con lo que es propiamente la vida material, con el conjunto de relaciones sociales, de "formas de trato" establecidas a partir de los requerimientos de la reproducción social. Y si bien es claro que la vida política de los conglomerados humanos no es autónoma, en principio, del plano económico-material, también es verdad que el comportamiento de los hombres en la historia es mucho más que un reflejo automático de las condiciones económicas, materiales. En realidad el conjunto de representaciones ideales del mundo, al estar

en principio determinado por el tipo de estructura social-material, al ser conciencia práctica del mundo, se ajusta a la propia realidad social y, al "estar ajustado" o ser funcional a la mecánica de esta realidad, va a tener un impacto práctico sobre la propia historia que se está produciendo. Todo esto tiene su importancia, puesto que el comportamiento político del sujeto social se guía, en buena medida, por el tipo de conciencia vigente.

La conciencia misma tiene una existencia material, "se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje [...] El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres" (22). En su practicidad, el lenguaje es un elemento estructurador de primer orden de cada "cosmos cultural" específico; es "el lugar" donde va a quedar cifrada la normatividad o legalidad específica de la vida en sociedad, el lenguaje va a ser la residencia efectiva de un determinado código cultural que va a dar coherencia, forma e identidad a un agrupamiento humano (23). Ahora bien, el núcleo organizador del código cultural, materializado en la lengua, es el discurso mítico. El código cultural tiene como fundamento, como núcleo de coherencia, al mito, ya que posibilita y ordena el funcionamiento de la sociedad frente a lo-otro (la naturaleza, en general lo-natural); gracias al discurso mítico cada código adquiere su concreción, su "coloración" particular (24).

La conciencia existe y se afirma, en el devenir histórico, como conciencia colectiva; aparecen una serie de representaciones ideales de la existencia material que son comunes a quienes pertenecen a cierta colectividad, que surgen de su vida material y permiten el comportamiento práctico frente al mundo y dentro de la misma sociedad (lo que abarca la relación con la naturaleza, el conflicto entre los sexos, etcétera). En un momento dado la conciencia colectiva se cristaliza en una ideología; de hecho la mitología misma es ya una forma primaria de ideología. Pero las ideologías que se van desarrollando llegan más allá, incluso, de las representaciones religiosas, pueden secularizarse y adquirir una discursividad de otro tipo (25).

Lo verdaderamente importante de las ideologías es que, de alguna manera, están delimitando un abanico de opciones o posibilidades de comportarse

prácticamente en el devenir histórico y, si bien es la vida material la que determina la totalidad, la vida espiritual también influye y orienta el transcurso de la historia (26). "Sería totalmente erróneo [...] pensar el nexo entre realidad histórica y espíritu sujeto al tiempo como una relación que se efectúa por medio de un simple 'reflejo', según lo entiende una reiterada interpretación de la dialéctica. Antes bien, cuando repara lo suficiente en la totalidad en cuyo espacio se mueve, el pensamiento se concibe como momento de la actividad o autorrealización del sujeto histórico (sociedad, nación, clase, etc.), a despecho de toda la multiplicidad y contingencia que le son necesariamente inherentes" (27). Es decir, el pensamiento participa del proceso histórico poniendo en marcha "el proceso del ser mismo porque posibilita continuas decisiones en cuanto condición del actuar" (28). Así queda ya más claro cómo las representaciones ideales del mundo (el "pensamiento") tienen una incidencia efectiva en el comportamiento político (29).

* * * * *

1.3. EL PROBLEMA DEL SACRIFICIO.

La politicidad fundamental de las colectividades humanas, como veíamos, es la capacidad de elegir una forma de socialidad concreta. Esta característica básica de lo social entraña, ya de suyo, un sacrificio originario y fundante: elegir una figura concreta de existencia social-material implica forzosamente dejar de lado las otras figuras posibles; es decir que el simple acto de elegir una forma es, a la vez, el sacrificio de todo un conjunto de posibilidades. En este sentido elegir es sacrificar (30).

Debemos de tener en cuenta que el hombre hace su historia partiendo de un hecho básico: su relación con la naturaleza, una relación que no se limita a aquella entablada con la naturaleza exterior (planteada en términos geográficos, espaciales) sino que abarca igualmente a la propia naturaleza del hombre, su naturaleza interior (todo el conjunto de pulsiones e instintos). Es precisamente en la tensión entre lo social y lo natural --en este doble sentido-- donde se van a dar las elecciones propias de la politicidad básica del sujeto social. Las distintas formas de civilización humana --Occidente de una manera peculiar, por cierto-- han logrado su emancipación de la naturaleza mediante la socialización represiva de ésta; encontramos siempre el intento de poner un orden humano en la naturaleza, pero la naturaleza reprimida retorna inexorablemente para "cobrar venganza" (31) --Sigmund Freud planteaba ya el retorno de lo reprimido (32)--. En los mitos más antiguos sobre los "héroes fundadores" de la civilización occidental se nos refieren las dimensiones trágicas que alcanza el conflicto no resuelto del hombre con la naturaleza, conflicto que es renovado una y otra vez (33); precisamente del afán de socializar la naturaleza, y de atemperar sus furias, es de donde provienen los cultos sacrificiales que perviven hasta hoy día bajo formas secularizadas (34).

De esta manera "la sociedad se construye sacrificando la naturaleza 'de afuera', la naturaleza que está en el territorio --eligiendo ciertas plantas y eliminando otras, por ejemplo, fomentando la cría de ciertos animales y exterminando otras especies, inventándose animales y plantas ad hoc, etcétera--; pero se construye también sacrificando la naturaleza 'de adentro', la de su propio cuerpo --el cuerpo comunitario y el cuerpo individual-- que es sometido a un disciplinamiento estricto en el cual ciertas funciones y ciertas pulsiones son desarrolladas, ciertas otras son permutadas y ciertas otras reprimidas o incluso 'cauterizadas' [...] y es en cada caso la economía concreta de estos sacrificios la que da identidad a una sociedad y a una época" (35).

El sacrificio de la naturaleza interna del hombre y de la naturaleza exterior los encontramos desde el comienzo mismo de las distintas sociedades, de ello tenemos prueba en las frecuentes referencias a este sacrificio fundante en los mitos de las distintas sociedades --considerando que los mitos son una condensación de muchas experiencias históricas-- (36). El sacrificio originario de la naturaleza interna del hombre es, en un sentido, el sacrificio de la femineidad (el sacrificio del sexo femenino o de lo femenino, tanto en la mujer como en el hombre mismo, es decir a

nivel social): "sobre esta represión se edifica toda la cultura que se halla en el enfrentamiento con la naturaleza, como también en definitiva todos los productos culturales se deben a esa represión" (37); este sacrificio se conecta y entrelaza con el de la naturaleza exterior (su dominio represivo) para finalmente identificarse en una forma de sacrificio doble, de la naturaleza interior y la exterior --es precisamente por ello que a la naturaleza exterior se la identifica con la figura femenina.

El sacrificio es un elemento central en las distintas formaciones sociales que encontramos en la historia, en cada una de ellas está presente, con sus particularidades en cada caso. El sacrificio, como elemento estructurador de la socialidad, es el fundamento de la cohesión social, esto es claro en el culto: mediante la participación en los ritos culturales el individuo logra su reconocimiento como integrante de la comunidad (38). Con el "progreso" histórico, las formas sacrificiales van siendo secularizadas, sin que por eso cambie su función social. "Hasta ahora toda forma de sociedad humana se basa en el sacrificio, concretamente en la renuncia a lo pulsional, y [...] las formas primarias de organización económica se deben a esa renuncia" (39). De igual manera, el hombre ha vivido hasta ahora en sociedades marcadas por la escasez, por lo que habría que preguntarse en qué medida ésta última determina el carácter sacrificial de las sociedades humanas y si superando la escasez se supera el sacrificio; o si, por el contrario, éste lograría dominar incluso a sociedades liberadas de la escasez (si acaso esto último se vuelve un día posible).

NOTAS AL CAPITULO 1.

(1). Bolívar Echeverría, "Esbozo de una teoría marxista de la cultura", conferencia inédita. Respecto de cómo se originan y desarrollan los procesos de reproducción material-natural en base al principio de "totalización", véase Jean-Paul Sartre, Crítica de la razón dialéctica. Tomo I Teoría de los conjuntos prácticos, Libro 1 De la "praxis" individual a lo práctico inerte, A: De la "praxis" individual como totalización.

(2). Bolívar Echeverría, op. cit.

(3). Bolívar Echeverría, La "forma natural" de la reproducción social, en Cuadernos políticos, núm.41, México, 1984.

(4). El ejemplar gregario cumple su "programa" sin entablar una relación real de interioridad, con los otros ejemplares o individuos (lo cual no implica que no exista un sistema de comunicación y coordinación por medio de señales). Es simplemente una "mónada", ajena a las otras y perfectamente reemplazable.

(5). Karl Marx, El Capital Tomo I, cap.5.

(6). Bolívar Echeverría, "Esbozo de una teoría marxista de la cultura".

(7). "L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à se faire, au lieu d'être... pour la réalité-humaine, être c'est se choisir: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir ou accepter. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être." Jean-Paul Sartre, L'être et le néant, ed. Gallimard, Paris, 1943, p.516.

(8). Aquí debemos añadir lo siguiente: el proceso de reproducción social como producción/consumo de objetos comprende también una dimensión semiótica; es en esa dimensión semiótica donde se juega una identidad social concreta, un "cosmos cultural" (en un sentido antropológico). Es decir, producir un objeto para satisfacer la necesidad de sentarse implica producir un objeto que "pide" que se lo use de una determinada manera, no es lo mismo sentarse a comer en sillas de tipo occidental que en banquetes de tipo japonés, etc. Lo mismo podemos decir de los distintos valores de uso, todos "piden" ser usados de una cierta manera, exigen un cierto comportamiento que resulta en un todo coherente o un "cosmos cultural".

(9). Bolívar Echeverría, "Esbozo..."

(10). Aquí "objeto práctico" hace referencia a la mediación del proceso de producción/consumo. Al actuar sobre la naturaleza, sobre una cierta porción de esta, se le imprime al objeto producido una intencionalidad que, al ser consumido, cumple su cometido de formar una cierta identidad, de allí su practicidad "social-natural". Véase Karl Marx, El Capital, tomo I, capítulo 5, y Bolívar Echeverría, La "forma natural" de la reproducción social.

(11). Bolívar Echeverría, El discurso crítico de Marx, p.209.

(12). Friedrich Engels y Karl Marx, La ideología alemana (citado en György Markus, Marxismo y "antropología", p.24)

(13). Karl Marx, El Capital, tomo I, capítulo 5.

(14). Véase, al respecto, Friedrich Engels, El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre.

(15). Karl Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844. Aquí debemos añadir que es en este momento que el hombre experimenta su separación del mundo natural, y la experimenta como un destino trágico (en la mitología judeo-cristiana el hombre ha sido expulsado del Eden), como la aparición de una barrera que se interpone entre la legalidad natural y su propia legalidad. Véase la peculiar reflexión de Walter Benjamin donde se relaciona el problema del lenguaje humano, de su desarrollo, con la pérdida originaria del Paraíso. Walter Benjamin, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres".

(16). György Markus, Marxismo y "antropología", p.48.

(17). Condensada en el proceso de trabajo en el sentido en que por este último se entiende proceso de reproducción social en tanto que momento productivo.

(18). György Markus, op. cit., p.50.

(19). Ibid., p.51. Al respecto podemos leer en Friedrich Engels y Karl Marx, La ideología alemana: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das Bewusstsein] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das bewusste Sein] y el ser de los hombres es su proceso de vida real". Obras Escogidas, tomo I, p.21.

(20). Friedrich Engels y Karl Marx, La ideología alemana (citado en György Markus, op. cit., p.51). "[...] Los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia". La ideología alemana, capítulo 1, en Obras Escogidas, tomo I, p.21.

(21). György Markus, op. cit., p.52.

(22). Friedrich Engels y Karl Marx, La ideología alemana, capítulo 1, en Obras Escogidas, Tomo I, pp.28-29. Enseguida se encuentra una frase tachada en el manuscrito original, dice: "Mi actitud hacia mi medio ambiente es mi conciencia".

(23). Véase el concepto de "nación natural" de Bolívar Echeverría en El discurso crítico de Marx. Véase también el texto de Anton Pannekoek Lucha de clase y nación, en La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial.

(24). En el conjunto de mitos que conforman el discurso mítico se encuentran simbolizadas todas las claves que regulan la relación con la naturaleza, por eso cada lengua ofrece un "universo" propio, coherente y cerrado.

(25). La filosofía, por ejemplo. El discurso filosófico es, propiamente, el discurso crítico del discurso mítico; es el momento en que la lengua puede desdoblarse su interpretación de lo real en una vertiente discursiva mítica (discursividad originaria) y otra crítica respecto del propio discurso mítico (discursividad secundaria).

(26). Debemos enfatizar que la ideología es producto de una cierta realidad material y que, en un momento determinado, puede ser rebasada por la misma realidad material y perder así su pertinencia, su vigencia histórica.

(27). Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, p.15.

(28). Idem. Podemos decir que el pensamiento o la ideología de una época determinada guarda una cierta sintonía con esas condiciones sociales, por eso puede ser condición del actuar.

(29). Tenemos, por ejemplo, el caso de la Revolución Francesa, que fue influenciada por el pensamiento de la ilustración, si bien lo determinante fue la caducidad histórica del ancien régime en el contexto de la nueva realidad histórica.

(30). "La idea del sacrificio como fundamento de toda forma social es una variación de la tesis spinoziana de que toda forma social es una negación; negación, es decir sacrificio: un sacrificio de la satisfacción de determinadas pulsiones, fundamentalmente de orden sexual,

que es el que da la substancia a las formas sociales, la contradicción que les vitaliza". Bolívar Echeverría, en Avances de investigación. 1 Conversaciones con Horst Kurnitzky. Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América", 1992.

(31). La tensa relación entre el hombre y la naturaleza, donde el primero intenta una y otra vez instaurar su dominio "ordenador" mediante el sometimiento de ésta, solamente para que la naturaleza retorne siempre para recordar su vigencia, es uno de los temas centrales de Horst Kurnitzky en su libro Edipo, un héroe del mundo occidental.

(32). Cfr. Sigmund Freud, Análisis de la fobia de un niño de cinco años (El pequeño Hans).

(33). Véase, al respecto, Edipo, un héroe del mundo occidental, de Horst Kurnitzky.

(34). Es lo que sucede actualmente con los "eventos": "Los espectáculos de diversión armonizan al sujeto aparentemente con una catástrofe amenazante, en la medida en que se alucina que ha sido superada. Bajo etiquetas de moda, se restituye la fascinación por el sacrificio del Nacionalsocialismo, que por un tiempo había sido tabú. La apología del sacrificio de Heidegger regresa elaborada y explicada a través de los filósofos franceses al país de origen. 'El sacrificio habita la esencia del acontecimiento' ('Das Opfer ist heimisch in Wesen des Ereignisses') formula Heidegger todavía en 1949, con la mirada fascinada a la visión y praxis apocalíptica del nacionalsocialismo. Aparentemente liberada del terror de la máquina de exterminio, esta filosofía del acontecimiento (Ereignisphilosophie) festeja su resurrección disfrazada de postmodernismo, planteando la disolución total del sujeto en el show de consumo, organizada por la economía de mercado y asesorada por el know how del human engineering de las ciencias sociales positivistas". Horst Kurnitzky, Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada, conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 3 de diciembre 1991. Del mismo autor tenemos también este planteamiento: "La gente que practica el autosacrificio tiene su ideal en los pop-stars actuales. Un pop-star es la figura adecuada del autosacrificio en la actualidad pues tiene todos los elementos de un Santo --o de una Santa, si se quiere--. No hay ninguna posibilidad de acceder al 'mundo celeste' de la fama y la abundancia sin el sacrificio de la propia vida. Esto es igualmente válido para todo el que quiere 'triunfar' en el capitalismo. El camino es el autosacrificio y ello se muestra incluso en la destrucción de lo festivo; en la fiesta de Navidad, la anti-fiesta por excelencia, la exageración del consumo sacrifica toda posibilidad de disfrute real." Horst Kurnitzky, en Avances de investigación. 1 Conversaciones con Horst Kurnitzky. Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco".

(35). Bolívar Echeverría, en Avances de investigación. 1 Conversaciones con Horst Kurnitzky. Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco". Las pulsiones libidinales o eróticas son sacrificadas en aras de establecer una cierta cohesión social, y el desarrollo civilizatorio se consigue primordialmente en base a este sacrificio. Estas pulsiones son reestablecidas en forma de "sublimaciones" sustitutivas; al respecto consúltese el texto

clásico de Sigmund Freud El malestar en la cultura. En otra de sus obras, Tótem y tabú (1912), Freud interpretaba datos antropológicos acerca de las prácticas arcaicas de prohibición -sacrificio de la pulsión- bajo la luz de las revelaciones del psicoanálisis; dice allí: "El que la violación de un tabú pueda ser rescatada, en algunos casos, por una expiación o penitencia que significa la renunciación a un bien o a una libertad, nos da la prueba de que la obediencia a la prescripción tabú era en sí misma una renunciación a algo que hubieramos deseado con gusto. La inobservancia de una renunciación es expiada por una renunciación distinta." pp.50-51. Y también: "El tabú es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir al hombre en tentación; se comporta como un contagio porque el ejemplo es siempre contagioso y porque el deseo prohibido se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos. La expiación de la violación de un tabú, por un renunciamiento, prueba que es un renunciamiento lo que constituye la base del tabú." p.51.

(36). Consúltese al respecto el libro de Horst Kurnitzky La estructura libidinal del dinero, capítulo 4 "Los fundamentos de la síntesis social". Allí leemos que los mitos son la "manifestación colectiva de la experiencia de los pueblos", p.83.

(37). *Ibid.*, p.82; y p.87: "No sólo las personas sino toda su cultura se debe a esta potencia femenina reprimida".

(38). El ámbito de la religión y la magia constituye la mediación entre lo humano (lo social) y lo natural sacrificado; es el elemento armonizador de la fuerte tensión generada por el sacrificio.

(39). Horst Kurnitzky, La estructura libidinal del dinero, p.193.

CAPITULO 2. SURGIMIENTO Y CONSOLIDACION DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN EUROPA.

*No habrá una sola cosa que no sea
una nube. Lo son las catedrales
de vasta piedra y bíblicas cristales
que el tiempo allanará. Lo es la Odisea,
que cambia como el mar. Algo hay distinto
cada vez que la abrimos. El reflejo
de tu cara va es otro en el espejo
y el día es un dudoso laberinto.
Somos los que se van. La numerosa
nube que se deshace en el poniente
es nuestra imagen. Incesantemente
la rosa se convierte en otra rosa.
Eres nube, eres mar, eres olvido.
Eres también aquello que has perdido.*

J.L. BORGES

2.1. SOBRE EL SURGIMIENTO Y DESARROLLO DE LA ECONOMIA MERCANTIL MODERNA (LO MERCANTIL SIMPLE Y LO MERCANTIL CAPITALISTA).

Se ha teorizado mucho sobre la modernidad, sobre el mundo moderno, por lo que aquí no se busca hacer descripciones exhaustivas sino simplemente delinear algunos rasgos básicos de la vida moderna. Señalemos en primer lugar que el aspecto más central de la vida moderna es la economía que le es propia, la economía capitalista o el modo capitalista de producción y distribución de la riqueza social (1); su unidad más simple, su parte más elemental y más característica a la vez, es la mercancía. El rasgo fundamental del modo capitalista de producción es su noción práctica de riqueza: la riqueza aparece "como un inmenso cúmulo de mercancías" (2). En este sentido la modernidad

emerge históricamente sobre un fundamento económico de tipo mercantil, donde la riqueza social aparece bajo la forma de mercancías en porciones cada vez más amplias siguiendo la tendencia de abarcar la totalidad de dicha riqueza(3).

La mercancía, según nos la describe Marx, es un objeto que posee cualidades naturales, conforme a su propia materialidad, y posee cualidades "sobrenaturales", producto del extrañamiento de los productores respecto de sus propios productos. Se trata de un objeto "físicamente metafísico" cuyas propiedades "sobrenaturales" no son otras que el mediar las relaciones sociales entre los productores (4).

Es en Europa donde surge la modernidad y la economía que le es propia. En la época histórica que la precede, en la Edad Media, los hombres norman sus actos políticos de acuerdo a una representación del mundo muy mística, que es la que ocupa sus cabezas. La civilización cristiana europea es la matriz de la que va a emerger, en su momento, la modernidad --su marca de nacimiento, pues, es ser occidental-- (5). Es en el propio Medievo europeo que el discurso mítico queda preparado para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad (6).

La economía moderna se comienza a gestar conforme se consolidan los intercambios mercantiles y (tendencialmente) toda la riqueza social queda subsumida bajo la forma-mercancía. Sólo que el proceso de mercantificación de todos los valores de uso solamente es llevado a buen término toda vez que el propio ser humano es reducido a la condición de objeto mercantil o "mercancía fuerza de trabajo" (7). Y aquí la paradoja: la "tabla de valores" o equivalencias de una economía mercantil-simple (es decir, su propia condición de existencia) se vuelve factible únicamente en el momento en que entra en escena su propia negación; la mercancía fuerza de trabajo presupone a su comprador, el capitalista (así como la existencia de este presupone a aquella) y de esta manera presupone una relación social (trabajo asalariado-capital) que aparece como la relación privada del valor consigo mismo (D-M-D') y que es la mismísima negación de las leyes de equivalencia.

El comportamiento capitalista encaminado a la obtención de ganancias o plusvalor, y su acumulación al infinito, está ya cifrado en la fórmula circulatoria de la riqueza capitalista, D-M-D'; en esta "relación privada del valor

consigo mismo" el punto de partida y el punto de llegada es la riqueza abstracta. Nuevamente, como en la propia mercancía, la forma natural (de la riqueza social) queda subsumida en la forma valor (abstracta). La consecuencia directa de esto es la aparición de un nuevo productivismo (8) plenamente moderno: producir por producir o la producción por la producción misma. Este comportamiento capitalista va a extenderse por todos los ámbitos de la vida social, normando no solamente la producción sino invadiendo y reglamentando las esferas de la circulación y del consumo de la riqueza, en un proceso que se extiende incluso hasta el establecimiento de ciertas pautas para las relaciones y comportamientos políticos, los tipos de ideología dominantes e inclusive la propia vida psíquica de los individuos.

La valorización del valor rompe con las leyes del intercambio de equivalentes. En otras palabras, lo mercantil-capitalista violenta la estructura y las leyes de lo mercantil-simple (rompiendo también la utopía del "libre mercado"). Y va más allá todavía: se apodera de la estructura mercantil-simple sólo que vaciándola de contenido (el principio de equi-valencia), sometiéndola y refuncionalizándola como mera "fachada" de la compleja estructura del valor autovalorizándose; toma la pura forma y le vacía los contenidos. Lo mercantil-simple queda así esencialmente trastocado, reducido a mera apariencia (9) que encubre relaciones sociales bastante menos encomiables que la "libertad, igualdad, fraternidad" (10).

2.2. SOBRE LA HISTORIA DE LA MODERNA SOCIEDAD BURGUESA Y SUS PUNTOS DE RUPTURA CON EL VIEJO ORDEN. (HISTORIA ECONOMICA Y SOCIAL).

La modernidad, como ya se indicó, nace en Europa de las entrañas del mundo feudal, de la civilización cristiana medieval. En el orden social del Medioevo la cohesión social se da mediante relaciones personales de dependencia: el siervo está al servicio de un señor y está atado a un punto geográfico determinado; el señor, a su vez, tiene la obligación de cuidar su territorio y sus siervos. La jerarquía social es rígida y personalizada por completo.

La disolución de este orden feudal y la aparición de la moderna sociedad burguesa es un proceso largo y complejo. Es un proceso que cruza los aspectos más variados de la vida social; la cultura política cumple un papel destacado en el conjunto de transformaciones sociales que van moldeando la modernidad (el mundo moderno). Lo decisivo, sin embargo, va a ser lo económico, es decir el modo en que se produce y distribuye la riqueza social.

En el mundo moderno la cohesión social no se da más por relaciones personales, los individuos se emancipan de estas pero sólo para caer en una nueva dependencia, una dependencia impersonal, una dependencia "de las cosas" o económica. Las relaciones sociales entre los hombres se hacen abstractas; en la sociedad moderna todos los hombres son iguales ante la ley, es por ello que la división de la sociedad en clases sólo puede hacerse efectiva mediante un complejo mecanismo de mistificaciones. De hecho la igualdad postulada jurídicamente, para existir realmente, presupondría en primer lugar la no existencia de monopolios mientras que el fundamento de la moderna economía mercantil-capitalista es, justamente, el monopolio de una clase sobre los medios de producción. De cualquier manera, la moderna explotación del trabajo asalariado solamente es posible mediante la "complicidad" del explotado; por eso es tan importante establecer una producción masiva de formas ideológicas y mensajes disuasivos sobre la justeza de las relaciones entre el universo de propietarios privados. Al mantener la ilusión del mercado como lugar de justicia --la idea de la "mano invisible"--, por su propio funcionamiento "natural", se conquista la "complicidad" del explotado con el

hecho mismo de su propia explotación, con la valorización del valor.

En el Medievo los hombres tenían la certeza de la bondad del mundo justo como era, con su estructura feudal. Su certeza provenía de la *fé*, de vivir conforme a un código cultural directa y esencialmente establecido a partir del discurso mítico: la causa de todas las cosas y de todos los fenómenos se hallaba en la Providencia (11). En cambio en el mundo moderno la justificación de las cosas y las situaciones es atribuida al *azar* (12), la idea es que el azar es el que rige todas las relaciones de causalidad, lo cual debe atribuirse, al menos en parte, al hecho de que dentro de la economía mercantil el azar, efectivamente, constituye la vivencia cotidiana de los participantes en el mercado, en la medida en que la producción y el consumo no están directamente vinculados.

Uno de los puntos de ruptura más importantes de la modernidad con la sociedad medieval lo encontramos en la forma en que el hombre se relaciona con la naturaleza. El sometimiento del hombre medieval a las potencias sobrehumanas, a la Providencia,

"debió reforzarse a causa de la dependencia directa e ineluctable en que la primitiva sociedad medieval, esencialmente agraria, se hallaba respecto de la naturaleza exterior, no gobernable por la voluntad humana, y que por eso aparecía como independiente en modo incomprensible y regida por fuerzas metafísicas. Por consiguiente, la vida anímica del hombre que vivía dentro de relaciones agrarias primitivas se encontraba gravosamente influida, en todo sentido, por la idea de la efectividad de fuerzas y leyes naturales 'secretas'." (13)

En cambio en la sociedad moderna la naturaleza se vuelve un territorio conquistado por el hombre:

"El concepto de *fysis* de los griegos se ha modificado y convertido en el concepto de *natura*. En él encontramos una definición muy enfática, que da continuidad a la tradición judeo-cristiana en la época moderna, de lo otro (14) ya concebido bajo la forma --como dice Heidegger-- de 'reservorio', 'patrimonio' o conjunto de recursos destinados al provecho de lo humano. De una manera u otra la naturaleza estaría allí para que el hombre se afirme como "amo y señor" de ella. Esta afirmación bíblica --que retoma Descartes-- es tal vez la afirmación más contundente y clara de la relación moderna del hombre con la naturaleza. Si la naturaleza está allí, lo está para el hombre: esta sería la pretensión del humanismo ontológico moderno. Lo fundamental, el principio de toda realidad,

sería lo humano; lo otro, ya convertido en Naturaleza, sería aquello que emana de la esencia de lo humano."(15).

Ahora bien, la "colonización" de la naturaleza, propia del proceso de modernización (16), se desarrolla junto con el tránsito de una situación en la cual lo rural tiene preminencia sobre lo urbano a otra en donde la relación se ha invertido y es lo urbano el elemento que predomina (17).

Esta transformación radical de la relación del hombre con la naturaleza pasa por varias etapas y es, además, un punto medular de "lo moderno" en formación, un punto en el cual confluyen diversos fenómenos muy propios de la modernidad. Uno de estos fenómenos es el humanismo --el "humanismo ontológico moderno", como lo define Bolívar Echeverría--, que se presenta como "supresión o expulsión permanente del caos y eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica" (18); es decir que la mediación o "medio instrumental" mediante el cual el hombre se conecta con lo no-humano, con lo otro, con la naturaleza --siguiendo la necesidad de establecer un "orden cósmico"-- deja de ser de carácter divino-numinoso y adopta un carácter "racional", es decir, es "el triunfo de la versión instrumentalista, matemático-cuantitativa, de la razón humana"(19).

El urbanismo es otro de los fenómenos característicos de la modernidad, estrechamente relacionado con el humanismo moderno. La contraposición entre lo rural y lo urbano pasa por distintas etapas en el proceso de modernización: no es lo mismo la ciudad burguesa (la que aparece en el siglo XVI) que la Gran Ciudad capitalista de los siglos XIX y XX, pero tienen en común el ser espacios modernos autónomos, emancipados de la naturaleza y, más aún, antes que ejercen un dominio sobre la naturaleza circundante.

La ciudad burguesa se genera a partir de la modalidad occidental del binomio urbano-rural, es decir, se genera a partir de la contraposición aldea-campesina (20). Aquí la comunidad se plasma en el espacio arquitectónico. La aldea es un ente urbano que depende de la vida del campo, se enciende y se apaga al capricho del campo, es el tiempo natural (el tiempo de la naturaleza) el que determina el calendario humano: el tiempo político, el tiempo religioso, el tiempo

festivo, el tiempo de la circulación de la riqueza social, etcétera. Con la ciudad burguesa se rompe el dominio del tiempo natural y las funciones que llevaba a cabo la aldea se vuelven permanentes (lo político, lo religioso, la circulación, etc.) La relación se invierte y ahora es la vida de campo la que queda sujeta a la vida de la ciudad mercantil, la ciudad burguesa. La circulación de mercancías deja de estar sujeta al calendario de las Ferias (establecido en base al calendario natural) y se vuelve permanente, aparece el crédito y con él la especulación (se comercia con productos imaginarios, que aún no han sido producidos). Funciones presentes ya en la proto-ciudad que es la aldea, se afinan y toman un carácter más sólido en la ciudad burguesa, el campo queda reducido a ser un mero momento de la vida citadina.

* * * * *

Lo que encontramos como *el hecho moderno* esencial, en tanto que la modernidad se yergue sobre una economía capitalista, es la valorización del valor. Este hecho se estableció inicialmente en las ciudades del Mediterráneo, en la época en que el Medioevo declinaba y aparecían espacios urbanos autónomos (las ciudades modernas). Entre las principales causas del surgimiento de estas ciudades, donde se esboza por primera vez la modernidad --si bien en forma embrionaria--, encontramos "un determinado nivel desarrollo de la división del trabajo entre la producción agraria y la producción industrial y las relaciones de intercambio que este nivel engendra" (21) así como la apertura de las vías mercantiles con el Oriente. Ya en el siglo XII Venecia asciende al rango de potencia mundial y la comunicación entre el continente europeo y los países extraeuropeos se vuelve estable y segura.

Muy pronto las ciudades se convirtieron en un polo de atracción a donde huían numerosos artesanos y campesinos sujetos a la servidumbre. El gran atractivo de la ciudad era el "estar más allá" de las relaciones feudales

prevalecientes, el gozar de cierta autarquía respecto de los poderes feudales, que se mantenían intactos en el inmenso espacio de lo rural. En las ciudades del Renacimiento se comienzan a dar fenómenos políticos muy interesantes, su autonomía fue posible gracias a la alianza entre el Príncipe --distanciado de la nobleza-- y un conglomerado de artesanos, comerciantes y campesinos fugitivos; la ciudad emergía así como el espacio de la libertad.

Las ciudades se convierten, con el tiempo, en sitios donde se concentra la producción artesanal y se desarrolla la productividad del trabajo (artesanal); con ello comienza otro proceso: la diversificación de las necesidades de consumo.

En los comienzos de las ciudades modernas hay una efervescencia política revolucionaria; los artesanos, agrupados en gremios, tienen un poder considerable y mantienen un orden democrático en las ciudades, una especie de "poder popular" propio de la época y sumamente avanzado. El grupo poderoso en las ciudades eran los comerciantes, que constituían un estrato privilegiado; entablaron una sorda lucha por el poder con el artesanado y le ganaron, finalmente, la partida. En ese momento los comerciantes, vencedores, establecen un monopolio de poder bajo la forma de una "democracia aparente". El estrato privilegiado de los comerciantes se constituye en un auténtico patriciado urbano, por encima del pueblo y con aspiraciones aristocráticas.

El triunfo del patriciado urbano fue posible ya que era un grupo con un verdadero proyecto político, con toda una idea de la sociedad muy propia de esa época histórica del capitalismo comercial. El nivel de desarrollo de la producción y la circulación mercantiles era un elemento clave en la determinación de la pertinencia histórica del dominio político de cierto grupo social.

La disolución del mundo feudal, sus relaciones sociales y su concepción cristiana del mundo, es un proceso largo, lento y complejo. A lo largo de dicho proceso va emergiendo el mundo moderno, con sus relaciones sociales y su propia visión del mundo; la modernidad emergente se caracteriza precisamente por ser un proceso de modernización permanente (22), un proceso largo que abarca la disolución del mundo feudal y se continúa en el tiempo aún después. La modernidad aparece al principio como mero esbozo, más tarde se consolida bajo una cierta forma y después adopta otras formas mientras sus figuras

iniciales van quedando obsoletas. Igualmente en el plano de la política, se suceden distintos momentos, distintas correlaciones de fuerzas, formas de organización y gestión del Estado, etcétera.

En el Renacimiento, en la alborada de la modernidad, se dá una verdadera revolución en el modo de vida de la sociedad europea con la consolidación de las ciudades; estas comienzan a radiar su modernidad hacia el campo y a transformar los parámetros de socialidad; la riqueza abstracta --el valor-- comienza a prevalecer sobre la riqueza concreta --los valores de uso-- de manera que el dinero (esa "prenda social", corporización del valor en cuanto tal) comienza a corroer todo el orden feudal, abriendo miles de fisuras y grietas en este, preparando su colapso. La riqueza abstracta, el valor, es uno de los componentes centrales de la modernidad --acaso el más importante--, con ella aparece la posibilidad de acumular riqueza en forma ilimitada (justamente por su carácter abstracto), de hecho inaugura el "hambre ilimitada" de "riqueza abstracta" propia de las sociedades modernas.

Ahora bien, en la época del Renacimiento la forma del dominio político del patriciado mercantil fue la oligarquía, bajo esta forma eran unos pocos los que tomaban las decisiones que afectaban a la ciudad, dándoles luego una "apariencia de popularidad" convocando a asambleas que simplemente convalidaban las decisiones ya tomadas. Esta figura política constituía una involución respecto de la democracia popular de los pequeños artesanos, en la que los representantes del pueblo ejercían una vigilancia estricta sobre la administración de la ciudad y prevalecía la custodia de los derechos populares, la vigilancia de las asociaciones gremiales sobre el Estado, etcétera. El triunfo del patriciado mercantil en la disputa por el poder político en las ciudades fue resultado de la conjunción de varios factores: la posición económica privilegiada de este grupo social y el consiguiente acceso a la cultura derivado de la misma; el ejercicio de la práctica social del comercio, que permitía tener una visión de las "cosas grandes" (y no ver solamente las "cosas pequeñas", como el artesanado) así como las deficiencias propias del artesanado: su organización gremial (con todas sus limitaciones e inercias conservadoras "premodernas") y la ausencia de una posición alternativa frente al problema de la propiedad (su posición era esencialmente la misma de los comerciantes); posición que, por lo demás, no podía ser distinta dado el grado de desarrollo económico y social prevaleciente.

La clase que lleva la dirección de la sociedad en el Renacimiento, la clase de los comerciantes (el "patriciado mercantil"), tiene rasgos peculiares que permiten cierta comprensión de su papel histórico. Por un lado tienen las condiciones materiales y la suficiente visión --son los primeros "hombres de mundo"-- para encabezar a las fuerzas anti-feudales, además son los portadores o introductores de la nueva relación social: el valor (en su forma universal: el dinero). Por otro lado, el carácter mismo de su actividad los vincula a la nobleza y sus hábitos de vida: los clientes de los comerciantes son principalmente los nobles que buscan satisfacer su pasión por los placeres mundanos, por los valores de uso, por el consumo (debe tenerse en cuenta que la noción de la riqueza de los nobles es la de la riqueza concreta, de la que buscan rodearse para el disfrute). El comerciante no encuentra nada reprochable en semejante conducta y la imita; el hecho de que su actividad tenga que ver con la circulación de la riqueza y no con su producción lo lleva a un comportamiento hedonista, y políticamente los comerciantes actúan de modo similar: muestran una gran proclividad al compromiso con el "stablishment" feudal; mientras el patriciado mercantil mande dentro de las murallas de la ciudad puede permitir sin objeciones que las fuerzas feudales dispongan del resto del territorio (23).

Este comportamiento político nos muestra las limitaciones históricas de la clase de los comerciantes: las relaciones sociales modernas solo podían consolidarse toda vez que abarcaran el espacio rural, además del espacio urbano. La historia de la moderna sociedad burguesa tendría que pasar por toda una serie de vicisitudes políticas que rebasaran finalmente la tendencia de los comerciantes al compromiso con lo viejo (24).

* * * *

La Historia se desarrolla de modo paradójico, por ello se vuelve difícil el hacer una interpretación de su movimiento que vaya más allá de la mera descripción

de fenómenos más bien aparentes y que llegue hasta la dinámica profunda de las tendencias de "larga duración". La época del Renacimiento presenta paradojas peculiares al análisis histórico, en parte por tratarse de un periodo de transición y, por lo mismo, lleno de ambigüedad. La clase social que juega el papel más radical en este primer periodo de la vida urbana es la pequeña burguesía artesanal, ligada a la producción y bajo la constante amenaza de quedar desposeída por completo del poder político por la alta burguesía; este sector, auténticamente popular, entabla una alianza con el príncipe (éste distanciado de la nobleza) y busca otorgarle un poder absoluto; he aquí una de esas paradojas con que la historia se desarrolla.

Si se observa el fenómeno desde la perspectiva del príncipe --que toma distancia de la nobleza feudal y se une a las fuerzas antif feudales urbanas-- puede ser explicado como "un acto visionario" de ciertos príncipes precursores de la modernidad. Pero si tratamos de explicar cómo el sector antif feudal más radical se vuelve de repente absolutista y suspira auténticamente por el poder absoluto del príncipe, entonces hallar una explicación se vuelve una tarea complicada. Leo Kofler (25) explica este fenómeno recurriendo a su original concepto de absolutismo progresista --que él distingue de un absolutismo reaccionario posterior--. Progreso y revolución --señala Kofler-- no son lo mismo y a veces hasta aparecen contrapuestos; en el periodo que nos ocupa las condiciones materiales para una verdadera revolución burguesa aún están lejanas, pero sin duda todo avance del orden burgués se corresponde con un retroceso del orden feudal y es allí donde se revela el carácter progresista de un absolutismo que está allí para garantizar y promover el orden burgués y combatir a la nobleza feudal.

En realidad, entre el príncipe y la pequeña burguesía no había nada en común aparte del enfrentamiento con la nobleza feudal, pero entre éste y la alta burguesía (26) sí había una comunidad de intereses. "En definitiva, y a pesar de todos los interludios, la burguesía mercantil y su exponente político oficial, el absolutismo, se afirman como las fuerzas decisivas, no obstante las diferencias nacionales que puedan revestir en sus formas. El absolutismo consideró peligroso cualquier ataque al orden burgués [...] Sus compromisos con la burguesía pusieron al absolutismo de esa época al servicio del capital que se acumulaba" (27). En el periodo de transición de la sociedad feudal a la burguesa "solo se obtiene el patrón para juzgar si ciertas clases y sus exponentes son o

no progresistas si en todo momento se considera la relación con el feudalismo. Y justamente en este sentido el absolutismo da muestras de una consecuencia notable, que solo rara vez rompe" (28).

Así va quedando más clara también la aparente contradictoriedad de la obra de Maquiavelo, quien por un lado aparece como "republicano" (en sus Discorsi sopra la prima Decada di Tito Livio) y por otro como absolutista (en Il principe), contradictoriedad aparente en la que insisten algunos estudiosos (29) y que desaparece al enfocarse el momento histórico del Renacimiento desde su propia peculiaridad: un poder centralizado era necesario para el progreso social, el poder absoluto del príncipe era un medio para acabar con la nobleza y su dominio feudal sobre el país. Entonces entre "República" (que en Maquiavelo quiere decir sencillamente Res-Publica) y "absolutismo" no hay contradicción. En este ambiente del Renacimiento, tan agudamente teorizado por Maquiavelo, se perfila el carácter del Estado moderno, en el que la legitimación del poder gravita sobre la noción del "interés general" y no ya sobre los lazos sanguíneos.

Otra de las creaciones de la modernidad naciente es la ideología del humanismo, que es históricamente inseparable del Renacimiento y del absolutismo progresista:

"Desde el punto de vista del desarrollo [...] la oposición medieval entre las ataduras colectivas del individuo y la vasta dispersión de toda la sociedad en dominios parciales autónomos es resuelta en la modernidad incipiente por una forma de liberación del individuo, que, al mismo tiempo, tiene como condición una personalidad estatal superior, que todo lo centraliza y es garantía de las nuevas relaciones entre el individuo y la sociedad. Por lo tanto, la ideología del humanismo, correspondiente al Renacimiento, es a la vez individualista y absolutista [...] Tras todo lo que sabemos del Renacimiento [...] puede suponerse que la citada oposición no fue experimentada como contradicción por el propio hombre del Renacimiento, sino más bien como una posible coordinación práctica de necesidades diversas" (30).

En un sentido amplio, debemos entender por Renacimiento la totalidad de los fenómenos sociales de la época del capitalismo comercial. El pensamiento del humanismo facilita la coordinación social entre el capitalismo comercial y el absolutismo. La ideología del humanismo hace posible la armonización de las

necesidades materiales de la nueva sociedad (la sociedad del capitalismo comercial) con la nueva forma en que se establece la politicidad del sujeto social --los individuos liberados de sus ataduras colectivas y dispersos--: es decir, en el caso que nos ocupa, que la ideología garantiza el paso de la racionalidad económica (es decir, el estrato de la vida material) a la estructuración cultural general. La ideología, de este modo, garantiza un mínimo de coherencia entre los fundamentos materiales de la historia --y su dinámica-- y la intervención práctica de los hombres en la historia --motivados por cierta idea del mundo y la historia.

Esta "primera modernidad", la del capitalismo comercial, es apenas una de las maneras en que lo moderno se va abriendo paso dejando atrás el cálido universo de relaciones feudales. Se trata de la primera aparición histórica de "lo moderno", de una cierta "esencia" de la modernidad, que se concretaría más adelante en otras formas, en otras figuras concretas que tendrían incluso un éxito mayor.

En esta etapa resalta el primer esbozo de Estado moderno, ese Estado erigido sobre la noción del "bien común" o del "interés general", un Estado lo suficientemente fuerte para garantizar la buena marcha de los negocios, "al servicio del capital que se acumula". Se va gestando la noción moderna del Estado como "empresa nacional" dentro de todo un proceso que comprende también el ascenso de príncipes laicos y no ya religiosos, así como la recuperación del derecho romano en los aspectos en que respondía a una realidad de intenso intercambio mercantil y la correspondiente noción de propiedad.

2.3. CONCIENCIA Y POLITICA MODERNAS.

2.3.1. PREMISAS DE LA IDEOLOGIA MODERNA.

Las sociedades modernas tienen su fundamento material en el principio abstracto del valor, por eso el oro produce tanta fascinación en los hombres modernos: no tanto por su hermoso brillo amarillo sino por el nexo social que encarna y lo subordina. La importancia histórica del valor es que expresa una forma peculiar de "síntesis social": en el ámbito de los intercambios mercantiles, en ese plano puramente social de la existencia humana (31), se forjan nuevas formas de pensamiento y de conciencia del mundo. La vivencia del mercado cohesiona a la sociedad de propietarios privados, pero este hecho escapa a su voluntad e inclusive a su conciencia; Marx señala que "el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social" (32).

El hecho de que la "síntesis social" se da a partir del intercambio de estos "jeroglíficos sociales" implica, entonces, una no-conciencia de las cualidades socializadoras del mercado. Podemos hablar de una "abstracción-intercambio", en la medida en que el consumo se ve relegado a la esfera de lo privado y en el intercambio se hace abstracción de las propiedades para el uso de los productos del trabajo.

Nos encontramos ante una pura abstracción que tiene, sin embargo, una realidad espacio-temporal y que asume una representación separada en el dinero, una relación que sólo se formaliza en base a una comprensión puramente humana. El dinero es una cosa abstracta, algo internamente paradójico, algo que lleva a cabo su función socialmente sintética sin que el entendimiento humano intervenga para nada. Y sin embargo, ningún animal que no sea el hombre es capaz de entender el significado del dinero (33).

Al enfrentarse como propietarios de mercancías, en el mercado, los hombres tienen sus pensamientos puestos en el uso mientras que sus actos (que consisten en el entablar una relación jurídica, formal, determinada por una relación económica) son abstractos --en ellos lo sensorial ha sido excluido--. Hay pues una escisión entre actuar y pensar, por eso la "abstracción-intercambio" no es algo ideal sino una abstracción real, objetiva, que determina las formas ideales abstractas y marca, forzosamente, a los sujetos (34). Entre los resultados de la práctica "inconsciente" del intercambio de valores de uso como valores de cambio destaca la escisión del trabajo manual y el trabajo intelectual, como lo ha planteado Alfred Sohn Rethel; se posibilita la formación del pensamiento abstracto, escindido de la experiencia empírica y los datos provenientes de ella.

Pero lo que aquí interesa destacar es, sobre todo, lo siguiente: la separación entre el intercambio y el uso, el abstraerse del uso o de la riqueza en tanto que riqueza concreta, permite la re-funcionalización de la estructura psíquica y somática de los seres humanos en vistas a la moderna valorización del valor. Es decir, abstraerse del uso es, en cierto sentido, un acto represivo, de hostilidad hacia los sentidos. De este sacrificio se hace una virtud, mediante ciertas formas ideológicas que consagran las conductas ascéticas. Este es el punto que debe tenerse presente para el análisis de la acumulación capitalista en su expresión paradigmática: el capital productivo (industrial) --por oposición al capital comercial--. En las siguientes páginas se explora la experiencia de los grupos humanos que desarrollaron formas ascéticas orientadas a la producción, basada en la valorización del valor, encausados por el dispositivo ideológico del protestantismo.

2.3.2. LAS MODERNAS RELACIONES POLITICAS Y SU ENTORNO CULTURAL Y ECONOMICO.

A partir de las reflexiones ya expuestas sobre lo que es propiamente la política fundamental del sujeto social podemos decir, sintéticamente, que la dimensión política de la vida social básicamente consiste en definir una identidad.

Igual que las sociedades precedentes, la sociedad moderna (o mejor: las sociedades modernas) tiene una identidad bien definida, no existe como algo abstracto, indeterminado. Y esa identidad definida consiste en un inmenso conjunto de signos, señales, costumbres, patrones, etcétera, que van marcando todos los actos cotidianos, individuales y colectivos, que van normando rutinas y hábitos; el problema de la definición de una cierta identidad concreta no es otro que el de la composición de una cultura --entendido el término en el sentido más amplio que le ha dado la antropología--. Claro está que estas identidades no son inmutables, no están dadas de una vez y para siempre, sino que se encuentran abiertas: es este el momento político de la vida social, aquel en que la identidad es cuestionada --aún cuando se la cuestione simplemente para ratificarla--.

Ahora bien, históricamente esta capacidad política ha sido relegada a ciertos momentos especiales de la vida social, a cierto tiempo extraordinario en que efectivamente se pone en cuestión todo el código social; y ya el simple hecho de que lo político sea relegado nos indica la presencia de una cierta enajenación de esta capacidad humana básica. Sin embargo siempre existió cierto acuerdo respecto de la identidad social vigente.

Lo peculiar del comportamiento político tal como se efectiviza en la modernidad es la paralización o suspensión de la capacidad de sintetizar una forma de socialidad, una identidad. Se trata de una especie de abandono que es posible sólo porque existe un sustituto capaz de cubrir esta carencia, esta ausencia; pero un ente sustituto capaz de ejercer la función política es solamente posible si proviene precisamente del sujeto portador de la capacidad política --el hombre mismo--. Es a lo que hacía referencia Marx ya en 1844 cuando hablaba de cómo el productor se ve dominado y sometido por su propio

producto: su producto --las "cosas" que ha hecho-- es aquello que proviene de él mismo y que por eso puede "actuar" en su lugar para cumplir con su función propia de ser humano. Es como si en "sus" cosas hubiera depositado el encargo de darle forma a él mismo, de cumplir un papel de sujeto (35).

Estos "poderes", que pasan de los hombres a las cosas de manera tal que parecieran atributos propios de las cosas, nos marcan el paso a una enajenación de la política de segundo orden o de un grado de complejidad superior. Marx nos habla de ello cuando describe el funcionamiento de la economía dineraria: la socialidad de los productores se teje a sus espaldas, los objetos "se ponen de acuerdo" y definen las necesidades y prioridades sociales; este es el modo en que se dá una subordinación respecto de las cosas.

Pero en el momento en que los valores mercantiles desarrollan su propia mecánica de auto-valorización la enajenación de la capacidad política se profundiza más aún. Al establecer el valor una "relación privada consigo mismo" deja a los productores --a los hombres-- en una situación tal que no solamente su propia socialidad se teje a sus espaldas sino que además se teje en contra suya: el valor define un proyecto social abstracto --la acumulación al infinito de la riqueza social indeterminada-- al cual se ven subordinadas todas las cualidades concretas de la vida social, todo el proceso de producción y consumo de riqueza concreta (de toda clase de valores de uso). De este modo tenemos que la enajenación de lo político recorre tres etapas: la primera, en que la capacidad política queda relegada al "tiempo extraordinario"; la segunda, en la que la socialidad vigente se define a espaldas de los actores sociales (por su atomización); la tercera, finalmente, corresponde a la puesta en marcha de un "proyecto" social definido a espaldas y en contra del propio sujeto social por una entidad sustitutiva del mismo. Las últimas dos etapas son las que podemos señalar como propias de la era moderna y de la economía mercantil que le es propia (mercantil-simple en un caso, mercantil-capitalista en el otro). Marx señala, en una de sus conclusiones sobre el funcionamiento de las estructuras capitalistas, que llega a tal grado el dominio de "la cosa" (el capital) sobre el hombre, que la misma ley de población es manipulada para servir a ese "proyecto" social del valor que se auto-incrementa (36).

Ahora bien, este "pseudo-sujeto social" que domina a su propio creador y le impone su proyecto (37) tiene una naturaleza de por sí abstracta; para actualizar su proyecto debe darle cierta concreción, hacerlo algo tangible y,

sobre todo, aceptable para los hombres. Las estructuras políticas modernas cumplen un papel decisivo al darle forma política y concreción social histórica al "proyecto" de la valorización del valor. La democracia representativa y el Estado-nación son los ejes cardinales que permiten que en la vida concreta se le dé sustento y "legitimidad" a este "sujeto sustitutivo" cósmico que remplace al hombre en la función de dotarse de identidad. La democracia representativa le dá realidad política a la existencia del sujeto social como conjunto de propietarios privados atomizados en el mercado, iguales ante la ley --justamente la elevación a rango jurídico de este hecho propio de la economía mercantil--. Es la vía por la cual se "modernizan" las relaciones sociales de señorío y servidumbre, al disolverse las dependencias personales, al abstractificarse y mistificarse el dominio de una parte de la sociedad sobre otra. El Estado-nación le dá concreción al "proyecto" de la valorización del valor, al involucrar en él al conjunto de la sociedad de un determinado espacio geográfico, bajo la consigna del progreso nacional, algo así como una empresa colectiva o empresa capitalista en escala "nacional" (38).

Estos dos ejes de la política moderna, democracia y nación, constituyen la mediación necesaria entre el plano abstracto dominante del quehacer social y los contenidos concretos de la vida de los hombres heredados de toda su historia anterior.

* * * * *

Todos estos procesos, tanto los propios del plano de la política como aquellos menos visibles, de orden económico, se encuentran inmersos en la compleja totalidad de la vida social; los comportamientos del conjunto de sus miembros se guía por un orden discursivo centrado en los mitos. Por eso debemos caracterizar como elemento fundamental en el desarrollo y la consolidación de la vida moderna al problema de la religión.

En la baja Edad Media se va esbozando la transición a una nueva sociedad,

pero esto ocurre de manera diferenciada en las distintas regiones del continente europeo. Mientras que en el Sur, en la zona del Mediterraneo, aparecen las formas y concepciones renacentistas --especialmente el humanismo--, en el Norte las fuerzas del cambio se agrupan bajo diversas banderas religiosas; esta diferencia es atribuible al distinto grado de desarrollo económico entre el Norte y el Sur. El Norte, en esa época, se encuentra atrasado respecto de los avances que hay en el Sur; este es el punto en que podemos ubicar la causa de que cualquier movimiento que cuestionara las relaciones sociales vigentes adoptara, casi forzosamente, una tonalidad religiosa (39). Un vasto movimiento popular, organizado en un crisol de Sectas muy variado, se levanta contra las estructuras feudales; en realidad las concepciones que mueven a las sectas son de carácter eminentemente político, es decir, son concepciones acerca de cómo debe organizarse la vida en sociedad, sobre qué principios, valores, etcétera; es una propuesta de mundo, utópica en la mayoría de los casos --son toda una serie de proyectos milenaristas--, cuya crítica a la socialidad vigente tiene un elemento de indudable realismo y que propone ciertas guías para la construcción de una sociedad distinta.

Por la preminencia del elemento utópico, y por las propias condiciones materiales de atraso en el Norte, el movimiento de las sectas tiene pocas posibilidades de dominar la situación e imponer y consolidar un proyecto suyo en vastas regiones. Pero, lo que sí hace es preparar el terreno para otro tipo de soluciones; el movimiento de las sectas es el antecedente histórico inmediato de un gran hito en la gestación de la modernidad hoy predominante: la Reforma protestante.

La Reforma luterana se encuentra, por su naturaleza y por sus alcances, muy por detrás del humanismo renacentista del Sur, con su concepción de la vida y del mundo; es más bien una solución de compromiso que obedece al estado de cosas vigente en el Norte atrasado y, si bien es cierto que responde a la burguesía en muchos puntos, también lo es que "pacta" con las fuerzas del poder feudal; las masas pobres que siguieron a Lutero creían que los alcances de sus propuestas eran mucho mayores, pero en verdad se engañaban al respecto (40). No obstante, en el Norte iba a tener lugar un radicalismo modernizador, con la llegada de la expresión calvinista del protestantismo, que incluía superaría los alcances capitalistas del humanismo renacentista del Sur.

El dominio social de la burguesía comercial, en el Sur, había venido acompañado de un alejamiento de la religiosidad como la ideología dominante; el humanismo había traspuesto los márgenes religiosos en que se alojaba la ideología dominante anterior a él. En el Norte, en cambio, no es la burguesía comercial la que juega el papel histórico decisivo de sepultar al viejo orden feudal y establecer un universo nuevo y sólido, perdurable, de relaciones sociales; es por esta circunstancia que la ideología del humanismo, vinculada historicamente más bien al capitalismo comercial, no tiene en realidad un papel relevante en el Norte.

En las zonas atrasadas del norte de Europa son los maestros artesanos los que cumplen un papel histórico revolucionario al convertirse en capitalistas manufactureros. La precariedad de sus condiciones materiales les imponía, para acumular un capital inicial y acrecentarlo, un disciplinamiento ascético en sus hábitos y costumbres; la necesidad urgente que tenían los maestros artesanos proto-capitalistas era la emancipación económica, lograr la independencia respecto de los comerciantes y constituirse en un poder real capaz de abrir una nueva época histórica. Esta necesidad objetiva de acumular un capital inicial en la actividad manufacturera es la que le dá sentido y pertinencia a la recaída en formas ideológicas de tipo religioso, lo que aparentemente es una regresión histórica. El calvinismo va a satisfacer la necesidad social de disciplinamiento ascético de la vida cotidiana.

No se trata aquí de afirmar que el calvinismo --una "ideología"-- haya propiciado un salto histórico, pero tampoco se pretende definir esta "ideología" como un simple producto residual del apareamiento de nuevas estructuras económicas, por "generación espontánea" o algo parecido. Más bien lo que encontramos es una relación intrincada y compleja entre estructuras económicas e ideología: "un nuevo modo de producción comienza allí donde junto con la transformación estructural de esta empieza a cambiar también la estructura de la conciencia social" (41). Es un movimiento de ida y vuelta. Por el lado de la estructura de la producción, los cambios más importantes son la descomposición del proceso de trabajo en una serie de operaciones parciales a cargo de distintos individuos, la repetición constante de la misma operación parcial y la evaluación aritmética del rendimiento, que se vuelve posible gracias a esta. Por el lado del calvinismo encontramos un dispositivo cultural

de disciplinamiento v ascetismo que permite, tanto la gestación de capitales nuevos, como la formación de un hábito acumulativo --opuesto a las conductas derrochadoras de los comerciantes-- adecuado a las necesidades del capital orientado a la producción y también al disciplinamiento de la fuerza de trabajo. Esta última cualidad es central en el ulterior desarrollo del capitalismo.

Lo interesante aquí es la función histórico-social que cumple el calvinismo como cristalización de las condiciones y las necesidades de una época. El comportamiento social centrado en la valorización del valor exagera la preminencia del plano económico sobre el conjunto de la vida social; se racionaliza la producción mediante la descomposición del proceso de trabajo en operaciones simples y aisladas del conjunto y se establece un principio de rendimiento a partir de la cuantificación. Conforme se dan estos desarrollos de la manufactura, el trabajador va perdiendo la noción de la cantidad de riqueza que está produciendo; de este modo su propio trabajo se le vuelve algo abstracto y extraño, ajeno por completo a su ser; así queda establecida la base para la expropiación de una parte de su producto (42).

Para poder fundar el pequeño establecimiento manufacturero, capitalista, los maestros artesanos (proto-capitalistas) debieron acumular una riqueza inicial que les permitiera independizarse de los comerciantes --que hasta ese momento prestaban el dinero--; justamente aquí es donde la ética del ascetismo protestante cumple su función histórico-social: cumple un cometido histórico al responder a una necesidad económico-social manifiesta. Pero, a la vez, se erige como fuerza impulsora, como palanca económica.

Desde la perspectiva de la política, el protestantismo --sobre todo en su versión calvinista-- juega un papel muy importante en un momento de "quiebre" histórico. El cristianismo católico, tal como es heredado de la sociedad medieval, encuentra en la estructura mercantil-simple su fundamento material, la prueba de su validez: el mercado es la prueba de que la Iglesia, como comunidad de almas (eclesía), existe y funciona; pero en el momento en que lo mercantil-simple queda reducido --subordinado-- a mera "coartada" de lo mercantil-capitalista, la religiosidad deja de ser eclesial y se convierte en un asunto individual (privado), puesto que ahora la socialidad queda garantizada por la simple posesión privada de la riqueza social, de la riqueza abstracta. De hecho, este nuevo "actor social", el valor que se valoriza, es en sí mismo un

ente socializador, por lo que ser propietario de un capital --este peculiar "objeto sujetizado"-- es estar relacionado ya socialmente, se trata de una socialidad abstracta que vuelve innecesaria la presencia de la Iglesia (la relación con Dios la tiene el fiel de manera privada y directa, su capital lo distingue como agraciado). Es por eso que la riqueza personal se vuelve la prueba fehaciente de la bondad de un individuo y de su cercanía con Dios, como marca el principio básico protestante de la predestinación). La fuente de la socialización es la que está siendo sustituida: se establece la relación directa (y no ya a través de la comunidad o iglesia) del individuo-propietario con Dios. En el paso de lo mercantil-simple a lo mercantil-capitalista se transforma el modo de apropiación de la riqueza, las bases mismas de la cohesión social.

* * * * *

2.3.3. EL SACRIFICIO EN LAS SOCIEDADES MODERNAS.

Progress is a comfortable disease.

E.E. Cummings

El problema de la ética ascética del protestantismo es crucial para comprender los resortes internos de la cultura noreuropea, de la modernidad dominante. Se trata de una elección civilizatoria cuyo núcleo consiste en la producción compulsiva, la producción por la producción misma; este es el comportamiento que va a normar a todos los demás, que va a marcar las pautas sociales y, al hacerlo, va a sacrificar una serie de pulsiones e instintos que le son disfuncionales, a la vez que induce (o incluso produce) otro tipo de "instintos" que sí le son funcionales (43). El principio de rendimiento, típico de las sociedades capitalistas consolidadas bajo la cultura del protestantismo, hace del sacrificio una virtud, un acercamiento individual hacia Dios. En estas condiciones todo principio de placer, de disfrute --todo aquel comportamiento centrado en el valor de uso--, se lleva al altar de sacrificios de la abstracción del valor (y su "relación privada consigo mismo": la valorización). Uno de los momentos clave de esta enajenación general es aquel que Lukács definía como

la cosificación (44). En la estructura misma de la mercancía capitalista encontramos el sacrificio de la dimensión placentera de los bienes, como señala Kurnitzky: "El fetiche [de la sociedad] es la mercancía, que, por cierto, promete satisfacción pero nunca puede concederla puesto que sólo tiene valor, mientras que el valor de uso lo tiene tan sólo para el capital. Es un producto de desecho. Su imagen de la redención es el 'paraíso de Midas', la muerte a manos del sucedáneo de la satisfacción" (45).

El centramiento en "la caza de la 'riqueza abstracta', el fetiche del dinero, se paga con la pérdida total de la riqueza sensible y natural; la pasión por lo 'más antinatural', el dinero, se paga con la propia desnaturalización" (Schneider) (46). La figura prototípica de este fenómeno central de la modernidad es la imagen del atesorador, la "anteforma atávica" del capitalista acumulador, descrita por Marx:

Para conservar el oro como dinero y, por ende, como elemento de la tesaurización, debe impedírsele que circule o que, como medio de compra, se disuelva en medios de disfrute. De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia. Por otra parte, sólo puede retirar de la circulación, bajo la forma de dinero, lo que entrega a ella bajo la forma de mercancía. Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son, por consiguiente, sus virtudes cardinales (47).

Las necesidades o requerimientos de la acumulación capitalista llegan a trastocar toda la estructura instintual de los seres humanos, al grado que se consolida en escala social un "carácter obsesivo anal" en forma generalizada (48). Se impone a los individuos un esquema de distribución de sus energías que va desde la represión sexual hasta la manipulación de sus impulsos sexuales, que son orientados hacia nuevos campos que va abriendo el mercado (la mercantificación del sexo en todas sus formas actuales), refuncionalizándolos de acuerdo a las necesidades de la acumulación de capital (todos los impulsos son rigurosamente dirigidos).

El patrón de comportamiento de la ética protestante, de corte calvinista, impone al individuo lo que podríamos llamar, empleando la terminología propia del psicoanálisis, un estricto disciplinamiento o sacrificio de aquellos impulsos instintuales condensados en el ello, tarea que es comandada por un superyo

exacerbado (através de su mediador, el yo). El éxito del protestantismo calvinista en la época de la acumulación capitalista se basa sobre todo en la internalización de la figura del cura (o de la internalización de la vida monacal), figura que opera como verdadero "policía" o agente del proceso capitalista dentro de la propia psique individual.

En el capitalismo más desarrollado, el de las llamadas "sociedades postmodernas", o "capitalismo tardío", encontramos que un rasgo básico de la sociedad es el infantilismo, la regresión de los adultos a un momento en su vida psíquica en que los conflictos entre los sexos están ausentes (49).

Ahora bien, desde la perspectiva de lo político tal y como la hemos planteado, el hombre como zōon politikón desarrolla todos los sacrificios antes descritos a partir de uno fundamental: el privarse de su capacidad de proyectar libremente una forma de socialidad que responda a sus necesidades básicas en desarrollo. (Lo cual no quiere decir que, si recuperara el ejercicio de su capacidad política, el sacrificio --como principio-- desaparecería. Como ya se señaló, el simple hecho de elegir es ya de suyo un sacrificio). En este sentido la vía para la superación del sacrificio moderno pasa necesariamente por la formación de una conciencia de los fenómenos y la asunción y despliegue de la politicidad fundamental en base a esa conciencia.

NOTAS AL CAPITULO 2.

(1). "Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizadora de de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción circulación y consumo de bienes producidos.

"Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa o independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle su manera peculiar de totalización." Bolívar Echeverría, Quince tesis sobre modernidad y capitalismo.

(2). Karl Marx, El Capital. "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un 'enorme cúmulo de mercancías' y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza". Tomo I, vol.1, p.43.

(3). En épocas anteriores de la historia solamente una parte más o menos pequeña del producto social era producida bajo la forma mercantil (producida para el intercambio). Con el dominio de la forma mercantil sobre la totalidad de la riqueza social se accede a la instauración de una tabla de valores mercantiles.

(4). Marx hace una aguda definición del "carácter fetiche" de la mercancía. Nos dice que es el propio carácter social del trabajo privado de cada productor el que posibilita las relaciones de intercambio entre valores de uso disímboles; que el carácter social del trabajo plasmado en las mercancías queda velado o mistificado y, finalmente, que los productores se comportan respecto de sus propios productos en forma análoga a las comunidades arcaicas que atribuían (o atribuyen) propiedades metafísicas a objetos físicos. Véase El Capital, Tomo I, capítulo 1, parágrafo 4.

(5). "Europa no es moderna por naturaleza; la modernidad, en cambio, sí es europea por naturaleza [...] Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, su geografía y su historia se encontraban especialmente bien preparadas para darle una oportunidad real de despliegue a ese fundamento de la modernidad: ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana -y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en Oriente." Bolívar Echeverría, Quince tesis sobre modernidad y capitalismo.

(6). La mercancía, unidad celular del capitalismo, posee un doble carácter: como valor de uso (forma natural) y como valor (forma social). Este doble carácter de la mercancía proviene del doble carácter del trabajo humano —como trabajo concreto y como trabajo abstracto—. El carácter social del trabajo toma el aspecto místico de ser una propiedad natural del objeto o valor de uso. Es este "misticismo mercantil" el que encuentra ya preparado el terreno por la conciencia mística del mundo cristiano medieval: el trabajo humano en general, abstracto, sustancia de valor, ya estaba prefigurado en la idea del alma humana que, abstracta e indiferenciada, compone una "comunidad de almas" (comunidad de fieles) o iglesia.

(7). "En la existencia del producto como mercancía están embozadas determinadas condiciones históricas. Para convertirse en mercancía, el producto no ha de ser producido como medio directo de subsistencia para el productor mismo [...] bajo que circunstancia todos los productos o la mayor parte de ellos adoptan la forma de mercancía [...] ello no ocurre sino sobre la base de un modo de producción absolutamente específico, el modo de producción capitalista [...] La presentación del producto como mercancía implica una división del trabajo tan desarrollada dentro de la sociedad, como para que se consuma la escisión entre valor de uso y valor de cambio, iniciada apenas en el comercio directo de trueque." Karl

Marx, El Capital, tomo I, vol.1, p.206.

(8). En las formaciones sociales pre-capitalistas que han debido desenvolverse en condiciones de escasos encontramos un productivismo consistente en que al producto, a su consecución, se subordinan los otros momentos de la vida social. El producto representa la sobrevivencia –la garantiza-- de la comunidad; en realidad el producto suplanta al sujeto (lo representa) como fin último de la reproducción social.

(9). En realidad la legalidad mercantil simple nunca existió en su forma pura; existió como esbozo en las sociedades precapitalistas, como aspiración. Después aparece como mero soporte de una forma más desarrollada, la mercantil capitalista. En realidad lo mercantil simple es una forma ideal que nunca tuvo presencia efectiva, aunque es la legalidad que subyace a la forma mercantil capitalista –forma que violenta a la propia estructura básica mercantil simple-. No obstante, en los albores del capitalismo, lo mercantil simple hacía sentir su tendencia a volverse la figura efectiva en la realidad del mercado. Leo Kofler hace una imponente aportación al estudio de este problema, al retomar el análisis lukácsiano de la cosificación de la conciencia, mostrando el desarrollo histórico del fenómeno. Véase Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa.

(10). "La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad [...] Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple [...] El otrora poseedor del dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de la fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con infusas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan". Karl Marx, El Capital, Tomo I, vol.1, p.214.

(11). "El individuo medieval sólo podía vivenciarse como ser genérico, dado el rígido ordenamiento de relaciones y obligaciones; su individualidad aparecía como subordinada a un poder ordenador, por completo independiente de la voluntad humana, que debía originarse, por lo tanto, en potencias más altas". Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, pp. 44-45

(12). El hecho de que sea tan azarosa la circulación de las mercancías, el enlace entre la producción y el consumo, es lo que da pie a esta justificación. Pero conforme se consolida el capitalismo surgen discursos apologeticos de la marcada división de clases en la sociedad, por ejemplo la idea protestante de la predestinación.

(13). Leo Kofler, op. cit., p.45.

(14). Lo-otro, es decir, lo no-humano, por contraposición a lo humano.

(15). Bolívar Echeverría, en Avances de investigación. 1 Conversaciones con Horst Kurnitzky, Proyecto de investigación "El Mestizaje Cultural y lo Barroco", 1992

(16). La modernidad es, básicamente, un proceso incesante de modernización.

(17). "La ciudad es siempre concebida antes del siglo XVI como una simple concentración de propietarios rurales, es un poco –como dice Marx-- esa urbanización de lo rural; es el punto en el cual conviven o coexisten concentrados gentes cuya actividad fundamental sigue siendo una actividad que se despliega en el campo, una actividad esencialmente agrícola (por excepción evidentemente hay los funcionarios, los comerciantes, etcétera). La ciudad misma en su concepto global es algo así como una punta de iceberg de un campo que sigue siendo predominante. La concepción inversa, que tiene a la ciudad como la obra humana por excelencia frente al medio natural --que además ahora empieza a ser efectivamente dominado por los hombres--, esta concepción es muy moderna". Carlos Aguirre, en Avances de investigación. 1 Conversaciones con Horst Kurnitzky, Proyecto de investigación "El

Mestizaje Cultural y lo Barroco", 1992. Al respecto consúltese la magnífica conceptualización sobre lo rural y lo urbano en Karl Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), en el famoso pasaje de las "Formas que preceden a la producción capitalista". Allí podemos leer: "La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura [...] la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la historia moderna es urbanización del campo, no como entre los antiguos, ruralización de la ciudad." "Como resultado de la concentración en la ciudad, la comunidad como tal posee una existencia económica; la mera existencia de la ciudad como tal es diferente de la mera pluralidad de casas independientes. En este caso el todo no consiste en sus partes. Es una especie de organismo autónomo." Tomo I, p.383.

(18). Bolívar Echeverría, Quince tesis sobre modernidad y capitalismo.

(19). Idem. Heidegger plantea en su ensayo "La época de la imagen del mundo" la existencia de cinco aspectos esenciales de la época moderna, el primero se refiere a la ciencia moderna o "ciencia exacta", el paradigma de esta forma moderna de conocimiento es la física cuántica, esta procede a "lanzar una red" numérica o matemática sobre su objeto para aprehenderlo. La ciencia moderna se realiza perfectamente en la investigación ya que la esencia de la investigación es la conquista de los territorios de lo existente. La episteme de los griegos, por ejemplo, no estaba sometida a la noción de exactitud. La física se concentra solamente en aquello que es cuantificable, dejando a un lado lo demás, este es un rasgo muy moderno. Véase Martín Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en Sendas perdidas.

(20). Fernand Braudel, Civilización material, economía y capitalismo. (Siglos XV-XVIII). Las otras dos modalidades de la relación urbano-rural son: campamento-desierto y asentamiento-plantación; la primera es de tipo itinerante y la encontramos en el Medio Oriente, la segunda corresponde a un tipo sedentario oriental (Extremo Oriente) caracterizado por la ciudad burocrático-sagrada y la "economía hidráulica". Se trata de tres distintas elecciones civilizatorias profundas.

(21). Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, p.55.

(22). En el clásico de Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista, podemos leer: "...una inquietud y un movimiento constantes distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y empuhecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a esfificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado."

(23). "La burguesía comercial explotaba brillantemente la avidez de placeres de la nobleza. Pero con esto cayó en una dependencia económica directa respecto del feudalismo, y hasta en una dependencia moral, como se lo puede probar sin esfuerzo sobre la base de las formas de vida de las familias de los comerciantes enriquecidos: se mira de buen grado hacia 'arriba', si es posible se juega el papel de noble, y si no es justamente el gran comerciante quien lo hace, tanto más lo cumple su familia." Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa, p.102.

(24). "Satisfecha con dominar dentro de los muros de la ciudad, la burguesía renacentista [comercial] no pretende hacerlo sobre toda la sociedad, lo cual solo puede alcanzarse por la vía de la desposesión económica de la nobleza. Desaprovechada ante los desarrollos y los peligros futuros, considera como la mejor solución un acuerdo con el feudalismo, la partición del poder en una esfera feudal, rural, y en otra burguesa y urbana. Exclusivamente dentro de este orden lucha por su reconocimiento y la igualdad de derechos; ni se le ocurre superarlo." Leo Kofler, op. cit., p.103.

(25). Leo Kofler, op. cit.

(26). "Hasta ese momento y en todas partes la vida de la ciudad todavía está surcada por los antagonismos entre la pequeña y alta burguesías." Leo Kofler, op. cit., p.104.

(27). Leo Kofler, op. cit., pp.104-106.

(28). Leo Kofler, op. cit., p.106.

(29). Por ejemplo Robert von Mohl y J. von Muralt, citados en Leo Kofler, op. cit., p.144.

(30). Leo Kofler, op. cit., pp.130-131.

(31). Alfred Sohn Rethel lo define así: "La estructura formal del intercambio de mercancías constituye el núcleo de la naturaleza secundaria: la realidad puramente social, abstracta y funcional que anteriormente he contrastado con la naturaleza primaria, en la que el hombre existe al mismo nivel que los animales. La naturaleza secundaria encuentra su expresión exterior en el dinero, y en él nuestro elemento específicamente humano encuentra su primera expresión separada y objetivamente real en la historia. Esto ocurre a causa de la necesidad de una síntesis social totalmente separada de cualquiera de esas operaciones de intercambio material que establece el hombre con la naturaleza". Alfred Sohn Rethel, Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología, p.64.

(32). Karl Marx, El Capital, Tomo I, vol.1, pp.90-91.

(33). Alfred Sohn Rethel, op. cit., p.50.

(34). Alfred Sohn Rethel retoma de Marx el concepto de abstracción real para describir el acto de cambio de mercancías. "Las características formales invariables del intercambio [...] constituyen un mecanismo de abstracción real indispensable para la síntesis social desde el principio hasta el fin, y proporcionan la matriz del razonamiento conceptual abstracto característico de todas las sociedades basadas en la producción de mercancías". Op. cit., p.55.

(35). Por eso habla Lukács de la cosificación del proletariado (entendido como el sujeto productor). Véase Georg Lukács, Historia y conciencia de clase.

(36). Precisamente en el capítulo 23 del tomo primero de El Capital, donde se expone la "ley general de la acumulación capitalista", se presenta el concepto de "ejército industrial de reserva", mismo que sintetiza esta manipulación de la ley de población.

(37). Karl Marx, El Capital, tomo I, vol.1, p.188: "[...] El valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovvaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovvalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro." Y en la p.189: "Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. Pero más aun. En vez de representar relaciones mercantiles, aparece ahora, si puede decirse, en una relación privada consigo mismo."

(38). Al respecto son sumamente ilustrativos los Estados totalitarios del siglo XX, que llevan la "empresa" nacional hasta los terrenos del capitalismo de Estado. Estos Estados son, desde luego, atípicos, puesto que no se basan en el paradigma de la democracia representativa.

(39). Leo Kofler: "En Alemania todo está penetrado de religiosidad y las tendencias antieclesiásticas carecen aún de la fuerza suficiente para liberarse de lo religioso [...] ninguna corriente de ideas puede expresarse con prescindencia de las cuestiones religiosas, ni adoptar el indiferentismo en esa materia como si ocurre en Italia". Contribución a la historia de la sociedad burguesa, p.199.

(40). Leo Kofler, op. cit., p.206.

(41). Ibidem, p.221.

(42). Idem. Kofler retoma en este punto las nociones de Lukács, desarrollandolas en base a sus propios descubrimientos.

(43). Horst Kurnitzky: "Esta sociedad es destructiva porque se basa en la dialéctica entre producción y destrucción, en la represión de los deseos instintuales en favor de la moderna capacidad de rendimiento". Versuch über Gebrauchswert (Ensayo sobre el valor de uso), Berlín, 1970; citado en Michael Schneider, Neurosis y lucha de clases, p.96.

(44). " [...] la separación de la fuerza de trabajo respecto de la personalidad del trabajador su transformación en una cosa, en un objeto que él mismo vende en el mercado." Georg Lukács, Historia y conciencia de clase, p.107.

(45). Horst Kurnitzky, Versuch... (cit. en Schneider, p.192)

(46). Michael Schneider, Neurosis y lucha de clases, p.194.

(47). El Capital. Tomo I, vol.1, pp.162-163. La figura del atesorador ha sido brillantemente caracterizada por Balzac en su novela Eugenie Grandet.

(48). Véase el original y sugerente libro Neurosis y lucha de clases, de Michael Schneider, en especial la tercera parte, "valorización del capital y depauperación psíquica o la sociedad como enfermedad", allí se hace referencia a Wilhelm Reich: "Según W. Reich, el 'carácter obsesivo anal' [...] se distingue por 'virtudes' muy rígidas y abstractas: por compulsiones extremas al orden, la puntualidad y la limpieza, por la avaricia, el ahorro y la pasión de coleccionar, por un carácter firmemente calculador y la consiguiente hostilidad general a los sentidos e indiferencia a los sentimientos, etcétera, que se levantan genéticamente sobre la represión del erotismo anal de la infancia y la rígida imposición de las funciones excretoras de limpieza y orden (vaciar 'ordenada' y 'puntualmente' los intestinos). Lo mismo que el dinero, como forma independizada del valor de cambio, nivela todos valores de uso, las relaciones anales nivelan también todos los 'valores sentimentales' cualitativos". Neurosis y lucha de clases, p.197.

(49). Horst Kurnitzky plantea como un rasgo básico del postmodernismo esta regresión. Horst Kurnitzky, "Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada", conferencia inédita.

CAPITULO 3. LA MODERNIDAD DEL "NUEVO MUNDO" AMERICANO (AMERICA LATINA).

*Cuántas cosas. Luciano que amoneda
el verso y aquel otro la sentencia.
La mezquita y el arco. La cadencia
del agua del Islam en la alameda.
Los toros de la tarde. La bravia
música que también es delicada.
La buena tradición de no hacer nada.
Los cabalistas de la judería.
Rafael de la noche y de las largas
mesas de la amistad. Góngora de oro.
De las Indias el ávido tesoro.
Las naves, los aceros, las adargas.
Cuántas voces y cuánta bizarria
y una sola palabra. Andalucía.*

J.L. BORGES

3.1. LA CONQUISTA DE AMÉRICA Y SU SIGNIFICACION ECONOMICA DENTRO DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA.

La conquista de América es un suceso histórico de una significación muy peculiar; de él se desprenden muchas y muy amplias problemáticas, por eso emprender su estudio es difícil y debe de procederse con selectividad para tratar tal o cual dimensión del suceso.

La significación económica de la conquista de América es un dato fundamental para la comprensión de la modernidad capitalista vigente hoy en día. Los circuitos comerciales por primera vez conforman un mercado mundial; en este sentido, un primer resultado es el cumplimiento pleno del sentido immanente de la mercancía: en su existencia abstracta, como valor, es la igualación de todos los valores de uso producidos por el hombre (1). En este sentido la mercancía, y sobre todo el mercado mundial, posibilitan la universalización de las necesidades de consumo --así como de las capacidades de producción, necesariamente asociadas a ellas--; con la conquista de América queda abierta la vastedad del planeta como "espacio disponible" para extender las nuevas relaciones basadas en el principio abstracto del valor. Con la

las nuevas relaciones basadas en el principio abstracto del valor. Con la integración de América al orbe económico europeo se puede hablar del primer esbozo de una economía-mundo global (mundial), de un "moderno sistema mundial".

Pero el efecto económico que tal vez fue el más importante para la economía-mundo europea es el traslado definitivo de su centro de coherencia económica del Sur al Norte de Europa. Braudel habla de un "largo siglo americano" para Europa, que abarca casi dos centurias: de 1450 --el punto más bajo de la declinación económica europea-- a 1650, el momento en que se cierra el período de auge de la explotación de la plata americana. El "boom" de la plata se da a partir de que se introduce el procedimiento conocido como "técnica de la amalgama" para la explotación de ese metal precioso --en 1557 en la Nueva España y en 1571 en el Perú-- y termina alrededor del año de 1650 --año en que culmina el declive de la explotación de plata iniciado en 1600-1610--. El enorme flujo de metales preciosos hacia Europa constituyó un factor decisivo en los orígenes del capitalismo industrial, ya que, gracias a él, se operó una revolución en los precios (2), mismos que habían caído en los siglos XIV y XV. Para comprender el impacto social que tuvo el aumento de los precios, debe considerarse que las rentas de la nobleza terrateniente se habían mantenido fijas y, con el incremento de los precios, su participación del producto social disminuyó drásticamente; esto, sobra decirlo, se traduce en una disminución de su influencia política y económica como clase social. La masa monetaria total en Europa se incrementa en 25%, aproximadamente, gracias al flujo de metales preciosos americanos, especialmente plata (3).

El flujo de metales preciosos impactó en muchos aspectos a la modernidad europea, articulada sobre el comportamiento capitalista básico (la lucha incontenible por valorizar el valor, D-M-D'); el ámbito de la circulación brindaba posibilidades de ganancias que hacían a la producción un ámbito poco atractivo para la autoincrementación del valor, hasta que no aumentaron sustantivamente los precios de las manufacturas no se pudo superar el efecto inhibitorio que el capitalismo comercial tenía sobre las actividades productivas; sólo con el aumento de los precios la producción se vuelve una actividad atractiva en términos capitalistas.

Es sabido que las grandes masas de metal precioso que llegarían a España seguían invariablemente su camino hacia el norte de Europa, donde había un despegue industrial fuerte --una industria manufacturera basada en la división del trabajo--; España, por circunstancias objetivas y errores subjetivos, perdió

la oportunidad histórica de industrializarse.

Por lo que toca al comercio a larga distancia, con la conquista de América se establece por primera vez un verdadero mercado mundial. Una cantidad importante de la plata americana no se queda en Europa sino que prosigue su camino hacia el oriente, hacia la India y China (verdaderas necrópolis de la plata, donde el metal que llega no vuelve a salir) haciendo muy fluidos los intercambios comerciales de larga distancia. También se abre otra ruta por el Océano Pacífico: la ruta del "Galeón de Manila", que establece el tráfico de mercancías asiáticas a cambio de metales americanos, directamente, por el puerto de Acapulco (4).

En una primera etapa, entre los años de 1500 y 1550 -- periodo en que el volumen del tráfico de metales preciosos no es tan importante como después de la última fecha-- la economía-mundo europea tiene su centro de coherencia económica en la ciudad de Amberes. Después de 1550, el flujo de metales preciosos se vuelve tan fuerte que ocasiona un re-centramiento de la economía-mundo europea hacia el Sur, a la ciudad de Génova (5): un centro financiero desde el que se reparte el metal hacia diferentes puntos geográficos (los financiastas genoveses eran, por ejemplo, los acreedores de Felipe II). La monetarización y mercantificación generalizadas que se dan en este periodo hacen posible que el trabajo pueda convertirse en trabajo asalariado (6), de allí la frase de Marx que plantea que la esclavitud sin tapujos en el Nuevo Mundo es el resorte secreto de la esclavitud asalariada en el viejo mundo.

El impacto económico de la integración de América al emergente mercado mundial pone en un parteaguas a la historia de la civilización occidental. Hay un impulso económico a una peculiar forma de modernidad, la modernidad de corte nor-europeo, gestada en la cultura del protestantismo y con una marcada orientación hacia la producción. Esta "cultura moderna" del Norte introduce la racionalización de la producción en términos modernos, establece las bases del progreso técnico acelerado, etcétera. Y también presupone todo un complejo conjunto de comportamientos sociales, acordes con "la ética protestante" del ascetismo, la laboriosidad, el ahorro, etcétera (7). La "modernidad sureña" queda condenada al fracaso, y con ella su orientación hacia las formas de consumo y su socialidad, probablemente más rica (8).

3.2. LA MODERNIDAD DEL "NUEVO MUNDO" AMERICANO.

3.2.1. EL SIGLO XVI COMO PRELUDIO.

Se ha hablado con frecuencia de un "encuentro de dos mundos" para aludir a la llegada de los españoles a tierras americanas en 1492. La idea de un tal "encuentro de dos mundos" ha causado irritación en ciertos sectores que ven en dicho "encuentro" simple y llanamente un genocidio y la destrucción de una cultura. Sin embargo, pensamos, el término "encuentro de dos mundos" no es totalmente mentiroso; una matanza también es un encuentro (en las justas deportivas y hasta en el boxeo se habla de "encuentros"), un encuentro violento, sin duda.

Para nosotros la conquista de América es un encuentro entre dos historias muy distintas, un encuentro violento, un choque terrible que efectivamente destruyó toda una civilización, pero que, sin embargo, dió paso al inicio de una nueva historia. Bolívar Echeverría ha planteado que los pueblos americanos (precolombinos) eran herederos de una Historia-Madre proveniente de Asia (y más atrás, de Africa), una Historia que iba poblando el planeta en un movimiento migratorio trans-milenario que, persiguiendo el amanecer, había llegado a América y había desarrollado allí grandes culturas (para finalmente perderse en las profundidades de la selva del Amazonas) (9). Esta historia muy antigua va a enfrentarse de repente con la historia occidental, cuyo origen se remonta a un desprendimiento temprano en la corriente de la Historia-Madre, cuando algunos grupos humanos prefirieron ir "en busca de la noche" (10). Por lo que el "encuentro" de las dos historias sería más bien un re-encuentro, sumamente sangriento y destructivo.

Uno de los aspectos más interesantes del siglo XVI americano es el relativo al problema de la alteridad, el problema de la noción de "el otro" o "lo otro" (11). Los indígenas americanos habían desarrollado sobre todo la comunicación del hombre --como ente colectivo-- con el mundo, mientras que los europeos (españoles) estaban más bien especializados en la comunicación inter-humana. Dice Todorov:

En la sociedad indígena, el individuo no es en sí una totalidad, sólo es el elemento constitutivo de esta totalidad que resulta ser la colectividad. La vida de la persona no es un campo abierto e indeterminado, susceptible de ser moldeado por la libre voluntad, sino la realización de un

orden siempre presente. El pasado colectivo regula el porvenir del individuo y uno no 'labra' su porvenir: él se revela, mediante una serie de indicios, de presagios, de augurios [...] la interpretación del conocimiento se hace menos en función de su contenido concreto, individual y único, que del orden preestablecido y por reestablecer, de la armonía universal. (12).

Este hecho tiene implicaciones decisivas: los americanos no tienen una noción del "otro", para ellos no existe siquiera la posibilidad de que "el otro" exista en cuanto tal, pues, para esta humanidad, toda alteridad puede ser trascendida. Todo es perfectamente asimilable a la propia cultura, puesto que se trata de una sociedad abierta a lo nuevo, con la idea de la renovación total cada 52 años que le da una perspectiva del tiempo histórico y de las posibilidades de la historia completamente distinta a la europea.

Aquí tocamos un punto interesante, el de la imposibilidad de un "encuentro" amable y productivo entre culturas distintas. Cada cultura está centrada en su peculiar construcción de civilización, en su proyecto de mundo específico; este núcleo de las culturas está cifrado en una simbolización elemental del mundo, un código cultural cuya naturaleza es de suyo excluyente de otras posibles formas de simbolización elemental (de otros códigos culturales). De este modo las culturas se encuentran "condenadas" a la soledad de su código, al mantenimiento de la "integridad" de su propia identidad (13). Cuando los españoles llegan a conquistar a los pueblos mesoamericanos se da un choque muy fuerte entre el código que se quiere imponer y el código que resiste pero es roto. Todorov hace un acercamiento desde la semiología al momento histórico de la conquista:

¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra 'comunicación' si dijéramos, a partir de eso, que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera? Estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues, como el 'mundo' no es un sujeto, el diálogo con él es muy asimétrico (si es que hay diálogo). Pero quizás sea ésta una visión estrecha de las cosas, cuando mucho responsable del sentimiento de superioridad que tenemos en esta materia. El concepto sería más productivo si se entendiera de modo que incluyera, al lado de la interacción de individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la

persona y el universo religioso. Y este segundo tipo de comunicación es el que desempeña un papel preponderante en la vida del hombre azteca, el cual interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de indicios y presagios, y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino. (14).

Todorov asigna un lugar importante al papel que juega la ritualización de la vida:

Habiendo alcanzado maestría en el arte de la palabra ritual, los indígenas desmerecen en situación de improvisación; esta es precisamente la situación de la Conquista. Su educación verbal favorece el paradigma en detrimento del sintagma, el código en detrimento del contexto, la conformidad al orden más que la eficiencia del instante, el pasado más que el futuro. Pues bien, la invasión española crea una situación radicalmente nueva, totalmente inédita, una situación en la que el arte de la improvisación importa más que aquél del ritual [...] Toda comunicación es siempre paradigma y sintagma, código y contexto: toda acción supone una parte de rito y una parte de improvisación, el hombre precisa tanto comunicarse con el mundo como con los otros hombres. Pero el encuentro de Moctezuma con Cortés, de los indígenas con los españoles es un encuentro humano en primer lugar; y no hay por qué admirarse de que los especialistas de la comunicación humana sean quienes vencen [...] Esta victoria, de la que procedemos todos, tanto europeos como americanos, asentó al mismo tiempo un duro golpe a nuestra capacidad de sentirnos en armonía con el mundo, de pertenecer a un orden preestablecido; refrenó poderosamente la comunicación del hombre con el mundo, al producir la ilusión de que toda comunicación es comunicación interhumana. (15).

Todorov plantea que el diferente tipo de comunicación que practicaban los españoles, por un lado, y los americanos, por otro, fue un factor importante en el rápido triunfo militar de los primeros:

Esta forma particular de practicar la comunicación (descuidando la dimensión interhumana, dando preferencia al contacto con el mundo) es responsable de la imagen deformada que habrán de tener los indios de los españoles, a lo largo de los primeros contactos, y especialmente de la idea de que éstos son dioses; también esta idea tiene un efecto paralizador. (16).

Bolívar Echeverría, por su parte, ha planteado que, al ser excluyentes unos

de otros, los códigos culturales están cerrados en sí mismos y no aceptan "contaminarse" con otro código; por eso su interacción es posible sólo mediante un acto violento, un acto de "codigofagia" donde uno de los dos códigos enfrentados ha de romper justo el núcleo del otro para, acto seguido, incorporarse (devorar) los restos inconexos e incoherentes del código roto. La peculiaridad que hace única a la experiencia latinoamericana es que, al asimilarse los restos del código prehispánico, el código europeo sufre una mutación en sus determinaciones esenciales, sufre una especie de "indigestión" --al devorar los restos del otro código-- que lo va a transformar definitivamente.

El siglo XVI americano es un siglo épico que constituye una unidad histórica, es un siglo cerrado en sí mismo; tras la conquista viene la evangelización, el otro momento clave de este siglo. Los primeros frailes que llegan a evangelizar son los franciscanos, herederos de la tradición "milenario" y profética que se remonta hasta la baja Edad Media:

Se sabe que, al dispersar a sus hermanos, San Francisco había enviado un grupo de frailes menores al mediodía de Francia, y que fundaron la provincia de Provenza, con establecimientos en Aix-en-Provence y en Montpellier desde 1220, y en Nîmes y Toulouse desde 1222. Con ellos también había viajado, al comienzo de la orden, la interpretación de los textos bíblicos propuesta por el abate calabrés Joaquín de Flore, bien conocida hoy. Para nuestra futura misión mexicana, consideraremos lo que concernía al periodo de 1000 años que debía ser el prefacio de los últimos tiempos, es decir, al Milennium del capítulo XX del Apocalipsis (Baudot) (17).

En América los Franciscanos encuentran precisamente a los seres humanos que necesitan, puros e inocentes --así los ven--, para construir su "reino milenario" que permita llegar al día del Juicio final con una comunidad cristiana al modo de los orígenes del cristianismo --del "cristianismo primitivo"--; es por ello que el siglo XVI es también un siglo de utopía: la utopía franciscana se prueba y fracasa en América y, con ella, toda una vertiente utópica de la civilización occidental que se remonta, como ya se señaló, hasta la baja Edad Media. La tradición "milenario" es heredera de las corrientes más radicales del movimiento de las sectas.

Señala Baudot:

El redescubrimiento de Asia se insertaba en una perspectiva apocalíptica de cristianización global del mundo conocido, puesto que después de la conversión definitiva de judíos y mongoles, la derrota del Islam estaría

próxima y los pueblos del mundo entero, reunidos bajo el yugo único de Cristo, iban a vivir los últimos tiempos de la historia [...era este] un sentimiento general muy intenso en los ambientes ibéricos más anticonformistas, conscientes de vivir un periodo crítico rico en promesas de la Escritura [...] El fracaso de la vía asiática, al convertirse al islamismo los restos occidentales del antiguo imperio mongol (definitiva hacia 1334-1353), que cerraba la ruta terrestre de Asia, iba a forzar a la imaginación ibérica a buscar nuevas rutas marítimas [...] Pero también da origen, como un siglo y medio después, a que América, con todas las cuestiones que plantea su cualidad de mundo 'nuevo', se convierta a su vez en el dominio privilegiado de las esperanzas escatológicas y milenaristas. (18)

El proyecto utópico de los Franciscanos en América es un fenómeno a la vez extraño y fascinante; llegaron en su empeño a formular proyectos realmente inconcebibles desde una perspectiva de conquista de riquezas ilimitadas, que era la perspectiva de la Corona; su proyecto era básicamente la fundación de un "reino indígena cristiano", inclusive llegaron a plantear seriamente la necesidad de que los españoles se fueran y dejaran en paz a los indios con los franciscanos (!). Entre las hazañas de ese proyecto encontramos el intento de unificación lingüística, dando a la lengua náhuatl una difusión a la vez continental y exclusiva, aprovechando que el náhuatl era de hecho la lingua franca de las actividades comerciales en todo Mesoamérica; también hubo el intento de formar un clero indígena compuesto por los hijos de las élites indias, el colegio de Tlatelolco tenía la meta de "constituir la estructura de un futuro seminario que formaría los primeros elementos de un clero católico indio" (19). "El idioma náhuatl ocupaba un sitio de honor y, junto con el latín, conformaba los dos idiomas de trabajo del colegio, en tanto que el castellano había sido expresamente excluido" (20); de hecho, entre los asombrosos resultados del colegio se cuenta con casos en que los indios lograban un dominio verdaderamente magistral del latín --algo que no hacían la mayoría de los españoles--. "Las metas del colegio eran inmensas y exaltantes: formación de un clero mexicano, codificación y actualización de las reglas de una nueva y original sociedad aborígen. Sin embargo, se sabe que tal empresa fracasó" (21).

Los franciscanos hicieron también evidente la prisa que tenían por cristianizar a todos los indios. Hicieron bautizos masivos, "destinados a ganar para Dios el mayor número posible de almas ante el apremio de un desenlace cercano [...]" (22), provocando con ello fuertes críticas en su contra. Siendo los primeros evangelizadores, los franciscanos tenían un gran poder, lo que pronto

se volvió motivo de conflicto con las autoridades virreinales y con el clero secular (desde el momento en que éste comenzó a organizarse), ya en la década de 1550 el conflicto era manifiesto, con una serie de hostilidades entre los frailes menores y el clero secular (23). Para la década siguiente el experimento utópico había sido acorado con todos los medios por las autoridades virreinales.

Con el fracaso de la utopía se cierra un ciclo, queda cerrado definitivamente el siglo XVI, siglo único, cerrado en sí mismo, unidad histórica épica que al concluir deja el camino a otras historias. El intento utópico buscaba una purificación de Occidente y un reencuentro con las bases primitivas del cristianismo, la clave estaba en la sumersión de Occidente en la socialidad indígena; fue un intento de establecer un mundo completamente nuevo y completamente cristiano, a partir de las formas indígenas de socialidad. La utopía fracasa pero queda planteada.

3.2.2. LA ECONOMIA COLONIAL.

Entre las principales motivaciones que alentaron la navegación y los "descubrimientos" de otras tierras, en la época del Renacimiento, destacaban la búsqueda de metales preciosos (como puede leerse en las comunicaciones de Colón) y de "especies". De modo que, cuando culmina la conquista de América y se conforma el gran Imperio español, la economía de la América española queda, desde un principio, integrada al naciente mercado mundial.

La economía colonial se estructura sobre la base de la demanda de ciertos productos "de exportación": metales preciosos, ciertos cultivos tropicales, tintes. Se da así un desarrollo económico complejo y acelerado en aquellas regiones donde se ubican los sectores productivos orientados a la exportación; el enlace entre dichas regiones y la metrópoli es siempre un centro urbano exportador/importador. A partir de estas producciones privilegiadas se desarrolla un mercado interno, ya que se requieren una serie de producciones complementarias para el desarrollo de la producción exportadora; esto es claro en el sector minero, por ejemplo, que genera una demanda de medios de producción para los procesos de extracción y refinación de metales así como una demanda de medios de subsistencia para la fuerza de trabajo ocupada. De este modo se van conformando "espacios económicos" con una estructura peculiar. Es este el caso del virreinato de la Nueva España y del virreinato del Perú; en ambos espacios el principal "motor" del desarrollo económico es la minería de la plata; ésta funciona como un "polo de crecimiento" a partir del cual se estructura un "mercado interno" que, en última instancia, tiene su aliento y su razón de ser en la exportación, vale decir el mercado mundial.

Sobre la "zona económica espontánea", que se genera alrededor de las actividades de exportación, se va a establecer la división política del Imperio español en América; incluso podemos hablar de la existencia de incipientes "economías-mundo" en las que confluyen regiones con producciones subsidiarias de la o las actividades "principales". Hay, por ejemplo, un mercado consumidor de textiles, de origen indio y mestizo (pues los españoles consumían textiles europeos), que alienta el desarrollo de la producción respectiva, igual ocurre con el desarrollo de la ganadería y, en menor medida, de la agricultura. Además del desarrollo de un mercado interior, se desarrolla el comercio en general: se forma un circuito de circulación de mercancías importadas, de lujo, provenientes de Europa y de China y se desarrolla la circulación de las

mercancías regionales (24).

Cada espacio económico (el peruano, el novohispano, etcétera) se compone de varias regiones, cada una de ellas estructurada sobre la producción de uno o más productos demandados por la metrópoli, de manera que se va desarrollando una especialización regional del trabajo. La metrópoli mantiene el control de los intercambios de cada zona a fin de impedir el acceso a otras potencias europeas y la libre comunicación de las distintas zonas entre sí.

Durante el periodo del auge de la plata el espacio económico peruano-cobra una gran importancia que se traduce en desarrollo, es una de las grandes zonas económicas y una de las piezas fundamentales del Imperio en la segunda mitad del siglo XVI y gran parte del XVII (25). Sobre este espacio económico es que se establece la delimitación política del virreinato del Perú; sus características principales, a comienzos del XVII, son: un alto grado de autosuficiencia económica y un máximo nivel de integración regional. Entre la variada gama de productos que animan la circulación general, encontramos: textiles de lana y algodón; medios de transporte marítimo y terrestre; manufacturas de cobre, barro, vidrio, madera y cuero; trigo, maíz, coca, ají, tabaco, yerba mate, papas, caña de azúcar, vid, olivo, cañamo, frutas secas y en conserva, arroz, grana, manteca, pescado, sebo, cueros, cecinas, maderas; ganado vacuno, mular, lanar, porcinos, caballos, llamas; oro y plata; mercurio, cobre, estaño, sal, brea, etcétera. Casi todos estos artículos presuponen, además, una serie de actividades derivadas. Así se aprecia de manera más precisa el "efecto de arrastre" de las actividades orientadas a la exportación; se forman redes de circulación de todos los productos enlistados, estableciéndose un circuito comercial con variadas formas de interdependencia entre las distintas regiones del "espacio peruano" --un espacio integrado y casi autosuficiente--. Potosí y Lima son polos de crecimiento que funcionan como centros gravitacionales del espacio peruano: Lima como centro político y centro comercial monopolístico y Potosí como centro productor platero, en estos dos "polos" se concentran determinadas actividades y hay una aglomeración demográfica, existe una capacidad de consumo masivo y una demanda de insumos que tienen efectos sobre otras regiones. Ahora bien, cada región está especializada en la producción de ciertos bienes, ya que al interior de las regiones no está muy desarrollada la circulación mercantil. El comercio se da más bien hacia fuera de cada región, pero dentro del "espacio" económico común.

Podemos hablar de dos diferentes niveles de funcionamiento económico: un

sector de comercialización y un sector de subsistencia, ambos componiendo una única estructura productiva. Dentro del grupo indígena se organiza una economía de subsistencia, basada en dos premisas: dotación de tierras y una política que mantiene, aunque modificada, la comunidad indígena. Este sector de subsistencia se enlaza con el sector de comercialización a través de la encomienda, un premio o merced otorgado al conquistador por la Corona en dos modalidades: prestación personal de servicios o pago de tributos en especie (26). La influencia del mercado se evidencia en el hecho de que "los productos que componen la carga tributaria son seleccionados de acuerdo con la demanda del mercado [...] el valor de cada encomienda se estima según el precio [...] que alcanza el producto-tributo en el mercado" (27).

En el caso del espacio económico peruano se puede apreciar como surgen múltiples tensiones y desequilibrios internos en su evolución, algunos de ellos son: 1] disputa por la mano de obra (se dan flujos migratorios forzados y perfectamente planeados hacia los puntos de interés, por ejemplo las zonas mineras), 2] disputa por mantener ciertos nichos o espacios en el mercado ("competencia" de unas regiones con otras), 3] el mantenimiento de precios estables mediante prácticas monopólicas y regulación de la producción. La ciudad de Lima, al ser el único puerto que comunicaba con el exterior, controlaba tanto la exportación de la plata como las importaciones legales, lo que le permitía favorecer a ciertas regiones, el control de la producción exportadora, distribuir discrecionalmente las importaciones y concentrar gran parte de los excedentes.

Los "espacios económicos" que se forman en la América española al calor del auge minero, van a enfrentar un drástico cambio en el momento que termina ese auge (mediados del siglo XVII). Los productos orientados a la exportación van a ser menos importantes y lo que se desarrolla y fortalece es más bien el "mercado interno". También se vuelve más intenso el comercio ilícito entre los distintos "espacios" de la América española, al grado de desarrollar "macro-espacios" que esbozan una verdadera economía-mundo. Tal es el caso de los intercambios que tienen lugar en la "cuenca caribeña", que abarcan Veracruz, Cuba, las Antillas, Panamá y los puertos sudamericanos de lo que hoy son Venezuela y Colombia; allí se organiza un espacio económico muy coherente, que apunta a una economía-mundo, con centro tal vez en Cuba, y que genera además una serie de formas culturales producto de la intensa mezcla que se vive en el llamado "Caribe Afroandaluz" (28).

3.2.3. EL SIGLO XVII COMO MATRIZ CULTURAL BARROCA

A la vuelta de siglo, hacia el 1600, la población indígena se encuentra verdaderamente devastada; pero lo peor es que los indios presentan una situación de verdadero suicidio psicosomático, expresado, por ejemplo, en una gran apatía sexual, pero más claramente en una apatía general, total, frente a la vida. La asistencia indígena a las iglesias disminuye enormemente respecto de años anteriores, hay un desencanto absoluto por la vida; para fines del siglo XVI la población indígena ha sufrido una dramática reducción en su número (no hay acuerdo aún en las cifras exactas, algunos datos hablan de una reducción poblacional de dos terceras partes, otros llegan a afirmar que en lo que hoy es México la reducción fue de nueve décimas partes; de cualquier forma todos los datos expresan una reducción brutal de la población indígena) (29).

Lo que encontramos en la Nueva España a comienzos del siglo XVII son ruinas por doquier (30). Están las ruinas de los indios: ruinas de una cultura -- tanto las ruinas físicas de las edificaciones como las ruinas de un código cultural irreconocible ya para sus propios portadores-- y también ruinas humanas. La ruina demográfica, agonizante, de los sobrevivientes, se mantiene en vida más bien por instinto y no ya por deseos de vivir: la vida ha perdido toda significación para ellos. El cuadro de catástrofe se completa con las ruinas insólitas de los propios conquistadores, quienes son dejados a su suerte por una Europa que se retira de América para concentrarse en la crisis que sacude al viejo continente --la primera gran catástrofe económica moderna, la depresión del siglo XVII--. Los hijos de los victimarios, abandonados a su suerte, y los hijos de las víctimas, se ven en una situación extrema: para sobrevivir deben construir una sociedad en medio de las ruinas; la situación límite es la que impone la construcción de algo nuevo, de una sociedad criolla donde convivan los hijos de los conquistadores y los hijos de los conquistados. Es la única posibilidad de supervivencia en un panorama desolador.

La nueva sociedad se va a articular sobre la base del código cultural europeo de tipo sureño, fuertemente alterado en su naturaleza (en su esencia) por la absorción conflictiva --y en cierto modo imposible-- de los restos del código americano (indígena) destruido. El resultado de este proceso es un código nuevo, la encarnación misma del conflicto, producto de un auténtico mestizaje cultural cuya existencia es algo torturado (31). Esta situación histórica, de desgarramiento y desamparo, va a ser un campo fértil para que se desarrolle

un cierto modo de comportarse "modernamente": el comportamiento o aethos barroco (32). En este sentido, lo que hay en la América española de esa época es un proto-barroquismo espontáneo, que va a encontrar su forma de expresión privilegiada en las claves estéticas del "programa del barroco" (33) que llega desde Italia, vía España.

Lo interesante aquí es que la propuesta estética llegada de Europa va a asentarse en un humus perfecto, en un ambiente, en una situación histórica, que le son muy favorables. Todo el dramatismo real de la sociedad novohispana, formada de las ruinas, va a encontrar su canal perfecto de expresión en ese lenguaje artístico de la estética barroca; a partir de allí el barroco se va a desbordar, conformando una identidad muy peculiar, una cultura barroca. El barroco va a desplegarse como modo de vida, como dramatización y estetización de la vida cotidiana (como experiencia barroca de la vida). La afinidad entre el estilo artístico y la situación histórica (material) ha dejado una marca profunda en nuestra historia y nuestras estructuras sociales; en la arquitectura barroca, por ejemplo, se observan fenómenos que directamente hablan de cierta funcionalidad de las edificaciones, de cierta manera de utilizar el espacio, son formas, espacios, etcétera, que hablan de un modo de vivir la vida a lo barroco.

La esencia del aethos barroco consiste en la afirmación de la vida incluso allí en la muerte --parafraseando a Bataille en su definición del erotismo--; más aún, la vida se afirma con una fuerza inusitada, precisamente porque se la afirma en una situación extrema de negación de la vida. La sociedad colonial del XVII tiene ante sí una tarea casi imposible: recomponer una cultura, un todo social coherente e integrado, allí donde sólo quedan ruinas, de los escombros debe emerger lo nuevo. Ciertamente que no se trata de una "creatividad social" espontánea o inspirada sino de un acto desesperado de sobrevivencia, esta es la situación que llamamos proto-barroca; en el cuerpo social hay un dramatismo vivo e intenso que, producto del desamparo, afirma la vida desesperadamente. Al llegar a estas tierras, la clave estética del barroco va a ser leída desde la perspectiva de las afinidades profundas, va a ser descifrada desde su estrato más profundo --el del aethos barroco-- como resguardo, como refugio. La sociedad colonial barroca vive su cultura, rica y compleja, de figuras enrevesadas; el aethos barroco va a estar presente siempre, de múltiples maneras, en cada aspecto de la vida social.

Junto al hecho de que la sociedad colonial del XVII tiene cierta

"predisposición", espontanea, por el barroco, está otro hecho decisivo: el barroco fue impulsado por la Contrarreforma o, mejor dicho, por la Restauración Católica. Tras el Concilio de Trento se traza una estrategia política, por parte de la Iglesia Católica, para enfrentar la escisión de la cristiandad; pero, mientras que los intereses del Papado se restringían a la conservación de los espacios no perdidos frente a la Reforma protestante, los jesuitas impulsaban un proyecto mucho más ambicioso, un proyecto político-teológico muy peculiar cuya "punta de lanza" es una política cultural (un invento nuevo en aquella época) cuyo núcleo duro es el estilo barroco, precisamente, asumido desde ese momento como estilo oficial de la Restauración Católica. Esta adopción del barroco como estilo oficial va a facilitar su difusión por toda la América española, dándole así un carácter general (claro que el barroco, en tanto que arte barroco, va a tener sus particularidades en cada lugar).

Entre las muchas peculiaridades del estilo barroco encontramos su capacidad y disposición para integrar motivos de diversa procedencia y ajenos a los referentes culturales inmediatos del propio barroco; esta capacidad integradora de todo tipo de formas y elementos interesa aquí en tanto que no es un fenómeno privativo del arte, es también un comportamiento social. La cultura barroca va a incorporar al universo simbólico del catolicismo elementos paganos diversos (34), un ejemplo paradigmático de esto son los cultos marianos (35). Es el carácter barroco de la sociedad colonial el que determina su tolerancia y su ánimo integrador; se trata de una sociedad que integró mucho mejor a los indios y a las castas (36) que la sociedad del México independiente --por no hablar de las sociedades protestantes--, es también el caso tan interesante de los locos y demás enfermos mentales (37) que no eran segregados en centros de reclusión hospitalaria/carcelaria; otro tanto se puede decir de las mujeres (38) (y este es tal vez uno de los indicadores más elocuentes del grado de represión existente en una sociedad).

3.2.4. LA PRIMERA "POLITICA CULTURAL".

Después del Concilio de Trento, los jesuitas ponen en práctica una empresa muy ambiciosa y, vista a la luz de su fracaso, bastante utópica. Lo que pretenden los integrantes de la Compañía de Jesús es la construcción de una modernidad más fuerte que la que se está desarrollando entonces (siglo XVII) en el mundo protestante.

Una vez más el "Nuevo Mundo" aparece como un "campo de pruebas" perfecto para los proyectos "locos" de una orden religiosa: pero esta vez se trata de un proyecto completamente distinto del de los franciscanos. Mientras los hermanos menores pretendían una vuelta a los orígenes del cristianismo, a la pureza de la vida comunitaria, los jesuitas se plantean la tarea de construir un mundo moderno basado en el mercado --el elemento acelerador por excelencia de la modernización.

La modernidad católica de los jesuitas se basaba principalmente en su propuesta de "política cultural" --en el marco de la cual se adopta al estilo barroco como "estilo oficial"-- cuya estrategia principal consistía en secularizar o incluso "popularizar" la mística:

La idea de los jesuitas es la de hacer de la experiencia mística un fenómeno popular y no reservado a unos cuantos, es decir, pretenden una auténtica secularización de la mística: hacer que la gente viva todo el tiempo en el límite, en el borde entre lo terrenal y lo celestial [... una propuesta que] exige de los fieles una energía de fé que iba muy por encima de las capacidades de la vida corriente de esa modernidad, de la vida moderna que se estaba generando.

La política cultural de los jesuitas encontraría en la forma barroca, en el principio de "donación de forma" del "estilo" barroco una especie de ejemplo a seguir en el replanteamiento de la experiencia religiosa (replanteamiento fortalecedor de la fé) como eje de su proyecto de reestructuración moderna de la vida social. Porque su pretensión aventurada (y en muchos casos hasta loca) de sustituir la acción "objetiva" del capital con la acción "subjetiva" del creyente sólo podía alcanzarse mediante un trabajo en el plano de lo imaginario, mediante la secularización --o incluso la popularización-- de la mística, de la experiencia vertiginosa, sistemática por el arte barroco, de la confusión de los contrarios [... Se trataba de...] basar la restauración de la fé justamente en

el fomento de este misticismo "al alcance de todos" (39).

Pero la peculiar propuesta jesuita hacía una inversión de los términos: en ella, la política económica era un elemento subsidiario de lo principal, la política cultural; mientras que en la modernidad dominante, de tipo norteamericano, la política económica ha sustituido --después de un largo proceso-- a toda práctica política (40). Los fundamentos de la "modernidad jesuita" eran endeables, puesto que consistían en la pretensión de que cada creyente viviera con una intensidad feroz la experiencia mística y, además, que la viviera permanentemente. Toda la propuesta tenía por base el encausamiento de toda la energía social hacia ciertas formas sacrificiales (un sacrificio gustoso y en provecho de la comunidad que buscaban "la conquista de la Bienaventuranza". Se esperaba del fiel una actitud "militante", encaminada a conquistar la Salvación --la propia y la comunitaria-- en fuerte contraste con la espera pasiva de la Gracia Divina de los protestantes. Los jesuitas querían erigir todo un mundo moderno sobre los cimientos de esta experiencia mística-colectiva-cotidiana mientras, en el Norte (de Europa y de América), los protestantes levantaban su mundo moderno sobre la base de la laboriosidad, el ahorro y la abstinencia.

Más que ser un puente hacia el tipo de modernidad dominante, la "modernidad jesuita" --por llamarla así-- es por el contrario un callejón sin salida; no conduce sino incluso estorba y obstaculiza el camino hacia una posible conexión --de América Latina, por ejemplo-- con la modernidad dominante: capitalista, de corte calvinista, anglosajón, etcétera. Los jesuitas tenían todo un proyecto de sociedad; tenían una idea clara de cómo debe organizarse la producción y su relación con el consumo; en un sorprendente avance de lo que será la famosa NEP bolchevique de este siglo, estaban convencidos de la necesidad del mercado y al mismo tiempo de la necesidad de "dominar" a ese mercado (41).

La concepción que los jesuitas tienen del mercado los lleva a introducir la noción de "justicia" en la gestión de política económica. "Ellos creían que la justicia es algo que debe producirse; que la justicia es el resultado de una empresa humana --una empresa político-religiosa-- y que, por ende, es necesario intervenir en las leyes del mercado, ponerle a este sus trabas, sus limitaciones" (42). De allí proviene la necesidad de establecer una instancia, entre estatal y religiosa, que esté por encima del mercado y lo intervenga en aras de fomentar la justicia; toda esta concepción de economía, Estado y sociedad es la herencia que los jesuitas dejaron en América Latina y que

penetró a tal grado en la cultura que ha entorpecido (inclusive saboteado) los intentos de encaminarnos por la vía de la modernidad dominante (liberal, etcétera) --esto es claro si se consideran sucesivos fracasos de los intentos modernizadores, desde las reformas borbónicas hasta los tiempos recientes--. La de los jesuitas es una concepción de cultura política muy coherente y su herencia es muy importante en ese sentido puesto que el problema del mercado es un problema político (en el mercado se sintetiza la polis) y lo que ellos plantean es declararlo terreno político e intervenir en él, como una empresa política.

3.2.4. LA CULTURA POLITICA "BARROCA".

La formación de la sociedad colonial, de su cultura, pasa necesariamente por la peculiar visión del mundo de los jesuitas. En este sentido, nuestra historia lleva la marca de su "aventura jesuita". En la peculiar concepción que los jesuitas tienen del mundo moderno y, por lo tanto, en su proyecto político, encontramos elementos de la cultura barroca.

Ante todo, es importante subrayar el carácter moderno del proyecto de los jesuitas: ellos están con la mercancía y con el desarrollo de la producción de mercancías, esta es su filiación moderna, pero es también el punto en que se hace clara la diferencia radical con la modernidad hoy dominante y aparentemente única. Al plantear la necesidad de intervenir en el mercado, rompiendo su "libre" dinámica hacia el monopolio, proponen la existencia y el dominio de una entidad estatal-religiosa que norme, vigile y regule el funcionamiento del mercado, un poder interventor para garantizar que el mercado quede sometido a la sociedad en vez de que sea ésta la que quede reducida a la condición de mero instrumento de un mercado adulterado ya en su esencia --puesto que sigue las inercias del monopolio y la concentración--. (Se trata de una concepción que se asemeja no solamente a los Estados totalitarios modernos sino también al Welfare State). Junto con todos los buenos propósitos que alimentan esta concepción encontramos también, sin embargo, el germen del Estado totalitario (43).

La política cultural de los jesuitas --cuyo eje vertebral es la secularización de la mística-- debía de servir de fundamento a toda una construcción social, sobre esta política se cimentaba todo su proyecto social. Lo que esta política cultural pretende es llevar a la sociedad a una especie de embriaguez colectiva donde, al borrarse los límites entre lo terrenal y lo celestial --que quedan fundidos en un continuum--, se facilite la acción política colectiva (la "militancia mística"), en todo ello se sigue un principio sacrificial: el desprenderse del mundo material para ganar así la Gracia divina (44).

Por decirlo así, la Iglesia Católica, hasta antes del Concilio de Trento, planteaba el drama de la salvación como una escena inmóvil, apagada. Lo que intentan los jesuitas es introducir un dinamismo en ese drama, encender a la vida cotidiana del cristiano, "modernizarla". Hacer que ésta no sea un esperar la vida futura (la vida

del cielo) sino un conquistar la Bienaventuranza. El cristiano ya no debe ser alguien pasivo, que espera, sino un verdadero soldado de la fé de Cristo, como plantea San Ignacio de Loyola (45).

El núcleo político del proyecto social de los jesuitas (el sacrificio en bien de la comunidad y la entrega activa a la causa de la Salvación), de su propuesta de organización de toda la vida social (producción y circulación de bienes mercantiles y, principalmente, todas las formas de consumo), implica de hecho un fuerte disciplinamiento del cuerpo social (y de los cuerpos individuales), un sacrificio que revela la vertiente fundamentalista del proyecto jesuita (46). Al exigir de los fieles tanta energía de fé, la propuesta de modernidad de los jesuitas pierde posibilidades de éxito, pues no deja mucha energía para la producción. La individualidad también debe ser sacrificado en nombre de la comunidad; hay, en suma, muchas contradicciones irresueltas que minan y llevan a la quiebra al proyecto jesuita de modernidad.

El fracaso de la propuesta política jesuita deja un vacío que debe ser llenado de alguna manera, un vacío que es cubierto por la figura central de la política latinoamericana: el cacique. Se trata de la conocida figura del "hombre fuerte" que, para bien y para mal, dispone y decide, ayuda o aplasta, etcétera, dentro de una cierta comunidad regional --o de un gremio, etcétera, posteriormente--, dentro de los límites de su "cacicazgo". Por paradójico que parezca, la figura del cacique brota como respuesta "espontanea" a cierta necesidad social heredada de la cultura jesuita: la necesidad imperiosa de una instancia ordenadora del caos, una instancia ordenadora del mercado, una racionalidad que trascienda las ciegas leyes del mercado. El cacique encarna esta racionalidad tan anhelada, si bien es cierto que lo hace de manera primitiva, salvaje y violenta; pero él es también el protector y el que administra cierta justicia, es una persona con nombre y apellido, que es temido o querido --o las dos cosas a la vez--, respetado, etcétera, porque es una persona reconocida y no porque ostente la investidura oficial de algún cargo gubernamental, por ejemplo. El poder del cacique está al margen de la estructura legal del poder. Se trata de un poder personalizado y, por lo mismo, aceptable para la gente, que requiere de una figura familiar para cumplir con esta función ordenadora. Con este ser primitivo se puede dialogar, aunque sea en términos de violencia; en cambio con una sociedad anónima o una estructura estatal impersonal el diálogo es imposible.

La estructuración política en torno a la figura caciquil va a dominar el tejido social en toda, o casi toda, América Latina; incluso va a proyectarse, desde sus orígenes en pequeñas comunidades, establecidas en un territorio bien delimitado, hasta aquellas instituciones propias de sociedades más desarrolladas en términos capitalistas, como los sindicatos y las asociaciones empresariales. El fenómeno del caciquismo aparece también, con una nitidez tremenda, dentro de la maquinaria del Estado; en el caso de México, por ejemplo, es claro como los cargos gubernamentales se han distribuido, históricamente, entre distintos grupos políticos "lidereados" por algún cacique (por ejemplo en la conformación del gabinete presidencial la práctica había sido siempre el reparto de carteras entre los grupos de poder oficialistas, esto se ha modificado ligeramente en la última década pero sigue presente, el sentido de esta práctica no es el de dar representatividad a tal o cual corriente ideológica sino a tal o cual personaje).

Pero, a fin de cuentas, lo que ocurre dentro de la estructura estatal es solamente una expresión, si bien paradigmática, de un comportamiento o práctica social que abarca todos los ámbitos. Aquí lo interesante es apreciar una forma de vinculación de tipo tribal, basada en lealtades personales. En el caso de México se puede ver como esta estructura caciquil es la que nutre y da sentido a la existencia del partido de Estado; pero tal vez sea más interesante ver como es la misma estructura caciquil la que ha marcado la vida interna de los partidos de izquierda, las organizaciones estudiantiles más o menos radicales, etcétera (que son los grupos que se oponen al status-quo).

Lo que interesa destacar aquí es el hecho de que es justamente el fracaso de la cultura política propuesta por los jesuitas (el núcleo de su propuesta de modernidad) lo que provoca un retrotraimiento hacia las formas arcaicas del poder. Si se comparan la cultura política del sur de Italia, en especial de Sicilia, y la estructura caciquil latinoamericana se pueden encontrar muchas similitudes. En Sicilia la cultura política se condensa en la estructura de la mafia; el escritor siciliano Leonardo Sciascia fue un observador agudo del fenómeno de esta extraña polis sintetizada en la organización mafiosa. Sciascia advierte, de entrada, que el fenómeno de la mafia es completamente distinto a la imagen comercializada por Hollywood; señala como una de las características más importantes que "el poder mafioso no es hereditario. No se

nace mafioso, uno se vuelve mafioso. Cuando se es hijo de mafioso no se recibe ningún imperio en herencia, hay que conquistarlo" (47). Hay una lucha generacional en la que los jóvenes conquistan su poder mediante la destrucción de los viejos capos:

De esta terrible lógica de los jóvenes contra los viejos nace la precariedad y la incertidumbre del poder conquistado por el mafioso; de modo similar a Sísifo, aquel tiene que reconquistar eternamente su lugar por muy modesto que éste sea; para él nunca hay nada adquirido definitivamente y tendrá que luchar hasta el final por el poder, es decir, en el lenguaje de la mafia, por la vida (48).

Una de las conexiones más importantes entre la política legal, oficial, y la mafia --en Italia-- es la construcción del consenso electoral --a favor de la Democracia Cristiana--. La estructura mafiosa se imbrica así con el poder político, como una agencia corporativa de votantes cautivos (similar, en su modus operandi, a las corporaciones del partido oficial en México, administradas por una estructura caciquil). "Es muy triste, pero es así: democracia y desarrollo económico son las vigas maestras de la mafia..." dice Sciascia (49) (y aquí debe entenderse "democracia" como sistema electoral, como estructura formal, únicamente).

En Sicilia la organización mafiosa surge en el campo y de allí se traslada a las ciudades, "cuando la agricultura deja de garantizar un ingreso decente". En sus orígenes agrarios, "el viejo mafioso patriarcal hacía un poco el oficio de juez de paz, resolvía con una especie de buen sentido innato los litigios más complejos y vivía una especie de sacerdocio laico en el seno de cada pueblo" (50).

Al pasarse a las ciudades, la mafia establece vínculos con el poder político que "le permiten la impunidad en caso de transgresión explícita de las normas". De este modo los negocios de los mafiosos florecen de manera distinta de aquellos negocios de los "empresarios tradicionales" de corte anglosajón: la palanca de la acumulación no es aquí el ahorro, la abstinencia y la innovación tecnológica, sino la adjudicación de contratos gubernamentales sin respetar los procedimientos de licitación, la obtención de licencias y permisos violando reglamentos, etcétera.

La estructura de la mafia es como la de una sociedad o hermandad secreta, con su propio orden, sus propias leyes, etcétera, que constituye inclusive una legalidad paralela a la del mundo oficial (el "Estado de derecho") y la sociedad civil "normal". Lo peculiar del fenómeno es que esta "legalidad" paralela adquiere carta de naturalidad, tal como ocurre con la estructura caciquil latinoamericana (un ejemplo: las "leyes no escritas" del sistema político mexicano). De este modo el fenómeno mafia puede ser apreciado como una estructura política espontánea, "normal", que esta rigiendo la vida social y política al margen de la estructura política legal, y evidentemente que si esto se mantiene es porque goza de una aceptación tácita de la sociedad (51).

La estructura de poder de la mafia tiene dos facetas un tanto contradictorias; por un lado, hay un celo excesivo en mantener el orden y un cierto status-quo: la mafia "no es capaz de prosperar sin un orden que ella misma se encarga de controlar; los mafiosos, que representan el desorden institucionalizado, necesitan perentoriamente el orden a nivel de la criminalidad baja y media" (Sciascia). "En la mafia ha de quedar muy claro que cada quien ha de cumplir sin falla su propio oficio: el carabiniere debe hacer correctamente de carabiniere; el juez de juez; el periodista de periodista" (52). Pero, por otro lado, el poder mafioso también funciona eventualmente como medio de resistencia y afirmación de las comunidades; frente a las burocracias modernas, de corte kafkiano, el ciudadano común puede recurrir a la organización "clientelista" de la mafia para, por ejemplo, obtener rápidamente un certificado (de nacimiento, de muerte, de matrimonio, de propiedad, de salud) --"en Sicilia es casi imposible obtenerlos [los certificados] sin la intervención de algún intermediario, es decir, de un mafioso capaz de recaer con todo su peso en los empleados del servicio administrativo"--. También se recurre a esta organización para obtener la promesa de un puesto de trabajo cuando uno está desempleado. Esto por el lado de la resistencia y la afirmación de las comunidades (incluso podrían señalarse más ejemplos). Hay también un aspecto clave que es un tanto ambiguo, que está imbricado con los ya señalados, se trata del "perfil moral" del mafioso, algo así como el mafioso "bueno" que administra la justicia, más allá de las leyes, en favor de los desprotegidos y los débiles --una especie de "padre protector"--; él les da esa justicia que les niegan los tribunales (53).

Otra característica sobresaliente de la mafia es el hecho de que la unión se

da en forma tribal o de clanes, de hecho se habla de familias (la familia del capo equis, etcétera). No existe una estructura institucional, una relación impersonal, que garantice la cohesión; aquí toda relación está altamente personalizada y se nutre de valores mutuamente entendidos como, por ejemplo, la amistad. Genco Russo, a quien se consideraba, después de Don Caló, el jefe de la mafia siciliana, le dijo a Leonardo Sciascia: "La palabra 'mafia' no debemos siquiera pronunciarla. Hablemos más bien de amistad. Usted ha venido a preguntarme, tomémonos antes un café juntos. Si yo a mi vez fuera a verlo a su pueblo usted también me ofrecería un café. Así nace la amistad" (54). La amistad obliga y, en sus marcos, se operan todo tipo de favores de acuerdo con lealtades bien definidas; es todo un modo de vida, muy natural, constitucional de ciertas culturas latinas como la de Sicilia e incluso todo el sur de Italia. Los cacicazgos que conocemos en América Latina están muy próximos a este modelo de "la amistad" como norma de la cultura política, es decir a la vinculación de tipo tribal entre los individuos (55) (las similitudes, como ya se va viendo, no se agotan en este aspecto).

Lo interesante es ver como este retorno hacia las formas arcaicas de la cohesión política logra una inserción muy funcional en una sociedad moderna. Dice Sciascia que "democracia [electoral] y desarrollo económico son las vigas maestras de la mafia", esto lo podemos leer como que el desarrollo del mercado (del mercado moderno) alimenta la estructura política mafiosa, entendiendo "democracia" como mercado político (puesto que el término hace alusión aquí a la existencia de un sistema electoral y un "consenso" de votos) y desarrollo económico como el progreso de los intercambios mercantiles (bienes, servicios y mercancía fuerza de trabajo). Es decir que la estructura moderna del mercado falla allí donde tiene que aportar la correspondiente cultura política moderna, basada en las nociones de "representatividad", "parlamentarismo", etcétera, y se retrotrae --para compensar esa debilidad suya-- hasta la relación arcaica, tribal (hasta la lealtad absoluta y el pacto de sangre con el "padre protector" o capomafia). Esta cultura política compuesta de reminiscencias arcaicas, de resabios precapitalistas, se imbrica perfectamente con el mercado moderno, estableciendo así una variante válida y legítima de "cultura política moderna": "Esta mafia [está] ligada por siempre al hecho de que la democracia se organice y de que el dinero circule" (Sciascia).

De este lado del Océano, en América Latina, hay una cultura política con

una buena cantidad de elementos en común con la estructura siciliana. Más que hacer un cotejo muy minucioso de los rasgos, podemos hacer algunas observaciones de tipo más general. Así como en Sicilia, y en todo el sur de la península italiana, el fracaso de los patrones de cultura política del mundo moderno (56) --heredados de la revolución inglesa, la revolución francesa y la independencia norteamericana-- obliga a esa endeble modernidad a mirar hacia atrás, hasta formas muy antiguas, hasta formas arcaicas, en América Latina se vive un fracaso parecido y la solución es la misma. En América Latina tenemos el fracaso de la cultura política de los jesuitas (también probada y fracasada en Italia), ante el cual la política moderna debe re-configurarse a partir del retrotraimiento hasta las formas arcaicas del poder (lo mismo que en Italia). Hemos señalado que la cultura de la colonia sigue a la forma sudeuropea como su estructura básica, si bien, claro está, re-construida por el mestizaje cultural, modificada esencialmente; podemos plantear entonces que el retorno, en Sicilia y en América Latina, hacia las formas arcaicas de la polis, es básicamente el mismo: se trataría del retorno hasta los fundamentos arcaicos de la cultura mediterránea (o el retorno de un cierto "Mediterráneo profundo", parafraseando a Bonfil Batalla), hasta los basileos incluso, los griegos más antiguos; un retorno hasta esos reyes basileos del tipo de Agamenón y Menelao (57). Es decir que, a la base de la estructura caciquil --y mafiosa también-- hay un retorno a los orígenes mismos del poder: el cacique -- y el capomafia-- es una especie de "héroe en reposo" que basa su poder en una antigua acción heroica; él es un aventurero y es de su aventura (pasada) de donde proviene su posición y poder (que debe reconquistar una y otra vez). El cacique es como un caudillo (lo fué en el pasado) o "héroe" en tiempos de paz; es por eso que en la mafia no hay reposo para el capo, debe reconquistar el poder una y otra vez, y el relevo generacional no se da por herencia sino por la conquista violenta del poder, hecha por los jóvenes; el poder emana de esa aventura originaria en cada caso y de la misma manera se refrenda. En América Latina este comportamiento político es el que ha llenado las "páginas de nuestra historia" de caudillos, cuartelazos, llamados a las armas, "pronunciamientos", etcétera (58). En México esto es muy claro en el periodo posterior al porfiriato y anterior a la consolidación del partido oficial (el famoso "sistema" de partido de Estado), en este periodo de inestabilidad política se aprecia muy bien el fenómeno, que se ha mantenido como una constante a lo largo de nuestra historia (hasta hoy en día, evidentemente).

Dentro de lo que es el "hacer política" en México, lo mismo "dentro" del "sistema" que "fuera" de él, en la oposición de izquierda o de derecha, o en cualquier ámbito de lo político, lo determinante es siempre que alguien sea "gente de fulano", más que representante de una cierta ideología. En los distintos grupos políticos se ven las lealtades y los cacicazgos más o menos abiertos, más o menos encubiertos, más o menos rígidos o flexibles; pero, en definitiva, esta es la estructura básica que rige la política o que, por lo menos, lo ha hecho hasta hoy.

El carácter "barroco" residiría aquí en esa característica de la estructuración del poder de manera personalizada y directa, en las posibilidades que esto justamente abre para saltar por encima de una estructura oficial (legal) que es justa en apariencia pero que en su operatividad real niega al individuo, como regla general (al menos al individuo "latino" cuya cultura corre por otros caminos distintos del paradigma anglosajón). Hay la "buena voluntad" (59), el "favor", la "amistad" que abre puertas y perspectivas, brinda posibilidades (pero siempre en el sentido de la filiación personal y no en el sentido frío del "tráfico de influencias" anglosajón). Es el salto por encima del poder burocrático, impersonal, anónimo, frío y opresivo de las burocracias modernas; un salto por encima de las atmósferas *kafkianas* tan "típicamente" modernas. Claro que esta "afirmación positiva" --valga la redundancia-- parte de una realidad y de una estructura --que la posibilita-- que es la pura negación: la estructura caciquil y la mafiosa se apoyan en la violencia, en la sangre, en la muerte. Este carácter paradójico, enrevesado, nos muestra la presencia de lo barroco (el principio estructurador barroco) en lo hondo de estas estructuras políticas.

NOTAS AL CAPITULO 3.

(1). Por eso precisamente es que Marx concluye la sección primera de El Capital, "mercancía y dinero", con el inciso dedicado al dinero mundial: "Sólo en el mercado mundial el dinero funciona de manera plena como la mercancía cuya forma natural es, a la vez, forma de efectivización directamente social del trabajo humano in abstracto. Su modo de existencia se adecúa a su concepto [...] El dinero mundial funciona como medio general de pago, medio general de compra y concreción material, absolutamente social, de la riqueza en general (universal wealth)". El Capital, tomo I, vol.1, pp.174-5.

(2). Cfr. E. J. Hamilton, American treasure and the price revolution in Spain, 1501-1650.

(3). Carlos Aguirre, retomando distintos planteamientos de Braudel. Curso "América Latina: ¿una Europa fuera de Europa?". División de estudios de postgrado, Facultad de Economía, UNAM, 5 de marzo 1991. Señaló entonces el dato de que entre 1500 y 1650 América "le dió" a Europa 18,000 toneladas de plata y 200 toneladas de oro.

(4). Carlos Aguirre, curso "América Latina..."

(5). El paso del centro de la economía-mundo europea del Norte (Amberos) hacia el Sur (Génova) es tan sólo un tropiezo, una desviación de la tendencia general de desplazamiento de dicho centro: de sur a norte y de oriente a occidente. Véase Fernand Braudel, Civilización material, economía y capitalismo. (Siglos XV-XVIII).

(6). Aquí habría que preguntarse si el binomio trabajo asalariado-capital hubiera sido imposible sin los metales preciosos de América. Pensamos que este proceso capitalista se hubiera dado de cualquier forma pero no de modo tan acelerado como ocurrió, precisamente, por la existencia de los metales americanos.

(7). Horst Kurnitzky ha hecho una comparación entre la versión protestante y la versión católico-jesuita del cristianismo: "En ambos encontramos momentos de abstracción y momentos de concreción. Del lado de los jesuitas hay una forma de concreción con un sentido en dirección al consumo, distinta de la de los protestantes, que tienen un marcado sentido en dirección a la producción." En: Avances de investigación. I. Conversaciones con Horst Kurnitzky. Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América".

(8). Kurnitzky: "Lo que aparece verdaderamente importante es la lectura de la historia desde el punto de vista del fracaso. El fracaso de un proyecto no lo descalifica por irrealista; es más, lo mantiene como una perspectiva crítica sobre la realidad. En el fracaso de un concepto de modernidad hay que anular el fracaso de la propia modernidad, ver como ella sale perdiendo en ese proceso. La historia es tal vez más rica, más aleccionadora desde la perspectiva de los fracasos." En: Avances de investigación. I. Conversaciones con Horst Kurnitzky. Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América".

(9). Esta original concepción es de Bolívar Echeverría y fue presentada en el curso "América Latina: ¿una Europa fuera de Europa?", impartido por él mismo y Carlos Aguirre en la UNAM, 1990-91.

(10). Aquí exponemos la interpretación de Bolívar Echeverría aunque de manera incompleta y esquemática; el propio autor la publicará próximamente. En el citado curso sobre América Latina él hacía referencia al mito de Prometeo, proponiendo una lectura del mismo donde el fuego robado es una referencia al hecho histórico (y trauma originario) del desprendimiento de la Historia-Occidental respecto de la Historia-Madre.

(11). Tzvetan Todorov ha hecho una original aportación al incursionar en la historia de la conquista desde la perspectiva del problema de la alteridad. Véase su libro La conquista de

América: el problema del otro.

(12). "La conquista de México, comunicación y encuentro de civilizaciones", Tzvetan Todorov, Octavio Paz, Ignacio Bernal, Revista Vuelta No. 191, octubre 1992. Se trata de una mesa redonda organizada por el IFAL en 1980, publicada muy tardíamente.

(13). Planteamientos de Bolívar Echeverría hechos a lo largo del Seminario Permanente de discusión del Proyecto de Investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América".

(14). Tzvetan Todorov, La conquista de América: el problema del otro, p.75.

(15). Todorov, en una mesa redonda organizada por el IFAL en 1980, publicada doce años después en la revista Vuelta No. 191, octubre 1992.

(16). Todorov, La conquista de América... p.83.

(17). Gorge Baudot, La pugna franciscana por México, pp.15-16.

(18). Baudot, op. cit., p.18.

(19). Baudot, op. cit., p.34.

(20). Baudot, op. cit., p.35.

(21). Baudot, op. cit., p.35.

(22). Al respecto, fray Gerónimo de Mendieta "ha citado un pasaje significativo del Libro de los Angeles, de fray Francisco de Eiximenis, sobre los males que Dios había desencadenado sobre España por haber descuidado tanto la evangelización de los indios de América". Baudot, op. cit., p.19.

(23). Cfr. Edmundo O'Gorman, Destierro de sombras.

(24). Carlos Sempat Assadourian, El sistema de la economía colonial.

(25). Sempat Assadourian, op. cit.

(26). "La encomienda en su forma de prestación personal de servicios contempla una división estacional del trabajo indígena, tanto tiempo de dedicación para sus actividades de subsistencia y otro tanto para la producción del sector exportador en beneficio del encomendero. La encomienda en su forma de pago del tributo en especie señala, idealmente, que es la comunidad quien organiza dentro de su ámbito la división del trabajo, teniendo en cuenta sus necesidades colectivas y las cargas tributarias que comercializará el encomendero". Sempat Assadourian, op. cit., p.136.

(27). Sempat Assadourian, op. cit., p.136.

(28). Antonio García de León ha estudiado el complejo proceso histórico-económico-cultural del "Caribe Afroandaluz" (él acuñó este concepto).

(29). En realidad los distintos cálculos sobre la disminución de la población indígena son de lo más variado. Sin embargo no es exagerado hablar de una disminución de nueve décimas partes si se piensa en los datos recientes sobre una disminución en escala de veinticinco a uno para el territorio que hoy es México.

(30). En esta parte se hace una síntesis de las ideas planteadas por los participantes del Proyecto de Investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América", a lo largo de varias

sesiones del Seminario permanente de discusión del propio Proyecto.

(31). En el plano lingüístico, por ejemplo, lo que tenemos es un "entenderse" a partir de malos entendidos, esto le impone un carácter torturado al lenguaje, al acto de la comunicación verbal. Este es el caso de la negación formulada con muchos sí(s) que quieren decir no --o bien la inversa: la afirmación hecha con muchos no(s) -- cuyo origen encontramos en la imposibilidad de una indígena de decir NO al amo (pues le iba la vida de pormedio).

(32). Bolívar Echeverría ha planteado la existencia de cuatro posibles comportamientos frente al hecho moderno fundamental --la valorización del valor y su sacrificio del valor de uso--. Se trata de cuatro variantes del aethos moderno: el aethos realista, el aethos clásico, el aethos romántico y el aethos barroco; las cuatro están siempre presentes pero una logra dominar en ciertas circunstancias. En el aethos barroco "se afirma el valor de uso pero dentro del sacrificio del propio valor de uso"; se acepta el sacrificio del valor de uso pero sólo para reafirmarlo después, precisamente a partir de su negación.

(33). Es Monteverdi quien formula que "el programa del barroco" pretende encontrar la pasión escondida, lograr la pronunciación de la palabra, despertar todo lo que dormita en cada una de las palabras del texto... Así es como nos refiere la dependencia que tiene el barroco respecto de las formas clásicas renacentistas, las que va a explorar en la búsqueda de la dramaticidad dormida. Lo que el barroco hace con las formas clásicas-renacentistas es lograr su "fibrilación", hacerlas vibrar hasta transformar su sentido a partir de ellas mismas.

(34). Kurnitzky ha señalado que la intención del barroco es "no sólo la de reconquistar el terreno perdido ante el protestantismo o la de integrar el nuevo mundo a la esfera de control del viejo --que deja sus huellas en las perspectivas de la dominación en la geometría--, sino la de incorporar armónicamente en el sistema cristiano el nuevo mundo de las ciencias, el descubrimiento del universo infinito. Se trata del arte de la fuga ligado a la inagotable luz de Dios, que desde una distancia infinita irradia entre las nubes". Horst Kurnitzky, "Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada", conferencia inédita.

(35). La política cultural de los jesuitas --de corte barroco-- emplea, en el caso del culto mariano, un procedimiento análogo al de la minería conocido como "técnica de la amalgama": para obtener el mineral puro (la plata o la verdadera fé) debe mezclarse primero con una serie de impurezas (la idolatría pagana); de modo que si al final el resultado es una nueva forma de idolatría --por tanto reñida con el ideal cristiano monoteísta-- lo es con la bendición de la Iglesia, como algo oficial.

(36). Solange Alberro se ha referido a la convivencia armónica e intensa entre los criollos [españoles] y los indios y castas a partir de la institución del compadrazgo y de la vida en un espacio urbano común. Se trataba de una sociedad rica y complicada, con un entramado de relaciones sociales móvil y plural; allí la mezcla se daba todos los días en la vida cotidiana. Solange Alberro, en el Diplomado de historiografía francesa contemporánea, Instituto Mora, 1992.

(37). Cfr. Cristina Sacristán, Locura e Inquisición en Nueva España 1571-1760.

(38). Pilar Gonzalvo ha señalado las distintas formas en que las mujeres novohispanas eran aceptadas e integradas a la sociedad cuando se encontraban en situaciones difíciles, por ejemplo en el caso de madres solteras; había normas sociales más tolerantes e incluyentes en muchos sentidos. Pilar Gonzalvo, Diplomado México-Siglo XIX, Instituto Mora, 1992.

(39). Bolívar Echeverría, en Avances de investigación 1. Conversaciones con Horst Kurnitzky, Proyecto de Investigación "El mestizaje cultural y lo barroco en América".

(40). Bolívar Echeverría, Quince tesis sobre modernidad y capitalismo, El autor enumera allí algunas características básicas y distintivas de la vida moderna: "[...] --El economismo. El

predominio determinante de la dimensión civil de la vida social --la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados-- sobre la dimensión política de la misma --la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república--; predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica" [Tesis 4].

(41). Bolívar Echeverría, en Avances de Investigación 1. Conversaciones...

(42). Idem.

(43). Es interesante, al respecto, considerar la experiencia de los jesuitas en las reducciones del Paraguay. Allí se ve cómo, al montar sobre la esfera de la circulación una entidad contrapuesta pero del mismo orden que el capital, los jesuitas construyen un mundo totalitario.

(44). "El verdadero cristiano debe vivir este alejamiento o extrañamiento respecto del mundo material, pero debe vivirlo no como una forma de rechazo, sino como una forma de amor por ese mismo mundo, transfigurado por el dolor de haberlo sacrificado. Esta mística al alcance de todos --en mayor o menor medida-- se convierte así en una mística política [...]" Bolívar Echeverría, en Avances...

(45). Bolívar Echeverría, en Avances...

(46). Horst Kurnitzky: "[Como los protestantes,] los jesuitas también tienen una fuerte componente 'fundamentalista', por llamarla así; se inventan una estructura nueva, pero aún más rígida que la anterior y con un elemento de autosacrificio como praxis generalizada. Los jesuitas avanzan también con el desarrollo de lo nuevo, pero este desarrollo destruye o 'mata' diversas formas de satisfacción [...] En Europa se van destruyendo poco a poco muchos elementos propios de una vida cotidiana más satisfactoria, en provecho de una rigidez necesaria para el nuevo proyecto de vida. Se trata de 'ir más adelante', como siempre sucede con los proyectos fundamentalistas: siempre hay en ellos ese elemento que consiste en estar volcados hacia adelante". En Avances de Investigación 1. Conversaciones con Horst Kurnitzky, Proyecto de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco", 1992.

(47). Leonardo Sciascia, Sicilia como metáfora, p.54.

(48). Idem.

(49). Leonardo Sciascia, op. cit., p.55.

(50). Leonardo Sciascia, op. cit., p.56. Es importante recordar, en este punto, el parecido entre los mafiosos y los caciques mexicanos [latinoamericanos]. Un ejemplo paradigmático que se puede señalar es el del cacique petrolero Joaquín Hernández Galicia, La Quina, quien ejerció su "sacerdocio laico" en Ciudad Madero, Tamaulipas, y territorios aledaños.

(51). Leonardo Sciascia, op. cit., p.62. Un mafioso afamado, de nombre Sirchia, fue entrevistado --allá por la década de los setentas-- por el semanario L'Europeo; su declaración: "¿Pero por qué se dice que yo soy mafioso? Una vez me sucedió que unas personas que yo conocía me dijeron 'ven a poner un poco de orden en el astillero naval', y yo fui para prestarles un servicio. Y el astillero se convirtió en un auténtico convento... ¿se es mafioso por esto?". Citado en Leonardo Sciascia, op. cit., p.62.

(52). Leonardo Sciascia, op. cit., p.63.

(53). Es lo que podemos ver en el personaje de El Padrino, Don Corleone, quien encarna esta figura de "padre protector".

(54). Leonardo Sciascia, op. cit., p.60. El personaje central de El Padrino, Vito Corleone, es elocuente en este aspecto; cuando un hombre de apellido Bonasera va a pedir ayuda al Padrino (después de decirle que "cree en América") éste le responde así: "Tú y yo hace muchos años que nos conocemos, no obstante lo cual hasta hoy nunca me pediste consejo o ayuda. Ni siquiera soy capaz de recordar cuándo fue la última vez que me invitaste a tu casa para tomar café, a pesar de que mi esposa es la madrina de tu única hija. Seamos francos. Rechazaste mi amistad, no querías deberme nada [...] Croiste que América era un paraíso. Tenías un buen negocio y vivías muy bien. Pensaste que el mundo era un edén del que podías tomar todo lo bueno que quisieras. Nunca te preocupaste de rodearte de buenos y verdaderos amigos. Después de todo, para protegerte, estaban la policía y los tribunales. Nada podía ocurrir ni a ti ni a los tuyos. Para nada necesitaban a Don Corleone. Muy bien. Heriste mis sentimientos, y no soy de los que dan su amistad a quienes no saben apreciarla, a quienes me tienen por poquita cosa [...] Ahora acudes a mí diciendo 'Don Corleone, ¿quero que se haga justicia'. Y no sabes pedir con respeto. No me ofrezco tu amistad." El individuo pretendía que el Padrino le diera justicia (la reparación de un agravio cometido a su hija) a cambio de dinero (!). Don Corleone prosigue su lección: "--Ante todo, ¿por qué tienes ser leal a mí? Acudes a los tribunales y tienes que esperar meses. Te gastas el dinero en abogados que saben perfectamente que lo único que vas a conseguir es ponerte en ridículo. Aceptas la sentencia de un juez que se vende como la peor de las rameras. Años atrás, cuando necesitabas dinero, ibas a los bancos, pagabas unos intereses ruinosos y aguardabas, sombrero en mano, como un pordiosero, mientras ellos metían sus narices en tus asuntos para asegurarse que podrías devolverles el dinero [...] En cambio, si hubieses acudido a mí, mi bolsa hubiera sido tuya. Si hubieses acudido a mí en demanda de justicia, aquellos cerdos que dañaron a tu hija estarían llorando amargamente desde hace tiempo. Si por desgracia, por circunstancias de la vida, un hombre honrado como tú se hubiese creado un enemigo, éste se hubiera convertido automáticamente en enemigo mío, y, creeme, te hubiese temido." Mario Puzzo, El Padrino, pp.32-33.

(55). Por ejemplo, la institución del compadrazgo tiene muchos aspectos que remiten a las formas tribales de articulación social; se trata de una estructura muy importante que permitió ambientes propicios para la mezcla de las formas culturales y también permitió cierta movilidad social.

(56). Octavio Paz ha expuesto cómo fue que no había condiciones objetivas para darle una eficacia histórica a las formas de la ilustración. De modo que se vive en un plano sin sustento histórico real, un plano puramente formal (jurídico) de la historia: la historia liberal heredada del pensamiento ilustrado. Pero el estrato más profundo era el de una historia que desarrolló una cultura sobre la base de nociones distintas a la "modernidad" ilustrada, una forma antigua y rara, "novo-hispana". La idea de Paz es que, al no haber un fundamento objetivo para la modernidad "liberal", hemos vivido aún en las formas "premodernas" de la Colonia. Su aproximación es muy sugerente y rica. Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe.

(57). Esta idea fue planteada por Bolívar Echeverría con ocasión de una presentación que hice de los borradores de esta Tesis a los integrantes del Proyecto de investigación sobre "El mestizaje Cultural y lo barroco".

(58). Un buen ejemplo de luchas entre caudillos es el episodio de Tlaxcalalongo, al que cuidadosamente omiten los relatos oficiales. El presidente Carranza muere acerbado en su huida hacia Veracruz, abriéndose el periodo de los caudillos sonorenses. También el traspaso del poder de Obregón a Calles es un momento ejemplar de estas pugnas, una brillante versión novelada de los hechos es La sombra del Caudillo de Martín Luis Guzmán.

(59). Alguna vez Carlos Monsivais caracterizó a esa mexicanísima institución de "la mordida" como una aportación decisivamente moderna: el mercado de la buena voluntad de los "servidores públicos".

CAPITULO 4. CRISIS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA.

La modernidad, que fue siempre una promesa, hoy parece ya no serlo más. La modernidad "realmente existente", la modernidad capitalista, ha desarrollado -- más allá de toda previsión "racional"-- todas sus potencias destructivas: Ha arrasado a la naturaleza y devastado el cuerpo social general. Hoy esta modernidad es cuestionada desde muchos frentes, y su agotamiento ya no le permite recuperar sus promesas de progreso.

La modernidad, occidental y capitalista, nos ha legado una "occidentalización" del mundo y, sobre todo, un mercado mundial desarrollado y consolidado sobre bases capitalistas. Hay un descrédito de Occidente, pues implantó una modernidad occidental en diversas partes del mundo, tratando de borrar toda la historia anterior y sin ofrecer a cambio una cultura fuerte y viva que compensara la pérdida de las formas antiguas. Hay una pauperización de millones de seres humanos, condenados por una modernidad que, teniendo los medios para aliviar su dolor, sistemáticamente les niega ese alivio. Hay una verdadera bancarrota de los paradigmas de la modernidad, ese es, tal vez, el signo de nuestros tiempos.

Por otro lado, agravando el panorama, tenemos el colapso histórico de la conciencia autocrítica de la modernidad. Es, más allá del colapso del "socialismo realmente existente", el fin por agotamiento de un movimiento histórico anti-capitalista que, bajo las banderas del socialismo y el comunismo, agrupó a millones de seres humanos en la búsqueda de la trascendencia de las relaciones de señorío/servidumbre, en la búsqueda de una emancipación posible. Por eso lo de menos es la caída del capitalismo de Estado, lo grave es el fin del movimiento opositor que proponía otra forma de relación.

La enseñanza más importante, creo, de estos aciagos años --de este "fin de milenio"-- es la que da la vida; porque el panorama puede ser desolador, pero allí están todos esos rostros, todas esas personas de carne y hueso que se niegan a la resignación a los designios de una modernidad "administradora de la muerte". La vida lucha por afirmarse y por eso seguimos adelante, buscando resquicios en la realidad para afirmarla, unas veces semiclandestinamente, otras veces de manera más abierta. Allí radica la esperanza, en la vitalidad que aún no han

logrado desaparecer los "administradores de la muerte", en la terquedad de la vida, en el terco empeño del vivir.

LA POLITICA.

La crisis de la modernidad, al ser general, abarca también a la política moderna. Hoy día las estructuras de gobierno, los partidos políticos, en suma las distintas formas políticas modernas, han caído en el descrédito. Eso en su propio lugar de origen, más aún en regiones en que se implantó sin un real sustento histórico-material. Esto abre dos caminos posibles: la "barbarización" de la política o la lucha por la reconquista de la capacidad política enajenada, mediante, por ejemplo, la invención de muchas "micro-políticas" que vayan abriendo parajes donde se practiquen nuevas formas de convivencia, donde la búsqueda de la emancipación ocupe la energías de las personas.

La crisis de la política vigente puede ser aprovechada para buscar la afirmación de una vida social más rica, para ello habrá que recuperar elementos de la tradición histórica de cada lugar. Aquí, en América Latina, la búsqueda de las formas barrocas puede aportar elementos para la construcción de una nueva utopía, a la que no podemos --ni debemos-- renunciar.

BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA.

- ANDERSON, Perry, El Estado absolutista, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- BAUDOT, Georges, La pugna franciscana por México. México, Consejo Nacional para la Cultura y las artes/Alianza Editorial Mexicana, 1990. (Colección Los Noventa Núm.36)
- BRAUDEL, Fernand, Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 3 vols.
- ECHEVERRIA, Bolívar, El discurso crítico de Marx. México, Ediciones ERA, 1986.
- ECHEVERRIA, Bolívar, "La 'forma natural' de la reproducción social", en Cuadernos Políticos Núm.41. México, Ediciones ERA, 1984.
- ECHEVERRIA, Bolívar, "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo", en Cuadernos Políticos Núm.58. México, Ediciones ERA, 1989.
- ENGELS, Friedrich y Karl Marx, Obras Escogidas en tres tomos, Moscú, Editorial Progreso, 1976.
- FREUD, Sigmund, El malestar en la cultura. Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- FREUD, Sigmund, Tótem y tabú. Madrid, Alianza Editorial, 1967.
- FOULCAULT, Michel, Las palabras y las cosas. México, Siglo XXI Editores, 1968.
- GROETHUYSEN, Bernhard, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- GUZMAN, Martín Luis, La sombra del caudillo. México, Compañía General de Ediciones, 5a. edición, 1962.
- HARING, Clarence H., El imperio español en América. México, Consejo

Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, 1990. (Colección Los Noventa Núm.12).

HEIDEGGER, Martin, Sendas perdidas. Buenos Aires, Editorial Losada, 1960.

KOFLER, Leo, Contribución a la historia de la sociedad burguesa. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

KURNITZKY, Horst, Edipo. Un héroe del mundo occidental. México, Siglo XXI Editores, 1992.

KURNITZKY, Horst, La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad. México, Siglo XXI Editores, 1978.

LEONARD, Irving A., La época barroca en el México colonial. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. (Colección popular Núm.129).

LUKACS, Georg, Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista, traducción de Manuel Sacristán. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1969.

MARKUS, György, Marxismo y "antropología", traducción de Manuel Sacristán de la versión alemana de A. Vertes-Meller y F. Brody. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1973.

MARX, Karl, El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. el proceso de producción del capital, traducción de Pedro Scaron. México, Siglo XXI Editores, 1975. 3 vols.

MARX, Karl, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, traducción de Pedro Scaron. México, Siglo XXI Editores, 4a. edición, 1986.

O'GORMAN, Edmundo, Destierro de sombras. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

PAZ, Octavio, El laberinto de la soledad. México, Fondo de Cultura Económica, 7a. edición, 1969.

PAZ, Octavio, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fé, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. edición, 1985.

PROYECTO de investigación "El mestizaje cultural y lo barroco", Avances de investigación. 1. Conversaciones con Horst Kurnitzky. México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1992. (En prensa). [Edición a cargo de Marco Aurelio García Barrios].

PUZO, Mario, El Padrino. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1970.

SCHNEIDER, Michael, Neurosis y lucha de clases. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1979.

SCIASCIA, Leonardo, Sicilia como metáfora. Conversaciones con Marcelle Padovani. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, El sistema de la economía colonial. México, Editorial Nueva Imagen, 1983.

SOHN RETHEL, Alfred, Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología. Barcelona, Ediciones de El viejo topo, 1980.

TODOROV, Tzvetan, La conquista de América. El problema del otro. México, Siglo XXI Editores, 1987.

WÖLFFLIN, Heinrich, Conceptos fundamentales en la historia del arte. Madrid, Espasa-Calpe, 1985. [1a. edición en español, 1924]

INDICE.

Presentación	5
---------------------	----------

Introducción	7
---------------------	----------

CAPITULO I. ACERCA DE LO POLITICO Y SUS CONFIGURACIONES

1.1. Definición del "momento político" de la reproducción social.	8
1.2. Economía (relaciones sociales), ideología y política. (Formas de conciencia y práctica social).	12
1.3. El problema del sacrificio.	15
NOTAS	18

CAPITULO II. SURGIMIENTO Y CONSOLIDACION DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA EN EUROPA.

2.1. Sobre el surgimiento y desarrollo de la economía mercantil moderna (lo mercantil-simple y lo mercantil-capitalista).	23
2.2. Sobre la historia de la moderna sociedad burguesa y sus puntos de ruptura con el viejo orden (historia económica y social).	26
2.3. Conciencia y política modernas.	
2.3.1. Premisas de la ideología moderna.	36
2.3.2. Las modernas relaciones políticas y su entorno cultural y económico.	38
2.3.3. El sacrificio en las sociedades modernas.	44
NOTAS	47

CAPITULO III. LA MODERNIDAD DEL "NUEVO MUNDO" AMERICANO (AMERICA LATINA).

3.1. La conquista de América y su significación económica dentro de la modernidad capitalista.	52
3.2. La modernidad del "Nuevo Mundo" americano.	
3.2.1. El siglo XVI como preludio.	55
3.2.2. La economía colonial.	61
3.2.3. El siglo XVII como matriz cultural barroca.	64
3.2.4. La primera "política cultural".	67
3.2.5. La cultura política "barroca".	70
NOTAS	78
CAPITULO IV. CRISIS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA.	83
BIBLIOGRAFIA.	85